Ekrem Demirli

İslam Düşüncesi Üzerine

Söyleşiler ve Konuşmalar

"Filler ve Körler"



Sufi Kitap


SUFİ
KİTAP

İSLAM DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE
Söyleşiler ve Konuşmalar
"Filler ve Körler"
Ekrem Demirli

SUFİ KİTAP | 115
tasavvuf araştırmaları | 10
ekrem demirli kitaplığı | 4

proje editörü İSLAM DALP

editör M. SAİT KONAR
HACI BAYRAM BAŞER

kapak tasarımı RAVZA KIZILTUĞ

iç tasarım TAMER TURP

1. baskı Temmuz 2016. İstanbul

ISBN ISBN: 978-605-9778-22-0

SUFİ KİTAP
Cağaloğlu Alemdar Mahallesi,
Alayköşkü Caddesi, No: 5
Fatih / İstanbul
Telefon: (0212) 511 24 24
P.K. 50 Sirkeci / İstanbul

sufi.com.tr
sufi@sufi.com.tr
sufiyayinlari sufikitap

Kültür Bakanlığı Yayıncılık
Sertifika No: 12364

BASKI VE CİLT
Sistem Matbaacılık
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa - Topkapı / İstanbul
Telefon: (0212) 482 11 01
Matbaa Sertifika No: 16086

YAYIN HAKLARI
© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Timaş Yayın Grubu bünyesinde faaliyet gösteren Sufi Kitap'a aittir. İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İSLAM DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE
Söyleşiler ve Konuşmalar
"Filler ve Körler"

Ekrem Demirli

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

Rize-İkizdere doğumlu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 1995'te *Abdullah İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât*'ı adlı teziyle yüksek lisansını; 2003'te de *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd* başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Hâlen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliğini sürdüren Demirli, çalışmalarını ağırlıklı olarak iki alanda sürdürmektedir: birincisi Konevî şarihleri, ikincisi ise İbnü'l-Arabî. Ekrem Demirli'nin Sadreddin Konevî, Abdürrezzâk Kâşânî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'den çevirileri, hakemli dergilerde yayınlanmış makaleleri, ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunulmuş tebliğleri bulunmaktadır.

Yazarın yayınevimizdeki diğer kitapları:

İbnü'l-Arabî Metafiziği
Tasavvufun Altın Çağı
Şair Sûfîler

İÇİNDEKİLER

7 Önsöz

Birinci Bölüm

15 Tasavvuf Nedir: Dini Maksadına Göre Anlamak veya 'İhsan' Anlamında Tasavvuf
43 H. 6. Asırda 'Kurtarıcı' Aramak Gerçekçi midir:
Gazali ve *el-Munkız mine'd-dalal*'i Üzerine Bir Konuşma
85 13. Asırda Metafiziğin Yeniden İnşası:
Tasavvufun Olgunluk Dönemi ve İbnü'l-Arabi

İkinci Bölüm

127 Tasavvuf ve İbnü'l-Arabî Üzerine Söyleşi
158 Kendini Bilen Rabbini Bildi
169 "Muhyiddîn-i Arabî Hazretleri Dönemin Şartlarına Göre
İslama Muhatap Anlayışı Örgüleştirmiştir"
178 Nazarî Tasavvufun Kurucusu Konevî'dir
185 İbnu'l-Arabî: Halk Dilinde Konuşan Metafizikçi
189 İslam Düşüncesinin En Büyük Yorumcularından Biri Olarak
Muhyiddîn İbnu'l-Arabî ve Tasavvuf
200 'İbnu'l Arabî'yi Ancak İslam Medeniyeti Yetiştirebilirdi'
207 "*Fütûhât* Bütün Tasavvufu Temsil Eder."
210 Tanrı Olmasa Her Şey Mübah Olurdu
223 Hanım, Ben, İbnu'l-Arabî, Bir de Oğlum...
248 Açlık Bir İrade Terbiyesi İşidir
252 İbnü'l-Arabî Bilinse Türk Düşüncesi Değişir
258 Oruç İnsanı Özgürleştirir
262 Bayramlar Sevinçle Hüznün Dengesidir
269 Ertelemek Ahlakî Bir Zaaftır
274 İbnu'l-Arabî'yi İmam Rabbânî'yle Eleştirmek Doğru Değil
281 Müslümanın Hayatında Çile ve Izdırap
288 Müslümanlar Kendi Bilim ve Medeniyetleriyle İlişkilerini Hamasetten Kurtarmalı
296 İnsan-ı Kâmil Kimdir?
320 Dizin

Önsöz

Karanlık odada bulunan insanlar bir fili nasıl tanıyabilir? Soruyu 'körlerin fili anlama çabası' olarak da kurgulayabiliriz. Körler bir fili nasıl tanır? İnsanlar kadim zamanlardan beri cevabı hemen verilebilecek kadar açık soruları sormuş, bu soruları anlatmaktan bıkmamışlardır. Çünkü sembollerle dolu hikayeler insanın hakikatle ilişkisini anlatan en nefis örneklerden birisi sayılabilir. İnsanın hakikat karşısındaki durumu tam olarak böyledir: karanlık odadaki insanların bir nesneyi tanıma çabaları! Onu nasıl tanıyacaklardır? Dokunma duyusundan başka bir yolları yoktur. Herkes o varlığa temas ettiği ölçüde bilgi kazanacak, elde ettiği veriye göre 'fil şudur' diye hüküm verecektir. Öteki bir insan ise ondan farklı belki ona zıt bir şekilde 'fil şudur' diyecek. Kim haklıdır veya haksız olan kimdir? Görünüşe bakılırsa herkes bu tartışmada haklı veya hiçbiri haklı değil. Bu, insanlığın en kadim problemidir ve düşünce tarihinde bu sorunu 'delillerin denkliği (tekafü-i edille)' diye kavramlaştırmışlardır. Delillerin denkliği aynı bilgi imkanına sahip insanların hakikat karşısında kendi delillerinden hareketle hüküm vermelerinden kaynaklanan bir sorundur. Böyle bir durumda kim haklı olacak? Hiç kuşkusuz herkes 'haklı-haksızdır.' Herkes haklıdır, çünkü ellerindeki yegane bilgi kaynağı olan duyularıyla elde ettikleri veri vardır, akılları o veriyi kullanarak 'fil şudur' demiştir. Buraya kadar bir yanlışlık

yok! Fakat soru şudur: Başka birisi de dokunma duyusuyla 'fil şudur' dediğinde ne olacak? Bitmez tükenmez tartışmalar çıkacak ve odadaki insan sayısında fil tanımına ulaşmış olacağız. Bu durumda haklı dediğimiz insanlar haksız olacaktır. Çünkü dokunma duyusuyla elde ettikleri veri fiille ilgilidir, fakat filin bütünü değildir!

Hikaye karanlık odadaki insanlar için anlatılmış fakat maksat o değildir. Zaten böyle bir hadise de hiç olmamıştır. 'Karanlık oda' veya 'körlük' insanların tabii olarak bulunduğu her yer ve durumdur / cehalet. Fil ise her insanın tabii bir şekilde aradığı hakikattir. İnsanlar eşit bilgi imkanlarına sahipken söyleyebilecekleri bellidir; buradan 'bütün' hakkında doğru bir hükmün çıkması mümkün değildir. Peki bütünü ihata etmeden bir hüküm vermek yeterli olmaz mı? Kadim tartışmalar her zaman 'bütünü bilme' iddiasıyla yapılmıştır; tartışmalarda tevazua nadiren rastlamak mümkündür. Bu nedenle herkes şu veya bu şekilde doğruya ulaştığını ve hakikati ihata ettiğini söyler. Bununla birlikte hakikatin ne olduğu sorusuna cevabı ancak odanın dışındaki birisinden bekleyebiliriz. O odanın dışında ışık altında 'fili görecek', sonra içerideki insanlara 'fil şudur' diyecek! Veya bu adam gizleri gören birisi olmalı! Bu durumda odadakilerin bilgisi bir vehim haline gelerek değersizleşecektir. Fakat odanın dışından filin bütününü tarif eden insan, odadakilere fil hakkında verdikleri bilginin doğru kısımlarını söyleyecek, 'sizin bilginiz filin bütünü değil, parçası hakkındadır' diyecektir. Dışarıda fili gören olmasaydı, fil kavramını dahi kullanmamız anlamsızlaşırdı. Binaenaleyh bu hikaye odanın dışındaki veya kör olmayan bir insan için anlatılmış, dikkatimizi ona çeken, bütün insanlar arasından 'odanın dışına çıkmış' hatta riskleri göze alarak dışarı çıkabilmiş birini yücelten hikayedir. O mağaranın dışına çıkabilme cesaretini göstermiş, hakikati olduğu hal üzere idrak etmiş, fili bütün olarak tanımış, sonra içeride bulunanlara hakikate dair bilgi veren kişidir. Hiç

kuşkusuz felsefi düşüncede bu adam 'filozof' olabilir. Filozof karanlık odanın dışında nesneleri görebilen, hakikati olduğu hal üzere idrak edebilen kişidir. O geriye dönene kadar hakikat ancak parçasıyla bilinecek, herkes bulunduğu yere göre hüküm verecek, kavga bitmeyecektir. Dinî düşüncede ise bu insan hiç kuşkusuz peygamberdir. Hakikati olduğu hal üzere bilen ve onun bir kısmını değil, bütününü idrak eden kişi sadece peygamberdir; üstelik peygamber bu bilgiye kendiliğiyle değil, ancak 'seçilme' yoluyla ulaşabilmiştir. Madem peygamber kendi imkanlarıyla ve kendi başına odanın dışına çıkmadı da Allah onu seçti, bu durumda birinci örnekteki 'övgü' peygamber hakkında Allah'a şükre döner; ilahi inayet insanlara bütünü tanıtmak istedi, peygamberi bunun vasıtası kıldı. Herkes Allah'a şükran borçludur. Dinî düşüncede söz konusu hikaye peygamber için anlatılmış bir hikayedir ve filin bütününü gören -daha doğrusu kendisine gösterilen- kimse sadece peygamberdir. Ünlü sufi şair Feridüddin Attar, Mantıku't-tayr'ında ona Hüdhüd diyecek, öteki kuşları hakikatin bütününe ulaşmak için meşakkatli bir yolculuğa davet edecektir. 'Dinî düşünce' peygamberin getirdiği bilgi istikametinde bütünü görme araştırmasının sistematik hale getirilmesinden ibarettir. Bu maksatla kılavuz veya burhan bellidir: peygamber! Takip edilmesi gereken yöntem açıktır: ittiba! Varılabilecek maksattan da umut kesilmemiştir: Allah! İnsan burhanı takip ederek maksada ulaşabilecek; bu ulaşma hali bazen görmek, bazen tam ve kesin iman (yakîn), bazen marifet, bazen başka bir şekilde anlatılacak, lakin mutlaka ulaşılacaktır. 'Bütün idrak edilecektir.'

Elinizdeki kitap Müslüman düşünürlerin 'bütünü görmek' üzerindeki görüşlerinin bir kısmına ışık tutmak maksadıyla hazırlandı. Onlar insanın hakikati arama talebinden hareket ederek açık bir yöntemle bu arayışın maksada nasıl ulaşacağını düşünmüş, düşüncelerini bu istikamette inşa etmişlerdi. Bu maksatla Grek'ten tevarüs edilen akılcı-metafizik geleneğin iddialarını

ciddiye alarak bu iddialara cevap vermek istemişler, eleştirmişler, tartışmışlar, reddetmişler, hatta bazen tekfir etmişler: fakat hiçbir zaman metafiziğin hakikati görme ve onun bütününü idrak etmeyle ilgili iddialarını yok saymamışlardır. Elinizdeki kitapta bu çabanın bazı ürünlerine şahitlik edeceksiniz.

Kitap çeşitli zamanlarda yapılmış konuşmalardan ve röportajlardan oluşuyor. Kitabı iki kısma taksim ettik: Birinci kısımda üç yazı var: Bunlar farklı zamanlarda İslam düşüncesinin çeşitli bahisleri üzerine yapılmış konuşmalardan oluşturulan yazılardır. Ana yapıyı bozmadan bu yazılar yazıldı. Birincisi 'tasavvuf nedir' sorusuyla ilgilidir. Tasavvufun mahiyeti üzerindeki tartışmalar İslam düşüncesinde sürekli yapılmıştır ve hâlâ da devam eden tartışmalardır bunlar. Bu yazıda dinin maksadını teşkil eden 'ihsan' ile tasavvuf irtibatını kurarak tasavvufun insanların hakikat arayışına nasıl bir cevap sunduğu sorusuna eğildik. İkinci yazı ise daha geniş hacimlidir. İkinci yazı Gazali'nin el-Munkız mine'd-dalal (dalaletten kurtaran) kitabı üzerine yapılmış uzun bir konuşmanın yazıya dönüştürülmüş halidir. Bu yazıda da genel iskelet bozulmadı, bu nedenle kitaptan uzaklaşmaktan sakınmadık. Yazının temel hedefi İslam düşüncesinde krizle neticelenen arayışların genel bir seyrini vermektir. Üçüncü yazı ise birinci ve ikinci yazı ile irtibatlı olarak İbnü'l-Arabî ve kısmen de Konevî üzerindeki konuşmalardan oluşturulan bir yazıdır. Her üç yazı kendi arasında bir bütünlük teşkil ediyor. Hepsinin ortak gayesi insanın mutlak hakikat arayışında İslam düşüncesinin sunduğu imkanların soruşturulmasıdır.

Kitabın ikinci kısmını ise röportajlar oluşturmaktadır. Bu röportajların kitaba alınması hakkında tereddütlerim vardı. Fakat yapılan istişarelerle faydalı olabileceğine kanaat getirdik; umarım bu istişarenin neticesinde yanılmamışızdır. Kitabın hazırlanma sürecindeki katkıları sebebiyle Yrd. Doç. Dr. Hacı Bayram Başer,

yüksek lisans talebesi Ülkücan Velioğlu, Sait Konar'a teşekkür ederim; emekleri kitaba katkı sağladı.

Kitabın İslam metafizik düşüncesini ciddiyetle ele alanlara mütevazi bir katkı sunmasını yüce Mevla'dan temenni ederim.

Ekrem Demirli
Çamlıca, 2016.

BİRİNCİ BÖLÜM

Tasavvuf Nedir: Dini Maksadına Göre Anlamak veya 'İhsan' Anlamında Tasavvuf

Giriş Yerine
'Sadır' ile 'Satır' Arasında Hakikati Düşünmek: Menkıbe ve Gerçeklik

'Tasavvuf' ve sufi kelimeleri hangi kökten türetilmiştir? Bu soru çok sorulmuş, fakat hiçbir zaman tatminkar bir cevap verilmemiş bir sorudur, fakat sorulmayan soru şudur: Böyle bir sorunun cevabı tasavvuf hakkındaki araştırmalara ne ölçüde istikamet verebilir? Vakıa bilimsel araştırmalarda kavramların kök araştırması önemli bir yer tutsa bile, kök anlamdan hemen sonra 'terim' anlama atıf yapılır; böylece başlangıç noktası -kök anlam- ile kelimenin disiplin içindeki uzun ve çetrefilli tartışmalar sürecinde kazandığı anlam arasındaki çelişki gösterilir. Tasavvuf için durum iki nedenle farklıdır: Birincisi kelimenin kökü için ileri sürülen görüşler öteki bilimlerle karşılaştırılmayacak kadar çelişkilidir. Bazı görüşler kelimenin kökü olmadığını söyleyerek meseleyi baştan kapatırken bazı alimler ise kelimenin bir kökü olduğunu savunur; onlar ise köken hakkında ciddi görüş ayrılıklarına düşerler. Burada sözünü ettiğimiz alimler, çağdaş dönemde akademik araştırma yapan insanlar değildir; Abdülkerim Kuşeyri, Ebu Nasr es-Serrac, Hücviri gibi sufi yazarlardan söz ettiğimizi

söylersek meselenin ehemmiyeti daha iyi anlaşılır. Öte yandan bu görüş ayrılıklarına rağmen tasavvufun terim anlamından geriye doğru bakarak, farklı kökleri aynı anlamda birleştirmek temayülü de gözlenir. Bunu terim anlamın kök anlamı belirlemesi ve bir istikamet üzere inşa etmesi olarak düşünebiliriz. Her bilim kendi tarihini kısmen bulunduğu yerden geriye bakarak inşa eder. Başka bir anlatımla başlangıçtan nihai noktaya doğru sürecin nasıl olacağını öngörebilmek açık değildir, fakat gelinmiş noktadan geriye doğru başlama noktası bulmak -belli belirsiz- daha mümkün ve yaygın bir iştir. Bilim tarihçiliğinin kaçınılmaz bir açmazıdır bu: tarih geriye doğru ve mevcut durumdan hareketle inşa edilir. Bu durum kök anlam ile terim anlam arasında irtibat kurarken dikkatli olmayı ilzam eder; kök anlam araştırmanın istikametini belirlemek bir yana, bazen şaşırtıcı da olabilir. İkinci durum ise tasavvuf için -en azından erken dönemden aktarılan görüşlerde- kelimenin teknik anlamıyla bir terim tarifi bulmanın güçlüğüdür. Sufiler tasavvufu bilimsel bir şekilde tarif etmek yerine, her sufinin anlayışını yansıtan 'açıklayıcı-betimleyici' cümleler kullanmışlardır. Üstelik bu cümlelerin de nihai maksada göre yapıldığını dikkate alırsak, genellikle tasavvuf tarifleri 'fena' halini anlatır. Mesela tasavvuf 'Allah'ın seni senden çekip almasıdır' denilir. Veya 'Allah'ın sana safa vermesidir' denilir. Böyle tarifler nihai maksada göre yapılınca, sürecin farklı merhaleleri hakkında tariflerde bir bilgi yer almaz; bu cümlelerin de bilimsel anlamıyla 'tarif' olmak diye bir iddiaları da yoktur. Bu nedenle tasavvuf erken devrinde açık ve bilimsel bir tarife kavuşmamıştı. Bunun anlaşılır nedenleri vardır: Her şeyden önce tasavvuf bir bilim değildi ve müntesipleri de bilim adamı ehliyetine sahip kimseler değildi. 'Ehliyete sahip olmamak' tasavvufun bütün dönemlerinde dikkate alınması gereken hususlardan birisidir. Bu nedenle söylenen sözler uzun uğraşlarla 'bilim' sistematiği içine yerleştirilebilecekti. Tasavvufun ilk büyük isimlerinin 'bilim salahiyetine sahip' kimseler olmayışı her zaman tasavvufta bir

sorun olagelmiştir. Onlar bilgilerini kitaptan öğrenmedikleri gibi -en azından büyük kısmı-, söyledikleri sözler kitabi değildi. Bu durumda 'satır ilmi' ile 'sadır (gönül) ilmi' arasındaki karşıtlık tasavvufun gidişatını belirlemiş, ciddi sorunlara yol açmıştı. Tasavvufun bu durumu sonraki devirlerde kısmen sürmüş, tasavvufa mahsus bir özellik olarak pek çok bilim ehli tarafından benimsenmiştir: 'tasavvuf tarife sığmaz' veya 'her sufinin bir tasavvuf tarifi vardır' veya 'tasavvuf haldir, anlatılmaz', 'tatmayan bilmez' şeklindeki cümleler meselenin bu kısmına işaret eder.

Günümüzde tasavvuf araştırmalarında ve ona dair konuşmalarda ciddi sorunlardan birisi açık bir tasavvuf tarifinden yoksunluğun yol açtığı sorunlardır. Bunun başlıca nedeni hiç kuşkusuz geçmişten beri böyle bir sorunun varlığıdır, burası açık! Fakat bundan daha önemli bir neden de tasavvufun iki tarihinin ve buna bağlı olarak iki literatürünün bulunmasıdır: Birinci tarihi itibarıyla tasavvuf -öteki bilimler kadar olmasa bile- onlara yakın bir nesnellik içerisinde tarihsel gelişimini sürdürmüştür: onlar gibi belli saikler ekseninde ortaya çıkmış, yaygınlaşmış, belirli sorunlar yaşamış, kavramlar oluşturmuş, öteki bilimlerle irtibat kurmuş, nesnel ölçütlerle açıklanabilecek evrelerden geçerek İslam toplumunda etkinliğini sürdürmüştür. Bu itibarla tasavvuf İslam toplumlarının karmaşık sosyo/kültürel gelişimlerinin izlerini üzerinde taşıyan bir 'ayna' kabul edilir. Tasavvuf üzerinde araştırmalar bu tarih ve onun ortaya çıkardığı metinler üzerinden yapılsa mesele daha berrak hale gelebilirdi. Fakat tasavvufun ikinci bir tarihi daha vardır ki, esas sorun buradan doğmaktadır: o da menkıbevi tarih anlatımıdır. 'Menkıbevi anlatım' derken sadece kitaplarda zikredilen ve genellikle kişilerin övgüsü üzerine kurulu -genellikle abartılı- menkıbelerden söz etmiyoruz. Tasavvufun tarikatlarda ortaya çıkan bir mirası vardır ve bu miras bir literatür üretmiş, literatürün yanı sıra halihazırda 'şifahî' olarak varlığını sürdüren anlatılar ortaya çıkmıştır. Çünkü

tasavvuf güçlü bir kurumsal yapıya sahip olmuş, bu yapı bütün sorunlara ve güçlüklere rağmen varlığını sürdürmüştür. Üstelik bu yapının temsilcileri tasavvuf hakkında söz söyleme yetkisine sahip kimseler kabul edilir; hatta tasavvufu 'satırlara' dökmek ve meseleyi 'kitabi' görmek isteyenler 'zahir ehli' gibi dışarıdan kabul edilir. Öte yandan tasavvufun kurumları arasındaki farklılıklar da kendine göre bir anlatımı geliştirmiştir; bu anlatının öne çıkardığı anlayışlar birbirinden farklı olabileceği gibi kendisine göre kurucu şahsiyetlerle ilgili telakkileri de birbirinden farklıdır.

Binaenaleyh sorun şurada düğümlenir: Tarikatların menkıbevi anlatımlarıyla şekillenen -belki belirsizleşen demek lazım- tasavvuf telakkisi ile literatürde bir sistematiğe yerleştirilmek istenen tasavvuf telakkisi arasındaki uyum nasıl sağlanacaktır? Bu durum bütün olarak tasavvuf telakkisi için geçerli olduğu gibi tasavvufun özel halleri ve tikel durumlar için geçerlidir. Aradan bunca zaman geçmesine ve tarihsel tecrübe yaşanmasına rağmen 'şifahi' olan ile yazılı arasındaki farklılıklar varlığını korumaktadır. Bu farklılık, yani şifahi -buna 'sadırlardaki' demek doğru değil, en azından bu aşamada- ile yazılı olan arasındaki çelişki başta da vardı. Fakat zamanla aradaki farklılığın kapanmasını sağladığı düşünülebilecek ciddi bir literatür ortaya çıktı. Fakat tarikatların yaygınlaşmasıyla birlikte şifahi olan ile yazılı olan arasındaki farklılık açıldı; şifahi olanın tasavvuf-tarih telakkisi ile yazılı olanın telakkisi nadiren birbirine yaklaşabilir: tasavvufun doğuşu, temel şahsiyetler, hakikat anlayışı vb. gibi hususlardaki farklılıktan söz ediyoruz.

Bu menkıbevi tarih telakkisinin iyi misallerinden birisi, tasavvufun menşei meselesinde ortaya çıkar. Bu meyanda şöyle bir anlatıma şahit olabiliriz: 'Tasavvuf Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye verdiği bir sırdan ibarettir.' Bu sır, günümüzdeki temsilcilerine varıncaya kadar, nesilden nesle ehl-i beyt müntesipleri üzerinden ulaşmıştır. Tarikatların yaygınlaşmasından itibaren

bu anlayışın pekiştiğini ve yerleşik hale geldiğini düşünebiliriz. Tarikatlar ehl-i beyt muhabbetini yaygınlaştıran, Hz. Ali ve onun neslinden gelenlere mensubiyeti dinin ana meselesi haline getiren bir işleve sahip oldular. Tarikatlarda işlendiği haliyle ehl-i beyt merkezli bir dinî hayat tasavvufta var mıdır, yok mudur sorusu üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir sorudur. En azından ehl-i beyt üzerinden yaygınlaşan 'sır ilmi' veya 'gönle ilka edilmiş ilim' tabirinin abartılı olduğu kesindir. Bu meyanda üzerinde durulması gereken başka bir husus Ebu Hureyre'den geldiği söylenen bir rivayetle ilgilidir. Ebu Hureyre'nin şöyle dediği aktarılır: 'Hz. Peygamber'den iki ilim aldım: birisini size aktardım, ötekini aktarsaydım boynum vurulurdu.' Bu sözün sahih olduğunu kabul edelim; acaba bu söz herhangi bir şekilde tasavvufa işaret mi eder, yoksa başka bir anlamı var mıdır? Geçmişte ve günümüzde böyle cümlelere sıkça atıf yapıldığını ve buradan hareketle tasavvufun 'sırrî' ve üst-hakiki ilim olduğunun vurgulandığını söyleyebiliriz. Ancak mesele yine de belirsizdir: Ebu Hureyre hangi ilmi aktarınca boynunun vurulacağını söylemiştir ve boynunu kim vuracaktı? Bu sorunun bir cevabı yoktur. Ebu Hureyre'nin aldığı bilgiyi aktarıp aktarmadığını da bilmiyoruz. Diyelim ki, böyle bir bilgi var, o zaman bu bilginin tasavvuf ve onun bilgileriyle özdeş olduğunu nereden bileceğiz? Doğrusu tasavvufun tarikatlar alanında teşekkül eden literatürde bu tarz abartılı ve tam delili-karşılığı olmayan cümlelerin bulunduğunu bilmeliyiz. Böyle cümlelerin yeniden ele alınarak tasavvufun din bilimleri arasındaki yerinin tespiti gerekir. Çünkü böyle cümlelerle belirsizleşen tasavvuftan hareketle güçlü bir şeriat-hakikat karşıtlığı tesis edilir. Vakıa Ebu Hureyre aldığı bilginin yarısını saklamak zorunda kalmışsa, hakikat bilgisi 'tahammül edilemez' bir bilgi olmalıdır. İnsanlar böyle bir bilgiye sahibini katlederek cevap vereceklerse, şeriat basit bir kurallar manzumesi haline gelerek hakikatten boşalır. Aynı şeyi Hz. Ali'ye ilka edilen 'sır' için düşünebiliriz. Acaba Hz. Peygamber bir sahabesine ötekilerden

farklı ve üstün bir bilgi vermiş, ötekileri bundan sakınmış olabilir mi? Böyle bir peygamber telakkisi 'sıdk' vasfıyla çelişmez mi? Naslarda zikredilenden daha 'sırlı' ne olabilir? Hz. Peygamber'in bazı sahabelerine özel bilgiler verdiğini biliyoruz. Fakat tasavvuf için iddia edilen bu kapsamda değerlendirilemez. Tasavvuf için zikredilen sır, öteki bütün bilinenleri 'kabuk' haline getirebilecek şekilde hakikati temsil eden bir bilgidir. Bu durumda daha başında bizzat Hz. Peygamber devrinde şeriatın içi boşalmış, hakikat gizli ve bilinmez bir alana taşınmış olurdu.

Her halükarda tasavvufun menkıbevi tarihinden ortaya çıkan sorunların pek çok alanda tashih edilmesi ve bu sorunlarla hesaplaşılması gerekir. Biz bu yazıda tasavvufun nasıl ele alınması gerektiği hususunda tasavvufun çeşitli eserlerinde zikredilen bakış açısını zikretmek istiyoruz.

Tasavvuf Ne Değildir: Din İlimlerinden Birisi, Fakat Din Değil!

Tasavvuf hakkında Müslümanlar arasında ciddi görüş ayrılıkları vardır; bu kadar ihtilafın olduğu bir alanda konuşmak ve yazı yazmak çetin bir iştir. Bu durum çağdaş tasavvuf araştırmalarında görünür; hemen bütün tasavvuf yazıları açık veya gizli muhataplara karşı 'savunma' amacı taşıyan yazılar haline gelmiştir. Müslümanların bir kısmı -bilhassa Arap coğrafyasında yaşayanları- için tasavvuf bidatlerin kaynağıdır; dini bozmak üzere farklı kültürlerden ortaya çıkan sızmalardan ibarettir. Bu eleştirinin hiç kuşkusuz haklı tarafları vardır; bizzat tasavvuf eserleri bu tarz 'sızmalara' karşı mücadele vermiş, tasavvufu bidatlerden arındırmak için başından beri dikkatli olmuşlardır. Ancak yine de bütün olarak tasavvufu 'bidat' kaynağı saymak veya onu toptan dışlamak insafla ve gerçeklerle bağdaşmaz. Buna mukabil müslümanların bir kısmı için tasavvuf dinin yegane doğru yorumudur. İslam tasavvufta anlatılan hakikatlerdir ve bu

din genellikle sufilerin eliyle yayılmıştır. Özellikle günümüzde yaşanan çeşitli sorunlar nedeniyle bu yorum daha da öne çıkartılmıştır. Kuşkusuz bu iddianın haklı tarafları vardır; fakat abartılı kısımları doğru kısımlarından fazladır. Günümüzde sağlıklı bir bakış açısıyla tasavvufu bir zemine yerleştirmek zorundayız; tasavvufun sorunları olduğu kadar İslam mirasına katkıları ve hatta evrensel insanlık kültürüne katkılarını dikkate alarak bir çerçeve ortaya koymak zorundayız.

Tasavvuf hiç kuşkusuz bir din ilmidir; en azından hicri ikinci asrın sonlarında yaygınlaşan hareket başta çok istekli olmadığı halde daha sonra birtakım iç ve dış nedenlerle din bilimi haline gelmek zorunda kalmıştı. 'Zorunda kalmıştır' dedik, çünkü ilk başta tasavvuf bu hususta pek gönüllü değildi. Zaten ortalıkta gereğinden fazla 'bilgi' vardı ve bilim adamları çoktu. Burada yapılması gereken şey, yeni bir bilim ihdas etmek ve alimlerin sayısını çoğaltmak değil, bilgi anlayışını değiştirmek olmalıydı. Sufiler de tam olarak bunu yapmak istedi: bilgi anlayışını değiştirmek ve 'alim' tipini baştaki ilk tarife döndürmek istediler. Bu nedenle tasavvuf kendisini bir 'öze dönüş' hareketi olarak gördü. Bu nedenle 'arzulu değildi' dedik; fakat çeşitli nedenlerle böyle zorunluluk ortaya çıktı. Özellikle Haris b. Esed el-Muhasibi, Cüneyd-i Bağdadi ve bu gelenekten doğrudan ve dolaylı etkilenmiş isimler öncülüğünde 'sünni tasavvuf' anlayışı ortaya çıktı. Sünni tasavvuf anlayışı tasavvufu bir din bilimi haline getirmek iddiasıyla gelişmişti. Çağımızda tasavvuftan söz ederken önce şu noktayı akılda tutmak gerekir: hakkında konuştuğumuz şey bir din bilimidir!

'Din bilimi' ne demektir? 'Din bilimi' her şeyden önce bilgi kaynağının naslar olması demektir. Bir şeyin 'din bilimi' sayılabilmesinin olmazsa olmazı budur; bilginin nastan 'istinbat' edilmesi şarttır. Kur'an ve Sünnet'e dayalı olmayan bir din biliminden söz edemeyiz. Bu itibarla 'din bilimi' dediğimizde, Allah ve Peygam-

bere dayanan bir cümleden hareket etmek gerekir. Bu bütün bilimler için geçerli olduğu gibi tasavvuf için de böyledir: tasavvufu tarif ederken henüz tarifin birinci veya ikinci cümlesinde Allah ve Peygamberi zikretmemiz lazımdır. Cüneyd-i Bağdadi tasavvufu tarif ederken 'Bizim ilmimiz Kur'an ve Sünnet ile mukayyettir' demişti. Bir din bilimi böyle tarif edilir; nas ile sınırlı olan bilim! Böyle olunca o zaman o ilimde belirlenmiş mevzudan, ortaya çıkan meselelere kadar her şey bu ilkeye uymak zorundadır. Bunu klasik bilim tasnif anlayışıyla izah edersek şöyle demek gerekir: Tasavvufun bir mevzusu, meseleleri, yöntemi ve maksadı olmalıdır. Bu dört unsurda da nassa bağlı olması gerektiği gibi görüşlerini de naslardan istinbat etmelidir. Peki nedir bir din bilimi olarak tasavvufun mevzusu, meseleleri, yöntemi ve maksadı? Bunların dindeki kaynağı nedir? Meselenin ayrıntısına daha sonra girmekle birlikte burada hemen belirteceğimiz husus şudur: Tasavvufun mevzusu din bilimlerinde belirlenmiş haliyle insanın ahlaki değişimidir; buna 'hal' (değişmek, başkalaşmak, tahavvül) diyebiliriz. Çünkü hal değişmek demektir ve kastedilen insanın ahlaki değişimidir. İnsanın ahlaki olarak gelişebilir-değişebilir bir varlık olduğu tasavvufun genel ilkesidir. Bu ilke 'verili' veya daha önceden ispatlı kabul edilmediği sürece, tasavvuf ilminden söz edemeyiz. Çünkü tasavvuf bu değişimin müspete doğru tedbiri için gerekli yöntemlerin tatbikinden ibarettir. Binaenaleyh ilk kabulümüz budur: insan ahlaklanabilen bir varlıktır ve ahlakta 'değişim (hal)' esastır. Bu yönüyle ahlak anlayışı doğa bilimlerindeki 'değişim-hareket' ilkesiyle ilgilidir; en azından doğa bilimlerindeki kaynağı budur: maddelerde başkalaşma, halden hale girme! Maddelerde böyle ise insan ahlakında da bu değişimi ilke olarak kabul edebiliriz.

Peki bu 'hal' veya 'ahlaklanma'nın meseleleri nelerdir? Bunlar bir 'din bilimi' olarak tasavvufun meselelerini teşkil eden konulardır. Tasavvufun meseleleri mevzunun (hal) alt kısımlarıdır. Ahlakı

doğru bir istikamette ikmal etmek üzere karşılaşılan sorunlar, insan nefsinin zaafları, günahları, erdemsizlikler vb. kısaca ahlaki yetkinleşme yolunda insanın karşılaştığı sorunlar ve bunların çözümleri tasavvufun meselelerini teşkil eder. Bu meyanda söz konusu meseleler 'haller ve makamlar' başlığı altında tasavvuf kitaplarında yer alan bahislerdir. Hiç kuşkusuz bu meseleler de naslardan çıkartılmış hususlardır; din tövbeyi esas sayar, ardından öteki erdemler gelir. Bu erdemler sayesinde insan ahlaki yetkinlik düzeyine ulaşır. Tasavvuf kitapları bu 'meseleleri' ele alırken naslardan hareket eder ve meselelerin delillerini, tariflerini naslardan hareketle ortaya koymaya çalışır. Peki tasavvufun takip edeceği yöntem nedir? Bu yöntem maksada doğru ilerlerken nefsin terbiyesi için kullanılan araç ve gereçlerden ibarettir. Bunlara genel anlamda 'riyazet ve mücahede' adını verebileceğimiz gibi dinin içerisindeki 'nafile ibadetler' yöntemin unsurlarını belirler. Çünkü tasavvufta kullanılan yöntem genellikle nafile ibadetlerden ortaya çıkar; ibadetlerin nitelik ve niceliksel olarak artırılması, zikirler, tespihler, hayır işlerinin artırılması, tefekkür vs. Tasavvufun bu yöntemle varmak istediği maksat nedir? Tasavvufun maksadı bir insanın ahlaki yetkinlik düzeyine ulaşmasıdır; bunun açık bir tarifi vardır ki, o da 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak' diye ifade edilir. Binaenaleyh 'tasavvuf' dediğimizde aklımıza sürekli bu çerçeve gelmelidir.

Tasavvuf çeşitli evrelerden geçerek yeni boyutlar ve yeni anlatım tarzları kazanarak olgunluk evresine ulaşırken de genel yapı değişmemiştir. Biz bu yapıyı Cüneyd-i Bağdadi ve öncesi tasavvufunda görebileceğimiz gibi İbnü'l-Arabi'de de görebiliriz. Değişen, üsluplar, düşüncenin derinleşmesi, bir ifade ve kavramsal çerçeve kazanmasıydı. Her zaman tasavvuf bir 'din bilimi' olarak kaldı.

Cibril Hadisi ve Tasavvuf: Riyakarlık-Kibir ve İhlas Arasında Riyazet Hayatı İman, İslam ve İhsan: Allah'ı Görür Gibi İman Etmek, İslam Olmak ve Tasavvufi Hayat

Bir 'din bilimi' olarak tasavvufa böyle bakmak zorundayız. Aksi halde tasavvufun din bilimi olmasından söz edemeyiz. Tasavvuf din bilimi değilse, onun üzerinde konuşmanın bir anlamı kalmazdı; böyle bir durumda ondan 'dine rağmen' bir şey olarak konuşmak mümkün olabilirdi ki, bu da gerçeklerle bağdaşmaz. Tasavvuf metinlerine bakılınca, onun 'din bilimi' olduğunu beyan eden ve bu görüşü temellendiren delillerden birisi 'Cibril hadisi' olarak bilinen hadistir. Söz konusu hadiste islam'ın, imanın ve ihsanın ilkeleri belirlenirken en sonunda da 'din budur' denilir. Başka bir anlatımla Cibril hadisi bir bütün olarak dini ana kısımlarıyla birlikte tespit eden bir hadis olarak kabul edilmiştir. Zaman içinde bu hadisten hareketle tasavvuf, fıkıh ve kelamdan müteşekkil din bilimlerinin irtibatı ve alanları tespit edilmiş, hadis bir bilim tasnifi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Şimdi hadise bakarak tasavvufun 'din bilimi' olma hüviyeti üzerinde biraz daha duralım:

Hz. Ömer şöyle der: 'Bir gün Hz. Peygamber'in huzurunda otururken bir adam çıkageldi. Adamın üzerinde yolculuk izi yoktu, lakin içimizden kimse tanımıyordu onu. Peygamberimizin yanına oturdu. Dizlerini dizlerine dayadı, ellerini dizlerinin üzerine koydu ve sormaya başladı.' Buraya kadar olan sözlerden dikkat çekici kısım, kimsenin tanımadığı birisinin üzerinde yolculuk eserinin bulunmayışıdır. Muhtemelen sahabe Hz. Peygamber'den bir açıklama beklemek umuduyla zihinlerinde oluşan soruları ertelemişti; yoksa bu durum normal değildi ve herkes gibi sahabe de böyle birinin çıkagelmesinden hayrete düşmüş olmalıdır. Ravi şöyle devam ediyor: 'Sonra sormaya başladı: 'İman nedir, ey Allah'ın peygamberi?' Hz. Peygamber

buyurdu ki: 'İman Allaha, Peygambere, kitaplara, ahiret gününe, meleklere, kadere -hayır ve şerriyle birlikte- ve ahiret gününe iman etmendir.' Hz. Peygamber bu cevabı verince, soruyu soran kişi 'doğru söyledin' dedi ve Hz. Peygamber'i tasdik etti. Sahabe şöyle diyor: 'Biz şaşırdık: hem soruyor hem tasdik ediyor.' Sonra devam etti ve 'İslam nedir' diye sordu. Hz. Peygamber şöyle dedi: 'İslam Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in onun peygamberi olduğuna şahitlik etmen, namaz kılman, oruç tutman, zekat vermen, gücü olanlar için de hacca gitmendir.' Sonra başka hususları sordu. Burada dikkatimizi çeken bir hususa işaret etmek gerekir: Müslümanların din anlayışları içinde bu hadis bu kadarla tamamlanmış gibidir. Başka bir anlatımla müslümanların din anlayışı ve din üzerindeki tartışmaları iman-islam irtibatı üzerine kuruludur. Böyle sahih ve meşhur bir hadisin varlığına rağmen, herkes bu iki meseleyi düşünür, dini bunların ilkeleri ile bu ikisinin irtibatı şeklinde düşünür. İman akidedir, islam ise akideden sonra gelen ameller, davranışlardır. Öyle görünüyor ki, müslümanların hayatındaki ciddi sorulardan birisi hadiste zikredilen üçüncü unsurun kurucu bir öğe olarak hatırlanmamasından kaynaklanan 'ihsan' meselesidir.

İhsan kelimesi naslarda sıkça zikredilen bir kelimedir; anlamı ise iyilik, iyi olmak, güzellik, güzel davranış yapmak gibi yakın anlamlı kelimelerdir. 'Allah ihsan sahiplerini sever.' 'Allah adaleti ve ihsanı emreder.' Böyle ayetler çoktur. Acaba ihsan iyilik yapmakla mı sınırlıdır? Veya dinde iyilik yapmak ne demektir? Bunun üzerinde duracağız, ancak şimdi tekrar hadise dönelim:

Ravi diyor ki: Gelen kişi Hz. Peygamber'e 'İhsan nedir?' diye sordu. Hz. Peygamber şöyle dedi: 'Allah'a O'nu görürcesine ibadet etmendir.' Bu ifade çok önemlidir: O'nu görürcesine! Demek ki, ihsan öncelikle Allah ve insan ilişkisiyle ilgili bir anlama sahiptir. İnsanın Allah ile ilişkisinde ihsan derecesi, O'nu görürcesine ibadet etmesidir. Burada dikkat çeken birinci husus şudur: İhsan,

iman ve islam (Müslümanlık dememiz lazım) gibi belirli şartlara sahip müstakil bir alan değildir; imanın şartları var, islamın gerekleri bellidir. Fakat ihsan için böyle bir alan veya durum söz konusu değildir. İhsan bir keyfiyet meselesi olarak tarif edilmiş, müslümanların hayatlarını düzenleyen ve ona maksat çizen bir ilke olarak yorumlanmıştır. Başka bir anlatımla, mümin ve müslüman olmanın şartları belliyken ihsan sahibi olmak mümin ve müslüman olmanın yanında yeni bir şey değildir. Tam aksine bu Müslümanlık ve mümin olmanın keyfiyeti ve derecesiyle ilgili bir durumdur. Bu durumda ihsan meselesi üzerinde durmamız, Müslümanlık anlayışının tahlil ve muhasebe edilmesiyle ilgili ve sınırlıdır. Bir insan iman edince ve hatta imanın gereği olarak islamın gereklerini yerine getirince, işi tamam olur mu? Hadise göre tamamlanmış olmaz; daha doğrusu Müslüman olmak veya mümin olmak, uzun bir yol yürümenin ilk şartı olarak zikredilir. Yapılması gereken ise Müslümanlığın 'Allah'ı görür gibi' denilen bir seviyeye ulaştırılmasıdır. Bu durumda ihsan Müslümanlığın maksadını temsil eden 'kurucu unsur' haline gelerek herkesi ilgilendiren bir ehemmiyet kazanır. Meseleyi daha belirgin hale getirmek üzere şöyle sormak gerekir: Acaba Müslümanlık içinde aynı şeye iman ederken ve hatta aynı gerekleri yerine getirirken derecelenme nasıl gerçekleşir? Derecelenmeden söz edebilmemiz mümin ve müslüman olmanın niteliğinden söz etmek demektir. Bu husus gerçekte İslam düşüncesinde 'imanda artış olur mu, olmaz mı' şeklinde daha önce tartışılmış bir konunun uzantısıdır. Müslümanlar imana dair pek çok meseleyi tartışırken bunu da tartışmış, imanın bir insanın hayatındaki yerini anlamak istemişlerdir. Meselenin birinci kısmı iman ve islam ilişkisi şeklinde tartışılmıştı. Ana sorun şuydu: Acaba bir insan iman ettiğinde, bunun zorunlu bir gereği olarak Müslümanlığın gereklerini yerine getirecek midir? Bir insan Müslümanlığın gereklerini yerine getirmemişse, acaba 'mümin' adını koruyabilir mi? Tartışma ilk önce Hariciler tarafından ortaya atıldı. Hariciler Hz. Ali ve

Muaviye arasında ortaya çıkan savaşlardan itibaren bu sorunu müslümanların gündemine taşıdı ve 'müslüman kimdir?', iman nedir ve günahla ilişkisi nedir gibi soruları 'kabaca' dile getirdiler. Henüz meselenin kavramsal bir incelik kazanmamış olması durumu değiştirmez: uzun yıllar müslümanların en önemli meselesi olan bir konu en basit anlatımıyla bu kadar sert ve belirgin bir dille söylenmiş, büyük günah işleyenlerin tövbe ederek yeniden Müslüman olmaları gerektiği savunulmuştu. Onlar büyük günah işleyenlerin durumunu ele alarak imanın ameli istilzam edeceğini düşünmekle işi çok çetin bir noktadan başlatmış oldular. İman ve islam ilişkisinde en katı tavır budur: iman ve islam aynı şeydir veya islam imanın parçasıdır. Zaman içinde İslam'daki en akılcı hareket olarak gelişen Mutezile mezhebi ise daha belirsiz bir teori ileri sürse bile Hariciler kadar katı ve 'kaba' davranmadı. Onlar için büyük günah sahipleri ne cennetlik ne de cehennemliktir. Bu görüş Mutezile'nin genel dinî düşünceleri arasında en belirsiz olanıdır. Onlar böyle bir insanın 'iki menzil arasında bir yere' gideceğini söyleyerek işi belirsizliğe havale ettiler. Fakat yine de onların düşüncesi daha sonra Sünniliğin düşüncesinin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Ehl-i sünnet bu noktada islam ile imanı ayrı ele alarak Müslümanlığın sınırlarını olabildiğince genişletti. Başka bir anlatımla sosyolojik olarak Müslümanlığın sınırlarının genişlemesi Ehl-i sünnet sayesinde olmuştur. Ehl-i sünnet iman ile islamı ayrıştırırken müslümanların hayatında bir zaafın oluşmasına yol açtı. Çünkü islam (yani ibadet ve amel hayatı) imanın bir parçası değilse, bu durumda imanın dönüştürücü olmasından söz etmek zordur. İman insanları günahlardan uzaklaştırsa pek iyi olurdu; fakat böyle olmadığında imanın 'yokluğundan' değil, olsa olsa 'zaaf' halinden söz edebiliriz. Bu durum imanın sınırlarını -müminlerin- genişletirken hiç kuşkusuz imandaki ve islamdaki dereceyi düşüren bir tavır oldu. Ehl-i sünnet burada tutarlı bir teoriden hareket etmişti. Başka bir anlatımla imanın insanın elinde olmadığını, onun bir ilahi

ihsandan ibaret olduğunu kabul etmiş olmakla iman ile ihsanın arasında epistemolojik bir ayrım öngördü. İman Allah'ın ihsanıdır ve insan kendi iradesiyle iman edemez. Bu durumda iman etmek elimizde değilse, islam ile iman arasında parça-bütün ilişkisi kurmak mantıklı değildir. Bu noktada Ehl-i sünnet'ten daha ileri görüş Mürcie'nin görüşüdür. Mürcie iman ile İslam arasındaki ayrımı bütünüyle kopartarak mümin olmanın sınırlarını en ileri seviyeye taşıdı. Doğrusu Mürcie'nin görüşü günümüzde 'kültürel Müslümanlık' diye tabir edebileceğimiz bir kavramla karşılanabilir; Mürcie üzerinde Müslümanlığın izlerini kültürel olarak koruyabilen insanların Müslüman olacağını kabul ederek müminlerin sınırlarını en ileri seviyeye taşıdı.

Bununla birlikte Ehl-i sünnet imanda şiddet ve zaaf meselesini ele alarak 'Cibril' hadisinde görebileceğimiz bazı unsurları düşüncelerine taşımıştır. İmanın gücünden söz etmek hiç kuşkusuz müminler arasında derecelenmeden söz etmek demektir: sahabe nesli ile öteki nesiller arasındaki fark bu şekilde tebarüz ederken müminler arasındaki veliler, salih insanlar da aynı şeylere iman edenlerden böyle ayrılır: imanın gücü! Ancak yine de genel ilke iman ve islam arasındaki ayrım üzerine kurulu olduğu için ikinci teori ilki kadar güçlü hale gelmemiştir. Şimdi tekrar hadise dönebiliriz: Hadiste 'ihsan' tarif edilirken ibadetin keyfiyetinden söz edilmiştir. Demek ki, imanın unsurlarını veya İslam'ın şartlarını ne zaman 'en iyi derecede yapmış oluruz?' sorusunu bu hadisten 'istinbat' edeceğiz. Başka bir hadiste Hz. Peygamber 'hayvanı boğazlarken bıçağın bilenmesini' ihsan saymıştır. Buna başka örnekler de verilebilir. Bu durumda ibadet kavramı da genişleyerek müslümanların hayatı için yüksek bir ölçü ve keyfiyet aramak, ihsan kapsamı altına girer. Her halükarda Hz. Peygamber'in müslümanların hayatı için bir ölçüt koyduğunu söylemeliyiz. Tasavvuf tam bu noktada ortaya çıkar ve müslümanların hayatında 'ihsan' derecesine ulaşmanın araç

ve yöntemlerinin ne olacağını tespite çalışır. Tasavvufun 'din bilimi' olmasını buradan hareketle izah edebiliriz: Tasavvuf bir müslümanın hayatında 'ihsan' derecesine ulaşmasını mümkün kılacak terbiye ve eğitimle ilgili disiplindir.

Peki bu nasıl mümkün olacaktır? Hz. Peygamber'in hadisine tekrar dönmeliyiz: 'Allah'ı görür gibi.' Allah'a ibadet ederken 'O'nu görür gibi' olmak, kesinliği anlatan bir ifadedir. Bu kesinlik Allah hakkındaki bilgimizle ilgilidir ve bu kesinliğin amelimizi tashih edeceğini ve en iyi hale getireceğini beyan eder. Başka bir anlatımla 'görürcesine' derecesi imanla ilgili bir derecedir. Müminler hayatlarında 'gaybe iman' kavramını sıkça duyarlar. Bu itibarla iman görmeden iman etmektir ve hatta görülemeyecek olana imandır: O'nun varlığına, fakat kendisinden farklılığıyla birlikte (muhalefetün li'l-havadis)! Öteden beri tartışılan hususlardan birisi şudur: Acaba iman bir bilgi midir, zan mıdır? İmanın taklit olması en azından taklit ile başlaması onun bilgi yönünü tezyif eder. Bu nedenle iman ve bilgi meselesi sıkça tartışılmıştır. 'İnanmak' ne demektir? Sorunun cevabı çetindir, çünkü en azından bu hususta birbirinden farklı ve çelişik görüşler vardır. Bilgi ile imanı ayırt eden unsurlar daha açık bir şekilde ortaya konulabilir. Bilgi dayanağı insanın kendisinde olan bir şeydir; akıl veya duyular gibi! Bilginin yanlış veya doğru olması ikinci bir mesele olmakla birlikte, bir şeyi bilmek, insanın kendisinin karar vereceği bir durumdur. Bu nedenle bilgi 'insandaki kesinlik' olarak tarif edilir. İman ise öyle değildir. İman bir habere inanmakla ilgilidir; haberi birisi getirmiştir ve bize bir şeyi 'ihbar' etmiş, biz de onun sözüne 'inandık' veya 'inanmadık.' Burada iman etmenin hidayet meselesi olup olmaması ayrı bir meseledir; şimdilik üzerinde durmamız gereken şey, imanın kaynağının insanın kendisi olmadığıdır. O halde iman ile bilgiyi ayrıştıran en önemli husus, burasıdır: imandaki bilgi iman edenin kendisinden ortaya çıkmaz, birisinin haber vermesiyle gerçekleşir. Haber veren kişi peygam-

berdir. Mümin insan peygamberin verdiği habere göre iman eder ve bu nedenle imanı 'gayb', yani görünmeyene inanmaktır. İmanın peygamberi taklit olması bu demektir. Daha sonra Müslümanlar taklitten tahkike intikal etmekten söz etseler bile, imanın esas yönü taklittir ve bu yönüyle iman hiçbir zaman bilgiyle aynı çerçevede değerlendirilemez. Kur'an-ı Kerim'de gaybe iman etmekten sıkça söz edilir, gaybe iman edenler övülür, onlara yönelik Allah'ın ihsanları tadat edilir. Ancak iman her zaman ve herkes için 'gaybe iman' olarak mı kalır, yoksa bu imanda bir değişim olur mu? Bu mesele imanın bilgiye dönüşmesi sorunudur ve Müslümanlar bu bahis üzerinde de önemle durmuşlardır; en azından sorun taklidin tahkike dönüşme ihtimalidir. Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, insanın peşinde olduğu şey, 'görmek'tir. İnsan hakikate ulaşmak, onu bilmek, hatta görmek ister. Bunun için hangi kavramı kullanırsak kullanalım, insanı tatmin edecek şey, gücü ölçüsünce hakikate 'yaklaşmaktır.' Bu yakınlığı anlatan en uygun kelime ise o şeyi görmektir; her yanıyla ve cihetiyle görebilmek! İdrak da tam budur. Bu durumda insan gaybe iman şeklinde başlayan imanını 'görmek' ile taçlandırmak isteyecektir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ı görmekle ilgili talepler zikredilir; mesela Hz. Musa'nın kavmi 'Allah'ı bize göster' diye peygamberlerinden talepte bulunur. Hz. İbrahim Allah'tan ölüleri nasıl ihya edeceğini kendisine göstermesini ister. Benzer talepler Kur'an'da zikredilir. Daha önemli bir mesele ise bizzat Hz. Musa'nın Allah'a 'Rabbim bana kendini göster, seni göreyim' diye niyazda bulunmasıdır. Bunların yanı sıra duymak-konuşmak da zikredilen hususlar arasındadır. Hz. Musa ile Allah'ın konuştuğu naslarda zikredilir; Musa kelimullah, yani Allah ile konuşan-Allah'ın konuştuğu kimsedir. Her halükarda 'gaybe' iman gaybte bulunan bir Allah'a iman etmek demek değildir. Çünkü Allah insana şahdamarından daha yakındır ve bu nedenle gaybe iman insan için olan bir durumdur. Hz. Musa'nın kavminin 'bize rabbini göster' demiş olmasını bir insanlık durumu ve insanın ezeli bir talebi olarak

kabul etmek gerekir. Çünkü insan hakikati temaşa etmek ister ve arayışı ancak böyle bir durumda gayesine varır. Bu yönüyle dinin insanın bu talebine nasıl baktığını düşünmemiz lazımdır. Acaba din insanın bu kesinlik arayışını meşru bulur mu? Yoksa onu bir zaaf ve hata olarak mı kabul eder? Öyle görünüyor ki dinî metinlerde talep ile imkan arasında bir tezat zikredilir: insan Allah'ı görmek isteyebilir veya mutlak hakikati temaşa etmek isteyebilir fakat bunun yeryüzünde -bedenli bir varlık olarak- mümkün olmayacağı söylenir. Buna mukabil cennette Allah'ı görmenin mümkün olacağını Ehl-i sünnet mezhebi kabul etmiştir. İnsanın mutlak hakikati görme talebi ancak yeryüzünden sonra gerçekleşecektir ve bu nedenle cennet rüyetullah (Allah'ı görmek) ile mana kazanan bir yerdir. Müminler için cennet mutlak hakikat demek olan Allah'ı temaşa etme yeridir.

İslam insanın hakikati 'görme' talebini imkansız saysa bile, buna en yakın hallerden söz ederek, insanın talebini en azından mazur görmüş, ona bir çare sunmuştur. Bunu pratik bir yaklaşım olarak kabul edebiliriz: mutlak hakikati görmese bile, en yakın dereceye ulaşabilmek! Vakıa insan ancak görerek tatmin olacaktır -daha doğrusu görmekle talebi yeni bir noktaya evrilecektir. Bunun için Cibril hadisinde zikredilen ifadeyi 'görmeye en yakın' durum olarak veya durumlardan birisi kabul edebiliriz; nedir bu? 'Görürcesine olmak.' Bir insanın bedenli varlık olarak ulaşabileceği nihai durum budur: görür gibi olmak! İnsan böyle bir iman derecesine ulaştığında amellerini ve ahlakını sahih yapabilecek bir sebep ortaya çıkacaktır. Çünkü imanın ameli dönüştürücü olabilmesi beklenir; amele etki etmemiş olmak imanın zaaf-güç derecesiyle ilgili bir durumdur. Bu nedenle ihsan kavramı imanın gücüyle ilgili bir mesele olarak kabul edilebilir. Böyle bir dereceye ulaşan insan Ehl-i sünnet kelamcılarının kabul ettiği üzere 'güçlü iman' derecesine ulaşmış olur. Bunun anlamı yakîn, yani kesinliktir ve bu kesinlik ölçüsünde insan taklitten tahkike fakat yine

de taklit içinde tahkike ulaşır; çünkü peygambere ittiba devam edecektir. Güçlü iman ise insanı amellerini ve ibadetlerini 'en iyi şekilde' (ihsan üzere) yapmasını sağlayacaktır.

İslam insanın bu talebini en azından yeryüzünde gerçekleşecek bir talep olarak kabul etmemiştir dedik; en azından hakim görüş budur. Bununla birlikte peygamberlerde -özellikle Hz. Peygamber'de- insanlığın bu talebi gerçekleşmiş midir, gerçekleşmemiş midir; bu hususta görüşler vardır. Müslümanların bir kısmı Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı -keyfiyeti bilinmez bir halde- görmüş olduğunu kabul eder: konuşmak mümkün ise görmek de mümkün olabilir! Bununla birlikte ahiret hayatında Allah'ın görüleceği kabul edilir. Dünya hayatında üzerinde durulan ise 'görmek' haline en yakın derecede kesinlik (yakîn) haline ulaşmaktır. Bu da hadiste 'görür gibi olmak' diye ifade edilmiştir. O halde imanın insanı ulaştırabileceği en kesin derece 'görür gibi olmak' derecesidir. Bunu destekleyen ikinci ifade ise 'Allah'ın insanı gördüğüne iman etmektir.' Bu durumda Allah'ın görüyor olması insanda görür gibi olma halini pekiştirecek, amellerde ve ibadetlerde güçlü bir saik olarak varlığını koruyacaktır.

Sufiler tasavvufu insanı bu maksada götürecek araç ve gereçlerle insanı terbiye eden bir disiplin olarak görmüştür. Çünkü insanın böyle bir dereceye ulaşabilmesinin önünde ciddi engeller vardır. Bu sebepleri bizzat 'görmek' kelimesinin farklı türevlerinden çıkartabiliriz; daha doğrusu tasavvuf bu sebepleri 'görmek' kelimesinin farklı türlerinden çıkartır. İnsanda Allah'ı görmekle ilgili bulunan talebin karşılığı amellerindeki niyettir. Başka bir anlatımla ihsan önce niyetle ilgili bir durumdur; ihlası ihsan ile özdeş kabul etmemiz mümkündür. İnsan amellerini Allah için yapmak zorundadır ve bu niyet sağlam olduğu ölçüde insan sahih niyet kazanır. Acaba insanın yegane gayesi Allah'ı görmek midir? Daha doğru bir anlatımla insanın 'hakikate erme ve onu görme' talebi yegane talebi midir? Böyle olsaydı, insanın niyetinde bir sorun or-

taya çıkmazdı. Tasavvuf insanın Allah'ı görürcesine ibadet etmesi meselesini ihlas ve niyet meselesi olarak ele alır. İnsan niyetini bozan unsurlar, onun Allah'a O'nu görürcesine ibadet etmesini engelleyen unsurlardır. Bu itibarla tasavvufun müslümanlara kazandırmak istediği en önemli husus, 'niyetin tashihi' olarak ifade edilebilir. Bu anlamda tasavvuf niyetin tashihi için gerekli olan terbiye üzerine kurulu iken aynı zamanda tasavvufu 'niyet tashih çabası' olarak tarif edebiliriz. Tasavvuftaki bütün bahisler niyetle ilişkilendirilebilir ve her mesele niyete irca edilebilir. Peki insanın niyetini bozan nedir? Başka bir anlatımla insanın Allah'a O'nu görürcesine ibadet etmesini engelleyen nedir?

Bu sorunun cevabını geniş bir çerçevede bulabiliriz: Her şeyden önce insanın yeryüzündeki bütün fiillerinde temel maksadının 'var olmak arzusu', buna bağlı olarak da 'varlığını muhafaza etmek' olduğunu bilmeliyiz. Sufiler insanın bu durumunu onun varlık sevgisi olarak kabul etmişlerdir. İnsan her ne yaparsa yapsın bu saikle hareket edecektir; öteki bütün saikler ise ikincil saiklerdir ve bu ana saik ile irtibatlı oldukları ölçüde insanda müessir olurlar. İnsan için esas maksat varlığını muhafaza etmek ve kendi varlığını ortaya çıkartmaktır. Peki o zaman sorun nerededir? Veya bunun ihsan ile irtibatı nedir?

Ruzbihan Bakli ünlü eseri Meşrebü'l-ervah'ta insanın yaratılışından söz ederken var olmanın insan ruhuna kazandırdığı büyük heyecana dikkat çeker. Var olmak insanın en büyük hazzıdır. Var olma hazzı öyle bir coşkuya yol açmıştır ki, Ruzbihan'ın anlatımıyla, insan arşa yerleşmek istemiştir. Büyük sufinin şiirsel bir üslupla anlattığı bu hadiseye göre Allah celaliyle insana tecelli edip de Arş'ın kendisinin olduğunu izhar edince, insan ürker ve yerine çekilir. Fakat bu arzu insandan gitmez: varlığına olan büyük aşkı! Meselenin ayrıntısı konumuzla ilgili değildir, dikkat çekmek istediğimiz husus insandaki varlık sevdasının onun bütün davranışlarını etkilediğidir. İnsan her ne yaparsa

yapsın, bu saik ile hareket edecektir. Üstelik bu durum her bir insanda sari ve hakim bir duygudur; görünümleri farklı olsa bile, insanlar arasında varlık sevdasında farklılık yoktur. İnsan eylemleriyle kendi varlığını korumak ister, kendini göstermek, varlığını sürekli hale getirmek ister. Din en azından bu noktaya kadar insanın talebini anlayışla karşılar ve bu konuda insana bir suç yüklemez. Mesele bundan sonra başlar: İnsan kendi varlığını nasıl gösterecek ve hangi araç ve gereçleri kullanacaktır? Kendi varlığını göstermek isteyen hemcinsleriyle ilişkisi nasıl olacaktır? Kendi varlığını korumak isteyen başka insanlarla ve varlıklarla irtibatı nasıl olacaktır? İnsan kendi varlığını 'asıl' sayarak bütün öteki varlıklardan kendini üstün saymaya başladığında, din bunu hatalı ve batıl bir davranış sayarak müdahale eder. Çünkü insanın kendini asıl sayması ve öteki varlıklardan üstün görmesi hakikate aykırıdır ve bir 'akıl tutulmasıdır.' İslam bunu kibir sayarak, insanı var kılan bir şey değil, varlığını engelleyen ve onu yok eden bir davranış kabul eder. İhsan hadisinin en önemli yönü burada ortaya çıkar: insanın kendisini başka varlıklara göstermek ve onların beğenisini almak yerine, Allah'a ibadet etmesi, O'nun beğenisini kazanmasıyla gerçek bir insan haline gelmesi! Bu durumda ihsandan söz etmek, öncelikle insanın kendini başka varlıklara göstermesinden ve onların görmesi maksadıyla işlerini yapmasından uzaklaşmasından söz etmek demektir. İnsanın kendisini hemcinslerine gösterme arzusu 'riyakarlık' olarak ifade edilir. Riyakarlık ile ihsanı anlatmak için kullanılan 'Allah'ı görür gibi olmak' ifadesi aynı kelimeden gelir: rüyet (görmek, göstermek)! Bu durumda soru şudur: İnsan kendini kime gösterecektir veya kimi görerek işlerini yapacaktır? İslam insanın kendisini hemcinsi gibi birisine göstererek yaşamasını anlamsız bulurken aynı zamanda bir tür şirk olarak kabul eder. Öyle bir şirk ki, neticede insana sadece boş umutlar veren bir şirk! Buna mukabil insanın yapması gereken şey, Allah'a yönelerek niyetini tashih etmesi ve O'nu görürcesine ibadet etmesidir. Peki insan niçin hemcin-

sine kendini göstermek ister? Bunun sebebi hiç kuşkusuz 'gaybe iman' ile varlığını koruyabilecek ölçüde itminan bulamamasıdır. Bu durumda insanın imandaki zaafı insanlara yönelmekle telafi edilmek istenir. Riyakarlık bu iman zaafından ortaya çıkar.

İhsan Allah'a iman ederken bir derece belirler: O'nu görürcesine kendisine iman etmek! Bazı müslümanların hayatından buna dair sözler aktarılmıştır. Allah'a imanlarından söz ederken ihsan hadisinde sözü edilen kesinlik derecesine ulaştıklarından söz ederler. Bu durumda ortadan kalkan şey, riyakarlıktır. Çünkü artık insan varlığını koruyacak şeyin Allah olduğundan tam olarak emindir ve O'na bağlanmakla başka her şeyle irtibatı zayıflar; gerçi tasavvuf bu irtibatın sonra bu kez Allah'tan dolayı sahih bir şekilde kurulacağını söyleyecektir, fakat ilk merhale 'batıl' irtibatın kopmasıdır.

Tasavvuf riyakarlığı-kibri gerçek bir insan olmanın sebebi sayılan dindarlığın en önemli sorunu olarak görür; bu itibarla tasavvuf, baştan sona riyakarlığın ortadan kaldırılmasını sağlayacak yöntemlerle doludur. Tasavvuf önce riyakarlığa sebep olan 'dünya sevgisini' azaltmak üzere zahitlik şeklinde tecelli eder. Zahitlik veya züht dünyeviliği değersiz görmek demektir. Züht insana dünyeviliği değersizleştirir, makam sevgisini ve insanların beğenisi için iş yapmayı onun gözünde önemsiz hale getirir. Bu durumda Allah'a yönelerek 'O'nu görmek üzere' ibadet edecektir. Tasavvuf bu amaçla değersiz elbiseler giymek, değersiz besinlerle beslenmek, makam ve mevkiden uzaklaşarak 'itibarı' yitirmek ister. İnsanın hakiki itibarı cemiyette değil, takvada olmalıdır. Buna bağlı olarak üzerinde durmamız gereken en önemli hususlardan birisi melamet (kınamaktan çekinmemek) ve tasavvuf ilişkisidir. Melamet insanların beğeni ve eleştirilerini bir ölçü olarak kabul etmeden Allah için yaşamak ve Allah'ın beğenisi-rızasını tek ölçüt saymak demektir. Bu itibarla Melamilik Peygamberlerin Allah'a yönelerek insanlarla girdikleri büyük mücadelenin ruhu

kabul edilmiş, Hz. İbrahim, Hz. Musa gibi 'insanlar ne der' yerine 'Allah'ın rızasını' esas gaye olarak öğreten peygamberler Melamiliğin önderleri kabul edilmiştir. Öte yandan Melamilik makamının sahibi de Hz. Peygamber kabul edilir. Bunun sebebi kendi işini kendisinin yapması, kimseye yük olmamasıdır. Sufiler 'kendi işini kendisi yapmak' ile insanların beğenisine mahkum kalmak arasında bir çelişki kurarak melamiliği böyle açıklamışlardır: kimseye muhtaç olmamak, sadece Allah'a yönelmek! Bu yönüyle tasavvuf insana başkasına muhtaç olmamayı öğreterek hürriyeti fakr-ilellah, yani Allah'a muhtaçlıkta görmüştür. Paradoksal bir şekilde fakr-ilellah'ı ise istiğna billah, yani Allah'tan kaynaklanan zenginlik sayarak hürriyetin tarifi kabul etmiştir. Müminler için hürriyet istiğna ile eş anlamlı bir kelimedir. Melamilik bu amaçla başından sonuna kadar 'ihlas' arayışı demektir; çünkü riyakarlık ve insanların beğenisini kazanma arzusu insandaki en köklü duygudur. Bir insan günlük işlerde bu beğeniyle hareket edebileceği gibi ibadetlerini de bu amaçla yerine getirebilir. Bu ise ihlasın ortadan kalkmasıdır; ihlas ise ihsan idi.

Melamet tasavvufun belirli bir form kazanmaya yüz tutuğu dönemde tam anlamıyla sufi-tasavvuf eleştirisi olarak gelişen hareketin adıdır. Bu itibarla tasavvuf ilk yayılış evresinde nasıl bir 'eleştirel' söylem ile yayıldı ise melamet de bu kez sufilere ve 'kılık kıyafetleriyle' (ehl-i) zahir hale gelmiş sufilere karşı aynı eleştirel tavırla ortaya çıkmış harekettir. Tasavvuf ilk yayılış evresinde çok gerçekçi ve ciddi eleştirilerle İslam cemaatini sarsmış, onlara dünyevilik ile dindarlık arasındaki çelişkileri gösterdiği kadar aynı zamanda dindarlığın bir tür dünyeviliğe nasıl dönüştüğünü de göstermişti. Bu anlamda yeni İslam cemaatinin bilgi anlayışından, toplumsal yapısına kadar her şey 'sünnet' istikametinden uzaklaşarak dünyevileşme temayülüne girmişti. Bilim bir statü elde etmek üzere yapılır olmuş, insanlar bütün dikkatlerini toplumsal statüye yönlendirmiş, üstünlük

dünyadaki konumla özdeşleştirilmiş, ahiret hayatı, yeryüzündeki hayatın arzularıyla perdelenmişti. Sufiler güçlü bir 'ölüm' ve ahiret vurgusuyla bu dünyevileşen dindarlığı eleştirmiş, mal ve zenginliği değersizleştirmiş, makam sevgisini, bunu gerekli kılan toplumsallaşmayı dindarlığın önünde engel saymıştı. Bu yönüyle tasavvuf tam anlamıyla bir 'yapı-bozucu' unsur olarak ortaya çıkmış, Müslümanlara sünneti hatırlatmak istemişti. Hiç kuşkusuz bu eleştirel söyleme başka sızmalar da olmuş, bu sızmalar işin 'sünnet' ile irtibatını kopartarak başka mecralara kaymasına yol açmıştı. Fakat özünde tasavvuf söylediğimiz üzere hareket etmişti: yeni hayata karşı sünnetin savunulması! Bu noktada sünnet kadim geleneği temsil ederken yeni hayat ve dünyevileşme temayülü ise 'bidat' olarak kabul ediliyordu. Zaman içinde tasavvuf bu eleştiriyle başka bir statünün sahibi haline gelecekti: dünyeviliği küçümseme statüsü! Bu büyük bir paradokstur: dünya için çalışarak dünyevileşmek ile dünyayı küçümseyerek 'dünyevileşmek.' İnsanlar hayat için mücadele ederken ahireti unuturken dünyayı küçümseyen bunun için çalışmayan, evlenmeyen, dilenci gibi yaşayan insanlara hürmet etmeye başlamış, onlara yardım etmiş, onların 'duasını almak' için gayret göstermişlerdi. Böylelikle tasavvuf başladığından tamamen farklı bir noktaya doğru yönelmeye başlamıştı. Sufiler bunun farkına varmış, daha önce dünyeviliği reddetmek üzere giydikleri elbiseleri bu kez gizlenmek için çıkartmaya başlamış, tasavvufun her türlü görünümünü reddetmeye başlamışlardı. Öyle ki şöyle bir deyim tasavvuf cemaatlerinde yayılmıştı: 'Önceden tasavvufun adı yoktu fakat kendisi vardı, şimdi ise adı geldi kendisi kayboldu.' Böyle bir eleştiri bir bilimin kendisine yönelik en güçlü eleştirisidir: bilim kendisini ismiyle birlikte yok olmakla eleştiriyor! Sufiler müritlerini dilencilik yapmamak için ikaz ediyor, insanlardan beklenti içinde olmamak hususunda terbiye ediyor, insanların hayatından uzak tutmaya çalışıyordu. Bütün bunlar ise tasavvufun ilk hareket noktası olan 'ihlas' için

yapılıyordu. Tasavvufun bu yeni eleştirel sürecinin isimlerinden birisi melamet idi. Melamet yani insanların beğeni-eleştirisini ciddiye almadan sadece Allah rızası için iş yapmak ülküsü!

Binaenaleyh melamet tasavvufu başladığı noktaya döndürmek amacı taşımıştır: bilinmemek, tanınmamak, itibara değer vermemek. Bunun için bazen dine aykırı davranışlarla bile görünmeyi bir metot olarak kabul etmiştir. Çünkü mesele insanların gözünde değersizleşmek, daha doğrusu beğeni için iş yapmamaktır. Melamiliğin en önemli ilkesi ihlastır. İhlas ise bir mümin için ulaşılması en güç şeydir. Melamilik bütün dikkatini ihlasa vermiş, insan için iç ve dış riyakarlık olarak belirlediği 'nefsin afetlerini' hakiki bir hayatın en temel sorunu görmüştür. Dış riyakarlık insanın itibar için veya övgü almak maksadıyla bir iş yapması demek iken bunun insan içindeki karşılığı kibirdir. Kibir de insanın kendini beğenmesi ve başka insanlardan üstün tutmasıdır. Muhasibi daha sonra gelecek ve kibrin bir akıl hastalığı olduğunu savunacaktı. İnsan kibirli olunca sadece günahkar olmaz, aynı zamanda 'ahmak olur.' Çünkü kibir akılda eksiklik olmadan ortaya çıkmaz; bütün zaaflarıyla birlikte insan kendini nasıl üstün bir varlık sayacak? Melamilik insanın hem kibrini hem de riyakarlığını -ki bunlar birbirini istilzam eden iki şeydir- yenebilmek için tam bir gizlenme yöntemini benimsemiştir. İnsan her şeyini ve iyi niteliğini gizleyerek Allah'a yönelmelidir; kimse onun hallerine muttali olmayacaktır! Bu itibarla Melamilik -daha önce tasavvufun yaptığı üzere- kibir ve riyakarlık karşısında insanın hürriyet mücadelesinin adıdır. Bu bir savaştır ve bu savaşın 'sulhu yoktur.' Sufi taifenin efendisi ve imamı kabul edilen Cüneyd-i Bağdadi tasavvufu böyle tarif ederken işin güçlüğüne dikkatimizi çekmiştir. Melamilik veya tasavvuf yolda bitebilecek bir şey değildir: o sulhu olmayan bir savaş ise bu savaş üzerinden paye kazanmak da imkansızdır. Muhasibi insanın dikkatini Allah'a vermesinden söz ederken şöyle der: 'İnsanın dikkatini

Allah'a vermesinin alameti (insanlardan beklentisini keserek) Allah'a tevekkül etmesidir. Bunun neticesi ise takva duygusudur. Allah'a yönelen insanda takva meydana gelir.' Bunun ardından kendisine 'bu iş nerede biter' diye sorulur. Bu soru 'tasavvufun bir nihayeti var mıdır' anlamına gelir. Muhasibi bu soruya 'bu iş bir yerde karar kılmaz' diyerek cevap verir. Bu cevap, 'tasavvuf sulhu olmayan savaştır' demektir. Hadis-i şerife dönersek, insanın Allah'a O'nu görürcesine ibadet etmesinin önündeki engellerin kaldırılması 'sulhu olmayan savaşa girmek' olarak kabul edilebilir. Öyleyse bir din bilimi olarak tasavvuf, ihlasın öğretilmesi, bunun önündeki engellerin ortadan kaldırılması ve bu amaçla insan nefsinin terbiye edilmesi demektir. Yaklaşık olarak tasavvuf tariflerine baktığımızda en çok bulabileceğimiz tarifler bu anlama gelen tariflerdir.

Tasavvufta 'din biliminin meseleleri' olarak vaz edilen 'haller ve makamlar', kibir-riyakarlık karşıtı bir yöntemin unsurları olarak yorumlanabilir. Çünkü en büyük sorun bu ise bütün meseleler bu ana sorunla irtibatlı olmalıdır. Binaenaleyh haller ve makamlar, insanın ihlas yolunda karşılaşacağı haller ve uğrayacağı makamlar demektir. Birkaç örnekle bunu izah edelim:

İnsanın riyakar olması Allah'ı unutmasından kaynaklanır. Başka bir anlatımla insanın bütün günahları, gerçekte, en büyük günah olan Allah'ı unutmaktan ortaya çıkar. İnsan Allah'ı unuttukça başka varlıklara bel bağlar, onlara umut besler, varlığını onların yardımıyla ayakta tutabileceğini zanneder, gerçekte rakiplerini koruyucusu kabul eder, onlara itimat eder. Din insana sürekli bir tövbe halini emrederek gafleti ortadan kaldırır. Böyle bir durumda tövbe insanın kendisine veya başkasına güvenmek yerine Allah'a yönelmesidir: insan varlığını ne kendisi ne başkası koruyabilir, onu koruyacak olan Allah'tır. Öyleyse tövbe bu şuurla Allah'a dönmek demektir. Tövbenin temel meselesi, ihlastır. Tövbeyi tövbe kılan ondaki ihlas hali olduğu gibi amacı da ihlasa ulaşmaktır: ihlasla

var olan ve ihlasa ulaştıran bir eylem olarak tövbe tasavvufun temelidir. İhlası iki şekilde tarif etmek mümkündür. Her şeyden önce kelime anlamı boşaltmak, arındırmak demektir. Terim anlamı ise insanın davranışlarını beklenti kirinden temizlemesidir. Bu itibarla insanın yaptığı işler için bir övgü beklemeden işini yapmasıdır. Böyle bir hale ulaşabilmek için de insanın Allah'a yönelmiş olması gerekir. Bu durumda ihlas ile tevhit arasında zorunlu bir irtibat çıkar. İnsan için ihlas tevhidin ön şartı olduğu kadar tevhit aynı zamanda ihlasın sebebidir. Sufiler bu maksatla fena-ihlas ve tevhit arasında zorunlu bir irtibat görmüşlerdir. Fena insanın yapıp ettiklerinden veya kazandıklarından uzaklaşmasıdır. Her şey değersizleşerek insan Allah'a yönelir. Bu anlamıyla fenanın en önemli kısmı 'terk' yani yapılan işlerin unutulmasıdır. Bu terk insanı ihlasa, yani beklentisizliğe ve amaçsızlığa ulaştırır. Tevhit ise insanın bütün dikkatini -kendi varlığı da dahil olmak üzere- her şeyden kopartmakla Allah'a teksif etmesidir. Cüneyd-i Bağdadi 'olmazdan önceki hale dönmek' ile tevhidin gerçekleşeceğini söylerken bu ihlas ve beklentisizlik haline işaret eder: tam fena ve terk hali ihlastır! Bu durumda tövbe ihlası sağlayan bir makam olduğu gibi insanın esas günahı da Allah'ı unutmasıdır. Sufiler 'varlığın en büyük günahtır' derken bunu kastederler. İnsanın Allah'ı unutması kendisini asıl kabul etmesinden kaynaklanır. İnsan kendi varlığını esas alarak Allah'ı unuttuğunda, kibir ve riyakarlık günahına düşecektir. Hz. İbrahim'in 'Ben yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim' demesi, tövbenin ve ihlasın en iyi ifadesidir. Bu anlamıyla sufiler, tövbe ile teveccüh ve cem-i himmet arasında irtibat kurmuş, tövbeyi Hakka yönelmek ve insanlardan yüz çevirmek olarak yorumlamışlardır. Çünkü burada kastedilen şey insanın insanların dünyasından 'beklentiden' kurtularak sadece Allah'a yönelmesidir.

Öyleyse tövbe riyakarlık ve kibre karşı Allah'ın insanlara öğrettiği en önemli ilkedir. Tövbenin ardından insanın zahitlik

makamına ulaşması gerekir. Zahitlik bir döneminde tasavvufun genel adı idi; sufiler 'zahit' adıyla bilinmiş, yaptıkları iş ise züht başlığı altında toplanmıştı. Züht insanın yeryüzü ve içindeki hiçbir şeye değer vermemesidir. Gerçekte riyakarlık ve kibrin en önemli sebebi, dünyeviliğe değer vermektir; bunu 'itibara değer vermek' olarak ifade edebiliriz. Sufiler insanlara zahitliği öğretirken ihlas ile zahitlik arasındaki zorunlu irtibata dikkatimizi çekerler. İnsan zahit olmadıkça ve dünya hayatından beklenti içinde olduktan sonra riyakarlıktan kurtulamaz. Zahitlik de yeterli değildir! İnsanın sabır makamına ulaşması gerekir. Sabır insanın Allah'a yönelmede sebat haline işaret eder. Çünkü Cüneyd-i Bağdadi'nin söylediği gibi 'tasavvuf -sufileşmek- sulhu olmayan bir savaş' ise, savaşın kazanılması sabra bağlıdır. Bu nedenle ayetlerde sabır emredilmiş, müminler de sabrı dinin en önemli rüknü kabul etmiştir. Mümin yaşamak için sabır en önemli düsturdur. Sufiler sabrı nefsin hazlarına karşı koymak, ona karşı direnmek şeklinde anlamışlardır; başka bir anlatımla sabır hazza karşı direnmek, hazları terk edebilmektir. İnsanın en büyük hazzı 'itibar' ise bu hazzın terk edilmesi ihlasın temel şartı olacaktır. Böyle bir sabır ancak Allah'a yönelmenin neticesi olabilir. İnsan Allah'a yöneldikçe sabrı öğrenir, sabrı öğrendikçe insanlardan yüz çevirerek Allah'a daha fazla yönelir: demek ki ihlas ile sabır arasında sabır ile teveccüh arasında güçlü bir irtibat vardır.

İnsan Allah'a yönelmede nefsin hazlarına karşı sabredebilirse, tevekkül makamına ulaşır. Tevekkül gerçekte kibir ve riyakarlığın ortadan kalkmasıyla mümkün olabilecek bir makamdır. Başka bir yönden ise riyakarlığı ortadan kaldırabilecek yegane şey, bu tevekkül halidir. Çünkü kibir ve riyakarlık Allah'a tevekkül etmemenin neticesidir. Tevekkül insanın Allah'a bel bağlaması, O'na tam olarak itimat etmesi demektir. Bu durumda tevekkülün sebebi ihsan olabilir, çünkü insanın imanı kemale ermedikçe tevekkül, tevekkül oluşmadıkça ihsan oluşmayacaktır. Tevekkül insanın

Allah'ı yeterli kabul etmesi, daha doğru bir anlatımla Allah'ın kendi varlığını korumak için yeterli olduğuna tam olarak iman etmesi demektir. Artık tevekkül ile birlikte kendi gücüne bel bağlamayacağı gibi öteki insanların beğenisine de bel bağlamaz; bu ise ihlas demektir. Tevekkül haliyle birlikte insan kendini rızaya yönlendirir. Bilir ki insanı insan kılan tek şey, Allah'a bağlanma, bunun tezahürü ise O'nu razı etmektir. İnsan Allah'ı razı etmedikçe hür bir insan haline gelemeyecektir.

Netice Yerine: Her Şey Tevhitten Çıkar, Her Şey Tevhide Ulaşmak İçin Yapılır!

Tasavvufun ihlas ve ihsanla ilişkisini bütün ayrıntılarıyla izah etmek mümkündür. Tasavvufta ortaya çıkan her mesele ihlasla ilgili ortaya çıkmıştır, her sorun riyakarlıkla irtibatlı sayılmıştır. Bunun sebebi İslam'ın tevhit üzere kurulu bir din olmasıdır. İslam'da her mesele tevhitten doğar ve tevhide varır. Tevhidin pek çok meselesi vardır; fakat özünde tevhit yeterli ve tam olan bir Allah'a iman edebilmek demektir. Tasavvuf ise böyle bir imanın önündeki görünür ve görünmez engellerin ortadan kaldırılması için insanın terbiye edilmesidir. İnsan bu terbiye ile Allah'a bağlanacak, O'nu razı etmek isteyecek, ihlasla O'na yönelecektir. Bu nedenle sufiler fenaya ermeden ihlas, ihlasa ulaşmadan da tevhide ulaşılmaz diye düşünmüştür.

O halde tasavvufu Cibril hadisinde beyan edilen ihsan haline ulaşmak için gerekli terbiye yöntemi olarak kabul etmemiz gerçekçi bir değerlendirmedir. Bunun dışında tasavvufun kazandığı unsurlar, ya ayrıntı veya gerçekte tasavvufa sızan unsurlardır. Tasavvuf ihsan, ihsan ise ihlas, ihlas ise ahlakta ve ibadet hayatında tevhit ilkesiyle yaşamak demektir. Müslümanların gözünde ibadet de bu demektir: ibadet insanın gözünde dünyeviliğin bütün tezahürlerinin değersizleşmesiyle tek Allah'a karşı secde halinde olmasıdır.

H. 6. Asırda 'Kurtarıcı' Aramak Gerçekçi midir: Gazali ve *el-Munkız mine'd-dalal*'i Üzerine Bir Konuşma

Giriş
İslam'da Nazarî Düşüncenin Gelişim Süreci Üzerinde Mülahazalar

Ebu Hamid Muhammed veya bilinen unvanıyla İmam Gazali İslam düşüncesinin gidişatı üzerinde etkili olmuş en önemli birkaç düşünürden biridir. Bununla birlikte bu etkiden söz ederken bir düşünceyi ihdas etmekten ve inşadan veya onu yepyeni bir istikamete yönlendirmek tarzında yapıyı dönüştürücü etkiden söz etmek abartılı olabilir. Onun etkisi süregelen bir düşüncenin temellendirilmesi (sünnetin takviye ve teyidi, onun hasımlara karşı savunulması (metafiziğe karşı dinî düşüncenin savunusu), iç-büyük muhaliflere karşı belirli bir geleneğin savunulması (mesela İmamiyye-batiniliğe karşı cemaatçi / icmacı-Sünnilik) ve merkezdekinin yetersizliğini vurgulayarak çevredekini öne çekmek (kelama karşı tasavvuf) şeklinde kontrollü ve öngörülebilir bir etki olarak nitelenebilir. Gazali'den ve onun eserlerinden söz etmek, sadece bir bilimden veya bir ekolden söz etmek anlamına gelmez; Gazali bütün yönleriyle ve disiplinleriyle İslam düşünce hayatını etkileyen ve onların sorunlarını göz önüne seren bir

düşünürdür. Bilhassa fıkıh-kelam merkezli Sünni bilim geleneği dikkate alındığında, başka hiçbir düşünür Gazali kadar 'bütünü' ilgilendiren sorunlar üzerinde durmamıştı. Üstelik Gazali İmam Cüveyni ile başlayan ve ürünlerini Fahreddin Razi'de daha açık bir şekilde gördüğümüz İslam'da dinî düşünce geleneğinin sorunları ve bilhassa felsefi ilimlerle karşılaşma sorununu en iyi temsil eden düşünürdü. Bu yönüyle Gazali akıl-vahiy meselesi başta olmak üzere, Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın âlemle olan tümel-tikel ilişkisi gibi bahislerde dinî düşüncenin beşeri ürünlerle mücadelesi sorununu en iyi şekilde eserlerine işleyen düşünürlerin başında gelir. Gazali'yi önemli kılan yönü bu çatışmayı bütün boyutlarıyla ortaya koyması olduğu kadar onu İslam düşünce geleneğinin tarih sayfalarından günümüze kadar taşıyan yönü de budur: insanlık düşüncesinin en önemli sorunlarını görebilmiş olması! Bu özelliğiyle Gazali bize geçmiş hakkında bilgi veren sadece tarihsel bir malzeme ve portre olmaktan çıkarak çağımız için de değerini muhafaza edebilmiş düşünürlerin başında gelir.

Gazali dediğinizde akla en çok gelen kavram, tecdit (yenileme), daha çok da ihya (canlandırma) kavramıdır. Vakıa Gazali bir tecdit düşünürüdür. Aslında her düşünür bir ölçüde tecdit düşünürüdür ve düşünce geçmişle bir hesaplaşma içine girerek yeni merhalelerde yeni kavramlar, sorunlar üretir: tıpkı dinamik hayatın kendisi gibi! Bu yönüyle Gazali kelimenin teknik anlamıyla bir müceddittir (yenileyici), bir müçtehittir (bir gelenek içinde değer üreten), çağındaki düşünceye yeni bir ufuk getirmiş, sonrası için düşüncenin istikametini sınırlı bir ölçüde değiştirmiş biridir; bütün bunları yaparken de bir geleneğe bağlı kalmayı hedeflemiş birisidir (sünnet).

İmam Gazali'nin eserleri arasında *el-Munkız mine'd-dalal*'ın ayrı bir yeri vardır. Öyle ki kitabın ismini aynı zamanda Gazali'nin unvanı ve vasfı kabul etmek mümkündür: el-Munkız (kurtaran) Gazali'dir veya Gazali el-Munkız'dır. Yani insanı dalaletten

kurtaran yolu arayan ve onu insanlara göstermek isteyen biridir Gazali! Hiç kuşkusuz dalalet hangi şekilde ele alınırsa alınsın dinî düşünce içerisindeki tarifiyle 'Allah'tan uzaklık veya habersizlik' anlamıyla ortaya çıkacaktır: dalalet Allah'tan habersizlik, bu ise insanın dünya ve ahiret hayatında necattan yoksun ve mahrum kalması demektir. Müslümanların eserleri arasında hidayet, tembih, necat, şifa gibi isimler bu nedenle işlendiği gibi misbah, nur gibi ışık ve onun türevi olan isimlendirmeler de yine bu maksatla kitaplara isim olarak verilmiştir: bu isimli bir kitabın maksadı insanlara nihayetinde Allah'a varacak bir bilgiyi açıklamaktır. Bu bakımdan *el-Munkız*'ı yeni sorunlar çerçevesinde bir başyapıt olarak sürekli okumak gerekir; hem geçmişteki sorunları anlayabilmek hem de içinde yaşanan sorunlara bir bakış açısı getirebilmek için dönülmesi gereken bir başyapıt!

'Yeni sorunlar' derken Müslüman toplumların uzun tarihlerinde karşılaştıkları birbirine benzeyen iki büyük krizine dikkat çekmek gerekir: Birincisi İslam'ın ilk yayılış döneminin hemen ardından gelen krizdir; siyasal başarının gölgesinde kaldığı için uzun süre farkına varılmayan ve Gazali gibi düşünürler olmasaydı muhtemelen de tam olarak fark edilmeyecek olan birinci büyük düşünce krizidir. Bunu İslam'ın yeryüzünün mamur ve medeni bölgelerine temekkün sürecinde ortaya çıkan büyük düşünce krizi olarak ifade edebiliriz. İslam fetihlerle dünyaya yayılırken kendisiyle birlikte büyük kırılmalar ve çatışmalar yaşanıyordu. Gazali'nin eseri bu çatışmaların neticesiydi. Gazali bu krizden din ve felsefe, vahiy merkezli gelenek ile beşeri miras arasındaki ayrışmalarda bir yol bularak çıkmaya çalıştı. Gazali'den sonra İslam düşünce ve bilimleri 'imtizaç' devresine girdi. Bu devrenin en önemli ismi Fahreddin Razi idi. İslam bilimleri arasında sadece tasavvuf eskiye göre daha büyük bir sıçrama ile olgunluk evresine ulaştı. İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi düşünürler bu olgunluk evresinin temsilcileri olarak İslam'da düşünce hayatının gelişiminde

önemli rol oynadılar. Başka bir yönden tasavvufta medreselerin ve yaygın eğitim kurumlarının gelişmesiyle paralel bir şekilde tekkelerin yaygınlaştığına şahit oluruz. Her halükarda İslam toplumları belirli bir refah ve üretkenlik düzeyine ulaştı. İmtizaç dönemi birinci krizin neticesi olarak ortaya çıktı ve bunu belirli bir başarı olarak kabul etmek gerekir. En azından İslam düşünce ve bilimleri yeryüzünün mamur ve meskun bölgelerinde yerleşti, burada önemli başarılar elde etti ve müslümanların hayatı için belirleyici olabildi. Bunu 'birinci büyük kriz' evresi ve onu takip eden çözüm süreci olarak kabul edebiliriz. 16. asırdan itibaren ise Avrupa'nın gelişen endüstrisi İslam toplumlarını sömürge haline getirmeyi başardı. Bunun ardından ikinci büyük krizin başladığı evreyi görürüz. Bu süreç İslam dünyasının hemen bütün bölgelerinde büyük çatışmalara ve tartışmalara yol açtı. Mesela Osmanlılar bir süre bu süreçte ortaya çıkan sorunlarını 'eskiye dönerek' çözümlemek istedi. Osmanlı Padişahı IV. Murat'a sunulan *Koçi Bey Risalesi*'nde dikkat çeken unsurlardan birisi, Osmanlı toplumunun çeşitli alanlarında ortaya çıkan bozulmanın "kadim-mükemmel sisteme dönmekle" durdurulabileceğini savunmasıdır. Hiç kuşkusuz bu telakki meselenin henüz yüzeysel olarak görüldüğünü gösterir. 18. asrın başından itibaren ise dahili kaynaklara dönük güven sarsılır, Osmanlılar eğitim, askeriye ve değişik alanlarda Avrupa'ya yönelirler. Artık çözüm oradadır! Avrupa yenilik ve gelişme ile özdeşleşirken Müslüman aydınların en önemli meselesi 'niçin geri kaldık?' meselesi olmaya başlar. İslam ilerlemeyi engelliyor mu, İslam'dan vazgeçmemiz mi lazım? Bu tarz tartışmalar Müslüman aydının ciddi problemi olarak varlığını sürdürdü. Osmanlı Devletinin yıkılmasıyla birlikte yaygınlaşan modern eğitim anlayışı bu tartışmaları daha ileri taşıdı. Sorunların büyümesine karşılık Müslüman aydınlar sorunları gerçekçi bir şekilde tahlil edemedi. Bunun en önemli nedenlerinden birisi, mevcut durumun vahametiydi: ortadaki ağır mağlubiyet, müslümanların soğukkanlı bir şekilde düşünce

üretmesini engelledi. Bunun neticesinde İslam toplumlarındaki kriz daha da derinleşti, yeni nesiller ile İslam arasındaki irtibat zayıfladı; İslam hayatın kurucu alanlarından uzaklaşarak 'halk dindarlığı' düzeyine indi. Müslümanların çağın bu sorunlarını anlayabilmesi için şu soruları sorması gerekiyordu: İslam gerçekte dünyaya ne getirmiştir, insanlığa ne vermiştir? İslam nasıl bir dünya görüşü öngörmüştü? İslam ve dünya işleri nasıl tahlil edilebilir? Böyle sorulara İslam mirasını dikkate alan bir cevap bulmak gerekirdi ki Müslüman aydınların derinleşen krizine bir cevap bulmak mümkün olabilsin! Bu cevabın verilemeyişinin en önemli nedenlerinden birisi, çağımızda İslam'ın hiçbir zaman 'kurucu bir düşünce öznesi' olarak görülmemiş olmasıdır. 'Çağımızda' derken bu zaman dilimine bir tarih belirlemek güç olabilir; en azından böyle bir sorunu dikkate almayanlar olabilir. Fakat modernleşmeyle birlikte dinin hayatın merkezi ve kurucu-gerçek alanlarından itilerek 'halk inancı' alanına münhasır bırakılması ve etkisizleştirilmesinin sorunlarını İslam da yaşamaktadır. İslam dünyasında ortaya çıkan hatta İslam'ı savunmak üzere yazılarda dahi İslamilik sorunu başlı başına bir sorundu. Genellikle batıda alternatif-ikincil kaynaklardan beslenen yazılar ve düşünceler, müslümanların çağdaş dünya eleştirilerinin kaynağıydı. Bu yazılar ne sahih İslam geleneklerinden beslenmeye yönelmiş ne böyle bir iddiaları ve -en kötüsü- arzuları olmuştu. Müslüman düşünürlere yaklaşımda da benzer tavır vardır. Böyle yazılar -söz gelişi- Gazali'yi savunur, onu yüceltir fakat onu bir düşünce referansı olarak kabul etmez. Bu durum en çok tasavvuf eserlerinde ve yazılarında ortaya çıkar: Mevlânâ, İbnü'l-Arabî, Yunus Emre gibi sufi düşünürler sevilir, fakat düşüncenin kurucu unsuru kabul edilmez. Çağımızda İslam'ın kurucu bir özne olarak zihinsel üretimin merkezine girmemiş olması, Müslüman düşüncenin en ciddi sorunudur; ortada bir düşünce var fakat bu ne kadar İslamidir, bunu kestiremiyoruz. Bu nedenle ortaya çıkan düşünce ve sanatın 'İslam' ile ilişkisine kuşkuyla bakmak gerekir.

Bu sorun çözülmediği sürece de İslam halk dindarlığından öteye geçemeyecektir. Bu sorunun çözümü hiç kuşkusuz İslam ile sahih ve sahici bir zihinsel irtibat kurmaktan geçiyor. Hiçbir bilim veya meslek bu sorunun çözümünü tek başına deruhte edemez. Bunun için İslam kaynaklarının Müslüman yerel dillere çevrilmesi, bu miras ile sahih bir irtibatın kurulması önem taşımaktadır. Bu sayede bilgi geniş kitlelere yayılacak, insanlar 'övdükleri' kişileri anlamaya başlayacak, yaşadıkları asır içinde yeni değerler inşa etmeye çalışacaklardır.

Gazali: Bir Kriz Şahidi ve Bir Mirasın Sözcüsü!

Gazali *İhya*'nın yazarıdır. Bir alim eserine 'ihya-ı ulumi'd-din (din ilimlerini ihya etmek, canlandırmak)' adını niçin verir? Henüz beşinci yüzyılda din ilimleri ölmüş müydü? Bağdat'ta Kahire'de, Şam'da, Halep'te, Basra'da, Nişabur'da, Rey'de onlarca kitap yazılırken Gazali 'din bilimlerinin ihya edilmesi' diye tabir kullanıyor! Bizzat bu kavram yaşadığı topluma karşı büyük bir eleştiridir. Bu kitabın adını *el-Munkız*'dan sonra daha iyi anlamak mümkündür. Daha doğrusu *el-Munkız*'daki krize karşı 'ihya' çözümü İslam dünyasına kazandırıldı. Şimdi el-Munkız'a bakalım:

el-Munkız mine'd-dalal bir kriz kitabıdır: türlerine doğuda ve batıda, geçmişte ve günümüzde sıkça aşina olduğumuz türden bir kriz kitabı! Bir düşünürün varlık ve hakikat araştırması sürecinde içine düştüğü derin entelektüel krizden söz ediyoruz burada. Müslüman bir düşünür niçin böyle bir krize düşer? Gazali öncesini anlamak onun yaşadığı krizi anlayabilmek için zorunlu bir iştir. Büyük bir alimin krize düşmesiyle neticelenen sürece şöyle bakabiliriz:

Hz. Peygamber bir bedevi ve ümmi kavme peygamber olarak geldi. Bireysel olarak bir insanın ümmiliğinden söz etmek demek onun okuma ve yazma bilmemesinden söz etmek demektir. Hz. Peygamber bu anlamıyla ümmiydi. Toplumsal bir olgu olarak

ümmilikten söz etmek ise toplumun felsefe, bilim ve kurumsal dinî geleneklerden yoksun olması demekti. Hicaz yaklaşık olarak böyle bir yerdi: bilim, felsefe ve kurumsal dinî geleneklerden yoksundu. O insanların basit inançları vardı. 'Basit' derken kastettiğimiz ise inancın ifadesiyle ilgili hususlardır. Ciddi bir teolojiye sahip olduklarına dair herhangi bir bilgimiz yok. Ana mesele putperestlik idi. Arapların bu putperest inançları çevreden ithal ettikleri söylenir. Bu olgu bile ortada güçlü ve köklü bir inancın olmadığına delil kabul edilebilir. Hz. Peygamber böyle bir yerde tevhit mücadelesi verdi, yirmi üç senenin neticesinde irtihal eyledi. Geride Kur'an-ı Kerim ve sünnetten oluşan bir bakiye, yanı sıra 'sahabe' dediğimiz bir nesil bıraktı. Sahabe kısa zamanda dünyanın farklı bölgelerine İslam'ı ulaştıracak, İslam fetihler yoluyla yayılacak, gittiği yerlerde yeni sorunlarla karşılaşacaktı.

Sahabe nesli -kelimeyi geniş anlamda kullanırsak- 'ümmilik' vasfını muhafaza etmiştir. Gittikleri yerlerdeki kültürlerle karışmadılar, onları 'cahiliye' âdeti ve ürünü sayarak İslam'ı ve kendilerini 'sakındılar.' Ümmilik hiç kuşkusuz bilginin tarzıyla ilgili bir kavramdı aynı zamanda! Bu itibarla sahabe din üzerinde tartışmalar, nazarî düşünceler yapmadılar, bunu hiç de doğru karşılamadılar. Bu meyanda 'bidat' kavramının sıkça kullanılması dinî bilginin Hz. Peygamber'den gelen tarzını muhafaza etmek maksadı taşır. Her türlü yeni bilgi ve üslup bidat kabul edilmiş, müminlere ise bilgiyi naslarda aramak tavsiye edilmiştir. Onlar için bilgi nastan çıkan ve insanı Allah'a yaklaştıracak amel-ahlakla ilgili bir bilgi olmakla sınırlıdır; bunun dışındaki ya bidat veya heva ü hevestir. Eylemle ilgisi olmayan bilgiyi gereksiz bilgi kabul ediyorlardı. Aynı zamanda kendi düşüncelerini bilgi yerine koymuyorlardı. Onlar için bir şeyi bilmek, bir hususla ilgili nassı bilmek demekti. 'Kale Allah ve kale resulullah (Allah buyurdu, Hz. Peygamber buyurdu)' sahabenin bilgi anlayışını belirlemiş bir cümleydi. İlk nesilde şu üç şey arasında bir ayırım yoktu: bir

şeye iman etmek, imanın gereğiyle amel etmek ve yine o amelle iman arasında olan bir durum olarak ahlaklanmak! Bir insana 'alim' dedikleri zaman bu üç şeyi anlıyorlardı. Yani bilgi, eylem ve iman diye bir taksim ortaya çıkmamıştı. Asr-ı saadeti öteki asırlardan ayıran en önemli vasıf budur ve bu neslin ümmiliğini burada aramak gerekir. Asr-ı saadette hakim düşünce buydu: bilgi nassın bilgisi, böyle bir bilginin gereği ise yerine getirilmesi! Sahabeden birisi 'Biz Hz. Peygamber'den bir şey öğrendiğimizde, onu amel haline getirmeden başka bir şey öğrenmezdik' derken bu duruma işaret etmiş olmalıydı. Bütün mesele bunun üzerine kuruluydu: bilgi nassı bilmek ve görev ise onu yerine getirmek!

Birinci nesil ile öteki nesiller arasındaki kırılma ne zaman oldu? Bunu tespit güç! Hiç kuşkusuz bizzat sahabe neslinde ayrımın nüveleri vardır. Fakat yine de birinci nesil 'cahiliye' ve İslam hakkındaki bariz ayrımla kendini muhafaza edebildi. Burada birinci nesil için 'ümmilik' koruyucu bir hisar idi, sanki: fakat her zaman hisarda yaşanamaz ki!

İslam düşünce tarihini yazarken pek çok konuya kaynaklık teşkil eden bir isim vardır: Hasan Basri! Onun iki cümlesi bu hususu daha iyi anlamaya yardımcı olabilir. Hasan-ı Basri'ye 'Ey imam! İman etmişken büyük günah işleyenin ahiretteki durumu nedir?' diye sorulmuş. Hasan Basri cevaba niyetlenmişken talebelerinden birisi çıkarak şöyle der: 'Ne cennete ne cehenneme gider o; el-menzile beynel menzileteyn, yani iki menzil arasında bir yere gider.' Bu kavramı ilk nesil bilmiyordu, muhtemelen! Mutezile mezhebinin teşekkülüne yol açan böyle bir soru Basra'da, Bağdat'ta soruluyordu; fakat Mekke'nin ve Medine'nin sorusu değildi. Hasan-ı Basri verilen cevap üzerine şöyle dedi: 'Kad i'tezele anna el-Vasıl: Vasıl bizden ayrıldı!' Bu cümle söylendi mi, söylenmedi mi; bundan emin değiliz. Ancak vakıa tam öyle oldu. Bu cümleyle Hasan-ı Basri tarihin değiştiğine, yeni bir dönemin başladığına işaret ediyordu. Bundan sonra dinî bilginin

dili değişecek, her şeyden önemlisi bilgi tasavvuru değişecekti; önceden hadis ve ayetteki bilgiyle sınırlı olan bilgi, sistematik bir tarz kazanarak öncüllerden neticeye gitmek halini alacaktı. Hasan Basri bu sözü çekildiği mescidin köşesinden söylemiştir: köşeye çekilen adam 'bizden ayrıldı' diyerek İslam tarihindeki büyük kırılmaya işaret ediyordu. İslam'da bilimlerin doğuşuyla neticelenecek süreç bundan sonra hız kazandı.

İkinci cümle ise Hasan-ı Basri'nin bilgi anlayışını açıklar; daha doğrusu 'itizal' eden yeni nesle mukabil birinci neslin bilgi anlayışını izah eden bir cümledir o! Hasan-ı Basri'ye 'Fakih kimdir?' diye sorulunca bir önceki cümlede geçen 'biz'in sınırlarını çıkarsayabileceğimiz bir cevap verir. Bu cevap başta Gazali olmak üzere Müslüman düşünürlerin hemen bütün dönemlerde -bilhassa tasavvufta- aradıkları cevaplardan biridir: ideal alim kimdir? Önce soruya 'ben hiç fakih görmedim' diye cevap vererek herkesi şaşırtır; en çok da sonraki asırlardaki takipçilerini! 'Hiç fakih görmedim' demek, tam bir bozulmanın ve kopuşun tespiti demektir. Ona göre 'fakih' sadece bir şey bilen adam demek değildi; fakih -kelimenin anlamı bir şeyi derinliğine bilen, anlayan-, bir şeyi bilen, bildiğine göre yaşayan ve en nihayetinde dünyeviliğe değer vermeyen adam demektir. Yani fakih demek bilgili-zahit demekti. Bu tarifte bilgiyle amel-ahlak arasında kurulan irtibat, İslam düşüncesinin gelişimini anlamak bakımından kayda değerdir. Bu tarif ile Hasan'ın 'Vasıl bizden ayrıldı' sözünü irtibatlandırırsak 'itizal'in bir alanda olmadığını görürüz. Dinin genelinde bir 'itizal', yani birinci nesilde ortaya çıkan anlayıştan 'ayrılma' ve kopma gerçekleşmişti. Hasan dikkatimizi büyük kopuşa çekti: fıkıh ile amel-ahlak arasındaki irtibatın kopuşu! Bilgiyle davranış ve ahlak arasındaki ilişki ne olacaktı? Bu tartışma gerçekte 'bilgi nedir?' sorusuyla ilgili en önemli tartışmadır; tarihi ise kadim zamanlara kadar gider. Platon'un felsefe tarihindeki önemi burada ortaya çıkar. Platon 'bilmek ile yapmak aynı şeydir'

diyerek ahlak meselesini temellendirdi. Bilmekle eylem arasında ayrım varsa bilgi gerçek bilgi değildir. Adaleti biliyorken insan zülüm yapamaz; insan bir kötülüğü biliyorken onu yapamaz. Hasan-ı Basri bu sözüyle İslam'daki en mühim meselenin bilgi-eylem ilişkisi olduğunu bize gösterip Müslüman düşünceyi kadim düşünce sorununa bağladı. Bilgi ile amelin ilişkisi günümüz için de anlamını yitirmemiştir. Gerçekte ne amel bilgisiz olur, ne bilgi amelsiz olabilir. İşin doğrusu budur. Dolayısıyla Hasan-ı Basri bize diyor ki: 'Ben fakih görmedim.' Çünkü bilgi, eylem yani amel ve iman parçalanmış iken kimse alim-fakihten söz edemeyeceği gibi kimse 'dini anladım' da diyemez. Bu soru, yani 'fakih kimdir ve dini bilmek ne demektir?' her dönemde İslam düşüncesinin hareket noktalarından biri olacaktır: ameli müstelzim bir bilgi veya amelden çıkan bilgi (marifet). İman ile amel veya bilgi ile amel arasındaki kopukluk ortadan kalkmalıdır, Hasan Basri'ye göre! Daha sonra tasavvufun yaygınlaşmasının en önemli sebeplerinden birisi de buydu. Üstelik tasavvuf meseleyi ele alırken şu hususa dikkatimizi çekti: Bilgi bu süreçte amelin sebebi değildir. Bilgi birinci derecede sadece bir kavramdan ibarettir (gerçekte vehim veya zan); amele dönüştüğünde ise bilgi haline gelecektir (marifet veya ilim). Bilgi ile eylem çelişkisi kimde ortadan kalkarsa, yani bilgisiyle eylemi ve düşüncesi arasındaki çelişki kimde ortadan kalkarsa, o kişi bu geleneğin taşıyıcısı olacaktır.

Hasan-ı Basri'nin tarifi bir nesle ait tariftir; başka bir ifadeyle 'ideal' fakih tanımı bir zamanda gerçekleşmiş, bir nesilde tahakkuk etmiş bir tarif olmalıdır. Hasan Basri o tarihten ve örnek üzerinden mevcut durumu eleştirmektedir. Aksini düşünmek bizi gerçekten kopan bir idealizme sürükler ki dinî düşüncenin böyle bir idealizmi kabul etmesi mümkün değildir. Bunu bir benzetmeyle anlatırsak, Müslüman düşünürlerce atıf yapılmış kadim bir hikaye olan körler ve fil hikayesini düşünebiliriz. Kapalı bir odadaki insanlar (veya âmâ insanlar) odadaki fili tarif

etmeye çalışırlar. Herkes dokunma duyusuna düşen payla fil hakkında hüküm verir, fakat kimse filin bütününü görmüş değildir. Ancak yine de herkes iddialıdır. Ortadaki çelişki şudur: Karanlık odadaki insanlar fili bütün olarak görmemiştir. Vakıa öyle! Fakat hiç kimse fili bütün olarak görmemişse, o zaman bu insanların eksik veya tam bilip bilmediklerini söyleyemeyiz. Fili bütün gören biri varsa, odadaki insanlar, onun bilgisine göre eksik ve hatalı hüküm vermiş olabilir. Hasan-ı Basri'nin aradığı tarif, fili bütün görenlerin tarifidir. Başka bir anlatımla Hasan-ı Basri 'fili gören' birini arıyor ve onun adına konuşuyor. 'İtizal' diye başlayan süreç ise karanlık odadaki insanların fille ilişkisini anlatıyor. Bu yönüyle Hasan-ı Basri'den itibaren başlayan dönem, kriz çağları olacaktı.

'Kriz çağları?' Bu tabiri anlayabilmek için tekrar geriye dönmemiz lazım: İbn Haldun'un asabiye-umran ve bedavet teorisini dikkate alarak bir yorum yapmak mümkündür. İslam bedavet yani herhangi bir geleneğe sahip olmayan Hicaz'dan mamur beldelere göçtüğünde, şehirde hakim bir kültür buldu. Bu kültür mağlupların kültürü olsa bile, pek çok açıdan dinamik bir yapıya sahipti. İslam şehirde başka dinler, bilimler, felsefi inançlar ve fırkalar buldu. Bunlar İran'da, Suriye'de, Irak'ta, Mısır'da bulunan kadim gelenekler ve onların temsilcileriydi. Hindistan'a gittiler, orada Hint inançlarını tanıdılar. İslam dünyadaki hâkim geleneklerle tanışmaya başladı; bu, İslam'ın ilk büyük mücadele evresiydi.

Hiç kuşkusuz ki İslam'ın geldiği çağlarda dünyada bir boşluk yoktu. İslam bir boşlukta doğup bir boşlukta yayılmadı. Bu durum anlaşılmadığı sürece 'kriz çağları' veya 'kriz düşünürü' tabiri anlaşılmayacaktır. Dünya kültür ve medeniyet anlamıyla dolu dünyaydı ve İslam'ın zorluğu şuydu: 'Dolu (kültür ve medeniyet olarak mamur) bir dünyada yeni sorular soracak, tamamlanmış dünyayı yeniden yorumlayacaktı. Doğu Akdeniz'deki Hıristi-

yanlar İslam'ı ilk tanımaya başladıklarında, onu Hıristiyanlıkta ortaya çıkan kısa ömürlü sapkın akımlardan birisine benzettiler. Onlar için İslam 'derlenmiş' bir dindi: itikadı, ameli ve ahlakî unsurları çeşitli kaynaklardan bir araya getirilmiş bir Arap dini! Muhtemelen onun uzun ömrü olmayacağından emindiler.

İslam'ın mamur dünyaya intikal etmesi, aynı zamanda İslam'ın bir medeniyet savaşına girişmesi demekti. İlk dört asır Müslümanların o coğrafyada yani kültürel olarak bir boşluğun bulunmadığı coğrafyada kültürleri dönüştürme, medeniyetleri dönüştürme mücadelesinin adı olacaktı. Gazali'nin krizi böyle bir tarihsel kökene dayandığı için sahih ve ciddi bir krizdir. Onun yaşadığı kriz, İslam ümmetinin veya İslam düşünce ve bilimlerinin yaşadığı kriz idi. Bu nedenle Gazali bir toplumun şahididir ve bir mirasın sözcüsüdür.

İnsan ve Hakikat: Hakikate Nasıl Ulaşacağız?

El-Munkız kitabının ana meselesi hakikattir. İnsan hakikate nasıl ulaşacak? Bir dini mi takip edecek? Din içindeki ekollerden hangisini takip edecek? Felsefeden mi gidecek? İnsanlar niçin ihtilaf ediyor, kim doğruyu biliyor? Herkes kendince bir şeye inanıyor, sonra da inandığını savunacak kadar yeterli delil bulabiliyor. 'Delillerin denk olması (tekafü-i edille)' bir insanın kuşku duyması için yeterlidir zaten! Doğru nedir, iyi nedir, güzel nedir? Gazali önce hakikat arayışı içindeki ekollerden söz ediyor. Hakikati arayan gelenekler içinde dört ana ekolden söz ediyor. Gazali diyor ki: Acaba bunlardan herhangi birisini takip etsem doğruya ulaşabilir miyim?

Kitapta altını çizmeniz gereken ilk cümle şudur: 'Hakikati arama çabasına girdiğimde şöyle düşündüm: Bütün insanlar yanılmış olamayacağına göre hakikat bu geleneklerden birisine mensup olmalıdır?' Bir İslam düşüncesinden konuşacaksak, hareket edeceğimiz cümlelerden biri budur: bütün insanlar yanılmış

olamaz ki! İslam'ın dünya görüşünü en iyi anlatan bir cümledir: iyimser bir âlem görüşü! Bütün insanlar yanılmış olamaz. Hâlbuki ilkesel olarak birisi şöyle diyebilir: 'Bütün insanlar yanılmış olabilir ve kimse -veya hiçbir gelenek- hakikate ulaşmamıştır. Herkes 'göreceli' bir hakikate ulaşmıştır. Nitekim kendisi de krizin bir döneminde böyle düşünüyordu. Fakat geldiği nokta şu: Bütün insanlar yanılmış olamaz. Demek ki, Gazali insanla ilgili bir iyimserlikle meseleye başlıyor ki, bu iyimserlik İslam'ın genel varlık anlayışının bir tezahürüdür.

İnsan ve hakikat! İnsanın aradığı tam olarak nedir? Hakikat Tanrı mıdır? Hakikat adalet mi, erdem mi, estetik bir değer midir? Hakikat hiçbir zaman tam ifade edilemez. Fakat hakikat hayatın her alanında kendini gösteren bir şeydir; onun tezahürleri var. Mesela sanatta güzellik şeklinde tecelli eder; bilgide doğru, ahlakta iyi davranış şeklinde tecelli ediyor. Her halükarda hakikat hemen ulaşmadığımız, bir çabayla ulaşabileceğimiz bir şey demek. Bu bakımdan insanın çabasını bir hakikat arayışı şeklinde görebiliriz. Hakikate ne zaman ulaşılabilir? Bunun bir ölçüsü de olmaz. Bu meyanda kullanılan başka bir kavram vardır ki, o da saadet kavramıdır. İnsan hakikate ulaşınca saadeti elde etmiş olur. Bu durumda hakikat saadetin sebebi olduğu gibi talep de bir mutsuzluk ve noksanlıktan doğar. Meselenin arka planı felsefe kelimesinden ortaya çıkar. Felsefe tabirini doğru anlamakla insanın evrende ne yapmak istediğini anlayabiliriz ve bütün bunların hakikat-saadet ile ilişkisini kurabiliriz. Felsefe (philosophia; hikmet sevmek, aramak) iki kelimeden bileşik olarak Grek toplumunda ortaya çıkan bir kavramdır. Hiç kuşkusuz kavramın başka dillerde ve kültürlerde de karşılığını bulabiliriz. Bu itibarla kavram bir dile ait olsa bile mefhumu o dille sınırlı değildir; bütün insanları ilgilendiren bir anlama sahiptir. Grekler bu bileşik kelimeyi açıklarken meselenin mitolojik evren tasavvurlarıyla irtibatı kurulur. Onlara göre hikmet tanrılarda bulunabilecek bir şeydir;

insan hikmetin sadece talibi olabilir. Hikmeti ele geçirmek ve ona kavuşmak ister; bu sayede ise Tanrılara mahsus gücü ve güveni kazanmak ister. İnsan olarak talebimiz hikmet, bizi bu talebe sevk eden saik ise tanrılar hakkındaki bilgimizdir. Tanrılar kudretlidir ve dilediklerini yapar; insan ise hikmete sahip olunca onlara benzeyecek ve hikmet ona kudret kazandıracak, o durumda elemler sona erecektir. Saadet bu hikmete ulaşmak demektir. O zaman felsefe insanın kendisi hakkında bir şuurunun oluşması demektir. Binaenaleyh kavramın inceliğine inersek, 'felsefe' bir durum tespitidir: insanlığımız ve insan olmamız hakkında bir şuur! İnsan 'ben tanrı değilim' kabulüyle 'aramaya-talebe' başlıyor. Bizim yapabileceğimiz tek şey, Tanrıların elindeki hikmeti aramaktır. Sevmek bu aramanın adı veya sebebidir. Hikmet, tanrılardadır! Hikmeti aramak, Grek toplumunda, Tanrılara yaklaştıran bir şeyi aramaktır. Hikmet peşinde olmak demek, Tanrı'nın peşinde olmak demektir.

Kavramın bu kısmını alalım ve bunu İslam geleneğine uyarlayalım: İslam tevhit dinidir. Biz de bir hakikatin peşindeyiz, o hakikate ulaşmak istiyoruz. İslam'da Grek toplumundaki gibi tanrılar inancı yok. Bu nedenle hikmetin sahiplerinden değil, mutlak anlamda tek bir Allah'tan söz ediyoruz. Bu durumda hikmet Allah'tadır veya O'ndandır. Her iki durumda da biz hakikatin peşinde iken Allah'ı veya O'na dair bir şeyi aramış olacağız. Bu durumda hikmetin peşinde olmak Allah'ı aramak, O'na benzemek demektir. Müslüman düşünürler bunu 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak' diye tabir ettiler. Tasavvufta bunun üzerinde çok durmuşlardır: Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak! Bilgi O'nda, hikmet O'nda, doğru davranış, merhamet, iyilik O'nda, adalet O'ndadır. Biz bunları arıyoruz. Allah'taki cömertliği arıyoruz. Ona doğru giderek bu hikmete ulaşmış olacağız. Bu nedenle tasavvuf şöyle bir ilke üzerine kurulacak: kendini bilmek Allah'ı bilmek demektir. Müslümanlar bütün bilim sınıflarında bu hakikati aramış, bu

sayede Allah'a yaklaşmak istemişlerdir: aradaki tabir farklılıkları bizi maksat hakkında yanıltmamalıdır.

İmam Gazali İslam toplumunda ortaya çıkan hakikat taliplerinin sınıflarından söz eder. Bunlar aşağı yukarı nazarî geleneğin kurucusu olan ekollerdir. Birincisi filozoflar! İslam düşüncesi içerisinde Farabi, İbn Sina, İbn Rüşt gibi isimler felsefeyi temsil eder. İkinci gelenek ise kelamdır. Gazali bunların üzerinde de durur. Vasıl b. Ata, İmam Eşari, Matüridi, İmam Cüveyni, Fahreddin Razi, İmam Bakillânî gibi isimler kelam geleneğinin temsilcileri! Bir de tasavvuf var. Gazali öncesinde tasavvuf henüz tam olarak teşekkül etmiş değildi. Ancak yöntemi biliniyordu ve din bilimleri arasına girmeye başlamıştı. Gazali bu tasavvufu da hakikate ulaşma iddiasındaki ekollerden birisi sayar. Dördüncü sınıf ise Batinilerdir. Batiniler, Müslüman dünyadaki çok önemli bir hareketin temsilcileridir ve Gazali onları da hakikat iddiasında bulunan bir fırka olarak ele alacaktır. Şimdi sırayla bu ekoller üzerindeki değerlendirmelere geçebiliriz:

Filozoflar ve Gazali: Tutarsız Felsefe ve 'Selef Otoritesi' Üzerinden Güç Devşiren Filozoflar

Kitapta dört ana gelenek zikredilir. Bunlar İslam dünyasında bilinegelen hakikat araştırıcı geleneklerdir; biri metafizik, öteki kelam, biri batinilik ve diğeri ise tasavvuf veya sufilerdir. Bu itibarla kitap karşılaştırmalı bir eser olarak da görülebilir; karşılaştırma, yani farklı metafizik geleneklerin ve iddiaların imkanlarının karşılaştırmalı olarak ele alınması. Birincisinden başlayalım:

İslam düşüncesiyle az çok ilgili herkes şöyle bir cümleyi duymuştur: 'Gazali İslam dünyasında felsefi düşüncenin çökmesine yol açan kişidir.' Bu cümlenin içerdiği hükmü dikkate aldığımızda nadiren olumlu bir hükümden söz edebiliriz; hiç kuşkusuz bu hüküm bir suçlamadır ve böyle bir iş yaptığı için kimse Gazali'yi

övmemiştir. Üstelik bu suçlamanın dayandığı geniş bir zemin vardır: İslam ve felsefe veya İslam ve bilim ilişkileri, Oryantalist araştırmalarla birlikte yeniden gündeme geldi. On dokuzuncu asrın sonuna doğru Fransa'da Renan 'İslam özünde bilim yapmaya elverişli değildir' diye bir tahlilde bulundu. Bu eleştiri Müslüman dünyada büyük bir infiale yol açtı. Ona göre sadece İslam değil; herhangi bir din bilim yapmaya elverişli değildir. Çünkü bilimin yapısıyla dinin yapısı çelişir: birisi analitik olmayı esas alırken diğeri dogmatiktir. İslam dünyasından çeşitli alimler ve düşünürler bu iddiaya cevaplar yazdı. Namık Kemal, Cemaleddin Afganî gibi! Ancak bundan daha önemlisi günümüzde ehemmiyetini muhafaza edecek şekilde müslümanların gündemine bu sorun temelli bir şekilde girdi. Mısır'dan, Hindistan'dan, Pakistan'dan, Türkiye'den, İran'dan; kısaca İslam'ın hemen her bölgesinden Müslüman alimler, bu sorunla uğraştılar. Bununla birlikte bunca zamandır Müslümanlar bu soruya tekmilli bir cevap bulamadı. İslam ve bilim ilişkisi, İslam ve gelişme, neredeyse bütünü sömürge olacak şekilde Müslüman toplumların hayatın dışında kalması; bütün bunlar nasıl ele alınabilir ve bu durumun dinî nedenleri var mıdır?

Müslümanlar dinî ve tarihî-sosyal olanı ayrıştırabilecek bir metodolojiye sahip değillerdi. Cevapların önemli bir kısmını tahlil etsek herkesin şu veya bu şekilde Renan'a hak verdiğini görürüz. Ortada bir sorun vardı: İslam dünyasında uzun yıllardır bilimsel faaliyetin olmadığı ve bununla irtibatlı olarak da Müslüman toplumların 'geri kalmışlığı' aşikardır. O zaman her ne denirse densin bu olgunun yok sayılması mümkün değildi. Verilen cevapların bir kısmında İslam'ın özü itibarıyla bilimselliği teşvik ettiği, buna mukabil başka sosyal faktörlerin zaman içinde bu gelişmenin önünü tıkadığı söylendi. Müslümanlar 'İslam iyi ve aklidir, Müslümanlar ise İslam'ı tam anlamayarak suç işlediler' diyerek geri kalmışlık meselesini bir günah olarak yorumlama

yoluna gittiler. Her halükarda bu sorun günümüze kadar devam edegelmiştir. İslam ve akıl veya din ve akıl-felsefe meselesi günlük hayatın sorunlarının etkisi olmadan ele alındığında da ortada ciddi sorunlar vardır. Bu sorunları anlayabilmek için mutlaka dönmemiz gereken isimlerin başında Gazali gelir.

Gazali üzerindeki araştırma müslümanların bugünkü sorunlarını tam olarak çözebilir mi, bu ayrı bir meseledir! Çünkü günümüzdeki tartışmalar felsefe ile din tartışması sorununa indirgenebilecek kadar yalın tartışma değildir. Günümüzdeki tartışmalar daha çok bilim, gelişme ve din ilişkisi bağlamında ele alınmaya müsaittir. Bu noktada yapılan hatalı değerlendirmelerden birisi bilim ile felsefeyi her bakımından özdeş saymaktır. Başka bir anlatımla bilim ve din meselesi kadim felsefe-din tartışmasının parçası olarak telakki edilmek istenmiş, bu durumda Gazali gibi felsefeyi eleştirenler de mevcut durumun 'suçlusu' görülmüştü. Vakıa öyle değildir!

Her şeyden önce felsefe ile özellikle de metafizik ile bilim arasında bir ayrım görmek gerekir. Unutmamak gerekir ki, çağdaş bilimi ortaya çıkartan düşünce devrimi, evvelemirde klasik metafizik telakkinin kökten değişmesiyle gerçekleşmişti. Başka bir anlatımla geleneksel metafizik anlayış yerinden sarsılmadan yeni bilim anlayışı ortaya çıkmamıştı; üstelik bunun yegane sebebi geleneksel metafizik anlayış ile özellikle Hıristiyan teoloji arasında kurulmuş olan izdivaç değildi. Klasik metafizik kelimenin tam anlamıyla 'rasyonalist-idealist' bir metafizikti ve zaman içinde bu anlayış duyularla algılanan evreni ikincilleştirerek 'derin tefekküre' yöneldi. 'Derin tefekkür' kurucu düşünürler için çok anlamlı bir şey olsa bile, ikinci nesiller için bu derin tefekkür, tahayyül, içe kapanma ve 'varlığa yabancılaşma' olarak görüldü. Bu nedenle yeni çağdaş dünyayı ortaya çıkartan düşünce ve bilim anlayışı, içe kapanmaya karşı insan zihninin tabiata yönelmesini ve bunun için de gereken ilkeleri tanzim etmekle işe başladı. Bina-

enaleyh çağdaş dünyayı ve onun 'başarısını' ortaya çıkartan şeyin iki şeyden kopuş olduğunu hatırlamak gerekir: Birincisi kadim metafizik gelenekten uzaklaşmak, ikincisi ise o kadim metafizik geleneğin kendisiyle imtizaç ettiği dinî düşünceden uzaklaşmak! Bu durumda modern dünyayı ortaya çıkartan felsefe-bilim görüşü üzerinden bu iki yükü atmakla bir neticeye ulaşmıştı. Meseleye bu açıdan baktığımızda Gazali hakkında söylenenlere daha kuşkulu bakabiliriz. Çünkü Gazali o klasik metafiziği eleştirmiş ve onu temelsiz bulmuştu. Buna mukabil bilimleri metafizikten ayrı düşünerek müspet karşıladı.

Şimdi tekrar Gazali ve filozoflar meselesine dönelim:

Gazali Felsefeye Ne Yaptı?

'Gazali İslam dünyasında felsefi düşüncenin belini kırdı. Gazali'den sonra yaygınlaşan Sünni medreseler -Nizamiye medreseleri- bu sürecin bir neticesi olarak ortaya çıktı.' Vakıa Gazali'den sonra bir yandan Şii doktrinini propaganda amaçlı kurulan eğitim kurumları öte yandan onlara karşı kurulan Sünni medreselerin yaygınlaştığı doğrudur. Buna tasavvuf alanında Şii ve Sünni tarikatları eklemek gerekir. Tarikatlar bu dönemden itibaren yaygınlaşarak İslam toplumunda güçlü bir kurumsallaşma devri yaşandı. Bunlar bilgiyi topluma ve geniş kitlelere ulaştıran kurumlardır. Bu kurumlar oluştuğu zaman belirli bir dinî ve felsefi algının yerleşik hale geldiği, orta-bilgili bir sınıfın teşekkül ettiği, bilginin geniş kesimlere yayıldığı ve bir skolastizmin oluştuğu aşikardır. Böyle bir kurumsallaşmanın düşüncede donukluğa yol açacağı da açıktı; nitekim öyle de oldu. Başka bir ifadeyle düşünce hayatı daha donuklaştı, tarih-gelenek belirleyici bir faktör olarak düşünce hayatını şekillendirdi. Bu durumda gerek Selçuklu gerek Osmanlı döneminde düşüncenin bir daralmaya maruz kaldığı ve donuklaştığı kesindir. Bunlar, Gazali hakkında akla gelebilecek

cümlelerdir, fakat yine de şu husus açıklığa kavuşmamıştır: Gazali tam olarak ne yaptı felsefeye?

Bu sorunu anlayabilmek için felsefenin yapısını hatırlamak gerekir: İslam dünyasında yazılmış en hacimli felsefe kitabıdır, İbn Sina'nın *eş-Şifa*'ı! Kelime anlamı zaten 'tam' ve yeterli demektir! Felsefi ilimlerin bütününü içeren bir kitap olmasıdır kendisine bu ismi verdiren, hiç kuşkusuz! Eserde felsefenin öncelikle temel branşlarını görürüz: mantık ilimleri, tabiat bilimleri, matematik bilimleri ve en nihayetinde metafizik! Hiç kuşkusuz bu bilimler arasında zorunlu bir irtibat vardır ve her birisi de varlığı anlamak çabasında ortaya çıkan ilimlerdir. Bununla birlikte bu ilimler arasında metafiziğin ayrı bir yeri vardır. Metafizik bütün ilimlerin zirvesini ve maksadını teşkil ederken aynı zamanda metafizik öteki bilimler için 'kurucu' disiplindir. Bu durumda Gazali'yi anlamak için sormamız gereken ilk soru şudur: Gazali'nin eleştirdiği felsefeden söz ederken felsefenin hangi branşından söz ediyoruz?

Gazali felsefe hakkında eserler yazmıştır; bunların en önemlisi filozofları şiddetle eleştirdiği kitabı *Tehafütu'l-felasife*'dir (filozofların tutarsızlığı). 'Filozofların tutarsızlığı' Gazali'nin temel iddiasını gösteren bir suçlamadır gerçekte; filozoflar 'tutarsızdır.' Buradaki temel yaklaşımı felsefi ilimler arasında ayrım öngörmede odaklanır. Çünkü tutarsız olabilmek için bir yerde doğru söylemek, sonra onunla çelişecek başka bir şey söylemek gerekir. Bütünüyle hatalı olduklarını söylese tutarsızlıktan başka bir kelime bulabilirdi. Bu husus Gazali'nin felsefi ilimlere bakışını anlamak için yararlı olabilir. Başka bir ifadeyle 'tutarsızlık' bir beklentiden doğan suçlama olarak algılanabilir. Bu husus Gazali'nin genel düşüncesiyle uyumludur; çünkü *el-Munkız*'da bir hakikat arayışından söz ederken hakikati arayan herkese 'açık' olduğunu beyan eder. Başka bir ifadeyle Gazali en azından kendi beyanlarına göre bir mezhebe veya ekole bağlı olarak arayışını yapmaz; kimse adına konuşuyor değildir! 'Bir insan olarak hakikate nasıl

ulaşabilirim?' sorusunu sormaktadır. Fakat filozoflar hakkındaki 'tutarsızlık' ithamıyla beklentilerinden birisini göstermiş oluyor. Bu iddianın çok önemli olduğunu söylemek gerekir. Filozoflar bir tutarsızlık içindedir. 'Tutarsızlık' ne demektir?

Bunu iki şekilde ele almak gerekir: Birincisi görüşlerini temellendirememek! Filozoflar büyük iddiaları olan fakat iddialarını taahhüt ettikleri açıklık ve kesinlikte delillendiremeyen kimselerdir. Tutarsızlığın en önemli yönü budur: taahhüt edilen kesinlik ile gerçekleşen zanni bilgi arasındaki 'tutarsızlık.' 'Taahhüt ettikleri' derken şunu kastediyoruz. Filozoflar bilimlerde bize kesin bir hakikat verdiklerini söylerler; bilim yapmak zaten doğruyu aramaktan neşet eder ve bilimler bunu vaat ederler. Fizikte, matematikte, mantıkta ve öteki 'tikel' bilimlerde! Bu durumda felsefenin her alanda 'tikel' alanlardaki gibi kesin bilgi verebileceğini bekleriz. Bu kez filozoflar metafizik bilimine giriştiklerinde, insanlar aynı kesinlikte bilgi beklerler. Bunu filozofların iddiaları daha da ileri taşır. Öyle ki, artık tikel bilimlerdeki gibi bir kesinlikten değil, o bilimlerdeki kesinliği meşru kılan daha güçlü bir kesinlikten söz edebileceğimiz bir noktaya varır iş! Gazali'nin bu mesele hakkındaki değerlendirmesi önemlidir; çünkü vakıa metafiziğin en temel iddiası budur. İnsanlar böyle bir kesinlik iddiası taşıması sebebiyle metafiziği okurlar. Bu itibarla metafizik tikel bilimlerden daha kesin bir bilgi getireceğini söylediği gibi aynı zamanda tikel bilimlerin doğruluk ölçütü de odur. Çünkü metafizik ilminin görevlerinden birisi 'öteki tikel bilimlerin ilkelerini tashih etmek' ise metafizik doğruluğunu tikel ilimlerden değil, aksine, tikel ilimler doğruluklarını ve meşruiyetlerini metafizikten alır. Şimdi Gazali bu temel meseleye dikkatimizi çekerek 'tehafüt' kavramı üzerinden meseleyi ele alıyor.

İslam dünyasının felsefeyi tanıması bilimler kanalıyla oldu. Metafizik düşünceyi tanımadan önce Müslümanlar bilimleri tanıdı. Müslümanlar Mısır'a, Suriye, Irak'a gittiler ve orada mü-

hendislik, matematik, geometri, tıp gibi ilimleri buldular. Mısır'da Nil nehri etrafında yerleşen tarım toplulukları Nil'in taşma mevsimlerini hesaplayabiliyorlardı. İran'daki devlet yönetiminden bürokratik gelenekleri öğrendiler. Müslümanlar ibadet hayatıyla ilgili hükümleri dinden öğrenmişlerdi fakat devlet yönetimini yeni tanıyorlardı. Hayatın her alanında bir yapılanma başlamıştı. Hiç kuşkusuz ki İslam'ın kurumsallaşma sürecinde İran'ın, Bizans'ın çeşitli alanlarda etkileri olmuştu. Bu itibarla İslam çevresine açılarak büyümüş bir medeniyet inşa etmişti. İslam ilimleri de bu 'ilişkiler' dahilinde doğmaya başlamıştı. Hz. Peygamber Ramazan hilalinin gözetilmesiyle ilgili şöyle der: 'Biz ümmi bir topluluğuz: ne matematik ne yazı biliriz. (İki elinin parmaklarıyla üç kere işaret ederek) Ay şu kadar, şu kadardır.' Medine bir şehir olmakla birlikte bir bilim geleneğine sahip olmadığı gibi bir şehrin sahip olabileceği başka unsurlara da sahip değildi. 'Ümmi' toplumun gök bilimini, matematiği, tıbbı, mühendisliği bilen bir toplumla karşılaşması çok ciddi hadiselere yol açacaktı; hadiseler önce karşılaştıkları toplumlarda ortaya çıksa ve onları da etkilemiş olsa bile, zamanla İslam'ın bizzat kendisi de dönüşecek, Hicaz sonrası İslam yeni bir mahiyet kazanacaktı.

İslam'ın elde ettiği bölgelerde kurulan şehirler, içinde farklı inançların barındığı ve kadim dinlerin ve felsefi ilimlerin müntesiplerinin bulunduğu şehirlerdi. Bu şehir içerisinde bilimlerin yanı sıra 'kültürlü' denilebilecek bir insan zümresi, sosyal sınıflar, onların ürettiği edebiyat, sanat ve musiki gibi unsurlar hayatı zenginleştiren olarak bulunuyordu. Cahız'ın *Hıristiyanlık Reddiyesi* herhangi bir Müslüman şehrinde ortaya çıkan 'karmaşık' kültüre ve sosyal hayata şahitlik eden cümleler içerir. Cahız Hıristiyanların şehrin kültür, ticaret ve edebiyatına hakim olmalarından şikayet eder. İslam devletleri süreci çok başarılı bir şekilde yönetebildiler: zengin aileler ortaya çıktı; bir yandan ailelerin bir yandan hanedanın himayesi altında İslam'ın yeni şehre yerleşmesi

için büyük mücadele verildi. İslam toplumunda bilim anlayışı gelişmeye başladı ve yeni bilimler ortaya çıktı. Müslümanlar ilk kez tanıdıkları bilimleri tercüme yoluyla kendilerine katmaya başladılar. Bunlar herkes için 'faydalı' ilimlerdi ve ortada bir sorun yoktu. Kimse tıp ilminden, fizik ilminden, matematik ilminden rahatsız olmadı; ta ki bütün 'bilimlerin anası' sayılan metafizik ortaya çıkana kadar! Din ile bilim arasında veya akıl ile vahiy arasında her ne olduysa o zaman oldu.

İslam tarihinde dinî düşünce gelenekleri ile felsefe arasında ortaya çıkan çatışma metafiziğin iddialarından kaynaklandı. Metafizik -bir benzetmeyle anlatmak istersek- insanın akli imkanlarıyla fili bütün olarak görebileceği iddiasına dayanır. Hiçbir tikel bilim özü gereği varlık hakkında tümel bir hüküm veremez bize. Öyle bir bilim lazım ki, öteki bilimlerin irtibatını kurabilecek ve bütün bu bilimleri bir yere yerleştirecek, hakikatin bütünü hakkında bilgi verecek! Müslümanlar için hakikatin bütününü -veya ne kadarı lazımsa onu- söyleyen kimse Hz. Peygamber veya vahiydir. Şimdi sorun bu noktada ortaya çıkmıştır: Akıl vahyin verdiği bilginin aynısını mı verecek (o zaman vahye ne gerek var) veya ondan başka bir şey mi verecektir? Acaba temel dayanakları akıl olan bir bilim hakikatin bütününü bize gösterebilir mi? Soruya olumlu cevap verdiğimizde esas kriz ortaya çıkar: Hakikati bize tam olarak akıl verebilecekse, peygamber niçin vardır? Gösteremezse, o zaman bilimlere kesinliğini veren metafiziğe nasıl itimat edeceğiz? Bu, günümüzde daha güçlü bir şekilde olmak üzere, bütün dönemlerinde Müslüman düşünürlerin en çetin sorunlarından birisiydi. Çağdaş dünya ile Müslümanlık arasındaki çatışma bir akıl-vahiy ilişkisi sorunundan başka bir şey değildir. Binaenaleyh Gazali'yi öteki "alimlere" göre daha güncel ve muteber kılan da bu kadim meseleyi düşüncesinin ana meselesi haline getirmiş olmasıdır.

Gazali'nin karşısında metafizik bu kesin iddialarıyla duruyordu. Müslümanların bir kısmı için böyle bir sorun yoktu; onlar 'akli ilimleri' 'batıl' veya 'yok' sayarak eski usul ilim anlayışını sürdürmeyi yeğlemişlerdi. Onlar din ilimleri içindeki gelişmeleri bile 'bidat' sayarak dışlıyor, seleften öğrendikleri yol üzere Müslümanlığı yaşamak istiyorlardı. Yeni toplumsal yapı bu selefi tavrın üstesinden gelebileceği bir vaziyette değildi. Bu nedenle İslam'da 'dini düşünce' alanı akıl ve aklın ürünlerini ciddiye alan, bunları tartışan ve oradan bir yoruma ulaşmak isteyenlerce inşa edildi asırlar boyu.

'Metafizik' derken neyi anlamak gerekir? Metafizik, ontoloji, ilm-i ilahi (ilahiyat) gibi adlarla anılır. Başka isimleri de vardır ve her bir isim onun bir yönünü anlatır. Bunların bir kısmına değineceğiz, ancak önce metafiziği 'cazip' ve bazen tehlikeli kılan bir niteliğine tekrar bakalım. Buraya kadar metafiziğin içerdiği kesinlikten ve bu kesinliğin tamamen aklî imkanlarla iktisap edilmesinden söz etmiştik. Ancak kesinlik ile ilgili bir hususa henüz değinmedik. Ona değinmeden meselenin şümulü ve çerçevesi anlaşılmaz. Özellikle çağımızda modern felsefeyle birlikte büyük ölçüde, modern sonrasında ortaya çıkan teorilerde ise metafizikte sözü edilen 'kesinlik' anlamını tamamen yitirmiş sayılsa bile, metafizikte kesinliğin mukabil kavramı 'göreceliktir.' Düşüncenin en büyük meselesi zihin ile dış dünyanın irtibatı meselesidir. Zihnimiz dış dünyayı kendinde bulunduğu hale göre mi algılar, yoksa onu kendine göre mi algılar? Bu soruya bir cevap bulabilmek için insanlar asırlardır çabaladı. Acaba eşya hakkında eşyanın bulunduğu durum hakkında bilgimiz olabilir mi? Bu tartışmalar felsefe tarihinin kadim tartışmalarıdır. Tartışmalara verilen yaygın cevaplardan birisi insan zihni ile dış dünya arasındaki irtibatı kuramayacağımızı kabul eden cevaptır. Bu iddiaya göre biz evreni zihnimize 'göre' idrak ederiz. Burada hakikatin sınırları insan zihni tarafından belirlenmiştir ve bu zihin

de herkese göre değişen bir şeydir. 'Her şeyin ölçüsü insandır' ilkesi buna işaret eder. Her şey insana 'göre' anlam kazanır ve buradan nesnel bir hakikat ve nesnel bir bilginin imkansızlığı ortaya çıkar. Görecelik evren hakkında kesin hükmü olmayan iddiasız bir toplumu ortaya çıkartır ve bu ölçüde de 'toleranslı' bir toplum olarak kabul edilebilir. Mesele hiç kuşkusuz varlıkları algılamakla sınırlı değildir; olguları ve hadiseleri anlamada da 'görecelik'ten söz ederiz ve bu durumda görecelik daha etkin bir alana taşınır: ahlak! Evren algımız değişken ise ve kendinde 'evren' durumu hakkında bir fikre sahip değilsek, o zaman insan eylemleri hakkında da kesin ölçüte sahip olamayız. Sofistler ahlak için de ölçüt koyamayacağımızı düşündüler: evrendeki bilgimiz göreceli ise bütün fiillerimiz hakkındaki bilgilerimiz de göreceli olabilir ve kesin bir hüküm verebileceğimiz epistemolojik bir çerçeve ortaya konulamaz. Metafizik sofist iddiaya karşı ortaya çıkan ve ilk hareket noktası 'ahlakta-siyasette kesin kuralı' öngören bir bilim olarak ortaya çıktı. Sokrates'in bir ilke için ölmesiyle neticelenen bu kesinlik arayışı, metafiziğin ilk ve önemli ilkesini oluşturacaktı: kendileri yanlış bile olsa, nesnelliğe sahip kanunlar için ölebilmek! Sokrates kesin önermelere sahip bir ahlakçı olarak metafiziğin başına yazılıdır. Ondan sonra Platon bu ahlakın niçin değişmez önermelere sahip olabileceğini 'idealar' kuramıyla açıklamak istedi. Aristoteles ile bu varlık anlayışı ekseninde bilimler doğdu ve bütün bilimlerde zihin ile varlık arasında irtibatı tesis eden bir anlayışın nasıl tezahür ettiği ortaya konuldu. Her halükarda metafizik göreceliği esas alan sofistliğe karşı evreni algılamada ve ahlakta kesinlik ilkesini temellendirmekle cazibe noktası haline geldi.

Metafizik hakkında dikkate alınması gereken ikinci önemli nokta ise onun bir bilim olmasıdır. Ortada bilim tasnif kitaplarında tarif edilmiş haliyle bir bilim vardır. Bu özelliğiyle metafizik biçimsel olarak öteki bilimlerden ayırt edilemez: onun

da mevzusu, meseleleri, yöntemi ve maksadı vardır. Fakat onu ayrıştıran yönü bilginin tarzıyla ilgilidir. Metafizik bize varlık hakkında tümel bir bilgi kazandırır ve bu bilgi başka herhangi bir bilimdekinden daha kesin ve daha gerçektir. Metafizik tümel bilgiyi verirken öteki bilimler kendi alanlarında varlık hakkında bize tikel bir bilgi kazandırırlar. Metafiziğin bir bilim olarak inşası günümüzde anlamını yitirmiş olsa bile, en azından Alman filozof Kant'ın öncesine kadar durumun böyle olduğu gerçeğini değiştirmez. Metafizik bir bilim olarak inşa edilmiştir ve bilim olmak için lazım gelen unsurlara sahiptir.

Gazali'ye dönmezden önce metafiziği bir bilim olarak ele alalım: Farabi metafiziği üç bölümde ele alınıştı. İbn Sina metafiziği tek bir ilim haline getiren kişidir ve bütün bu bahisleri birleştirmiştir. Bunu yaparken metafiziğin mevzusunu belirledi. Metafiziğin mevzusu varlıktır: varlık olmak bakımından varlık! Bu itibarla varlık her insanın bedihi olarak kabul ettiği bir şeydir ve bütün öteki hususlar böyle bir varlık anlayışının üzerine bina edilir. Meselenin ayrıntısına girmeden Gazali'yi ilgilendiren kısmına dönmek gerekir. İbn Sina'ya göre Tanrı'nın varlığı ispat edilmesi gereken bir şeydir. Bu durumda kendisinden daha üst bir bilimin bulunmadığı metafizik O'nun varlığını ispat eder. Metafiziğin maksadı Tanrı'nın varlığını ispattır. Bunun için kullanacağı yöntem de burhani kesinlik olmalıdır. Bu anlayış daha sonra çeşitli süreçlerden geçerek İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye ulaşacak, onlar tarafından metafizik yeni bir gözle yorumlanacaktır.

Gazali böyle 'evrensel' bir bilimin aklın imkanlarıyla kurulabileceği hususunda ikna olmamıştı. Onun temel eleştirisi bu noktaya yönelmiştir: akıl sahiden böyle bir bilim inşa edebilir mi? Hiç kuşkusuz Gazali'nin buraya kadar izhar etmediği aidiyeti bu noktada tam olarak ortaya çıkar ve filozofları tutarsızlıkla suçlamaya başlar. Ona göre filozoflar böyle bir iddiada bulunsa bile hiçbir zaman iddialarını ispat edebilecek imkana sahip de-

ğillerdir. Gazali'nin eleştirisinde ortaya çıkan belli başlı birkaç husus vardır:

Birincisi Gazali filozofların birbirinden farklı şeyler söylediklerini tespit ediyor. Bu durum metafiziğin genel iddiasıyla çelişen bir durumdur. Çünkü metafizik göreceli bilgiyi reddettiği ölçüde 'filozofların ittifakı' üzerine kurulu olmayı istilzam eder. Gazali'nin bu ithamı metafiziğin varlık sebebini ortadan kaldırmaya matuf bir saldırıdır ve Gazali bunda başarılı olduğu ölçüde metafiziği geriletmeyi başaracaktır. Gazali metafiziğin en güçlü olduğu noktaya saldırarak dinî düşünceye mühim bir imkan kazandırıyor. Çünkü metafizik böyle bir kesinlikle hareket ettiğinde dinî bilginin kaynağı ile otorite sorununun ortaya çıkacağı kesindi. Nitekim öyle de oldu! Müslüman filozofların İslam dünyasındaki varlıkları önce felsefenin akli imkanlarının dinin savunulmasındaki rolünü beyan eden savunmacı tavırlarından başlar. Kindi'nin eserlerinde felsefi eserlerin ve bilimlerin itikada nasıl hizmet edebileceği hakkında açıklamalar vardır. Muhtemelen bu eserlerin çeviri sürecinde 'bu kitaplar niçin tercüme ediliyor' şeklinde pek çok tartışma yaşanmıştı. Bu tartışmalar hiçbir zaman bitmemiştir; bununla birlikte belirli bir merhaleden sonra felsefe ve din veya akıl ve vahiy tartışmaları yön değiştirmiştir. Bu yön değiştirmede artık aklı temsil eden metafizik en güçlü derecesine çıkarak 'akıl varken vahiy neye yarar?' sorununa yol açmıştır. Farabi'nin nübüvvet üzerindeki görüşünün ana fikri budur: filozof ile peygamberin ilişkisi!

Gazali bu noktada metafiziğin iddiasını kırarak dinî düşünceye geniş alan açmak istemiş, içine kapanmış din ilimlerini hayatın bütün alanlarına teşmil etmek istemişti. Filozoflar peygamberin işlevini ele alırken salt hakikati idraki yoksun insanlara ulaştırabilecek yetenekle donanmış kişi olarak ona bakarlar. Bu itibarla peygamber, hakikati 'halk diline çevirerek sıradan insana ulaştıran kişidir.' Peki hakikat sıradan insana nasıl anlatılır? Buna verilecek

cevap hayal gücünün yardımıyla şeklinde olabilir. Peygamber şiirsel bir dil kullanarak hikâyelerle, benzetmelerle insanlara hakikati anlattı. Mesela şöyle dedi: 'İyilik yapın, iyilik yapmazsanız Allah cehennemde insanı yakar.' Bir filozof için bu korkutma amacıyla söylenmiş ve hayal gücüne hitap eden bir ifade olabilir. Binaenaleyh metafizikçi için dinin ve peygamberin yeri bellidir; felsefi yetenekten yoksun insanlara hakikati anlatmak üzere sembolik dil kullanan biri! Hiç kuşkusuz din böyle bir şeyi kabul edemezdi ve etmedi de! Gazali'nin mücadelesi bu iddiaya karşı verilmiş bir mücadeledir.

Gazali şöyle diyor: 'Filozofların kitaplarını inceledim: bunları tutarsızlıklarla dolu buldum.' Bunun anlamı şudur: Ortada bir felsefe veya tutarlı bir teori yok; felsefe kapsamı altına giren bilimler olduğu gibi birbirinden farklı görüşler vardır. Tutarlılık bir bilime hem meşruiyet hem büyük bir otorite kazandırır. Gazali bunu çok iyi fark etmişti ve temel eleştirisini buna yönlendirmişti. İslam filozofları felsefenin homojenliği ve ittifakını vurgulamıştır; öteki bilimler için de felsefi ilimler bir bütün idi. Bu durum Rönesans sonrasında Avrupa düşüncesi ile İslam dünyasının karşılaşmasında yaşandı. Modern düşünce İslam dünyasına homojen bir yapı ile ulaştı ve Müslümanlar bu bütünlük karşısında büyük acizlik yaşadılar. Bu sayede felsefe ve modern bilimler İslam dünyası üzerine tahakküm kurabildi. Klasik metafizik ile modern düşüncenin dine bakışı değişik açılardan aynı kaldı: her ikisinde din alt sınıflar için ortaya çıkmış bir 'yetersiz hakikat' idi. Avrupa düşüncesi içerisinde farklı geleneklerin olduğunu kavramaya başlayınca Müslümanlar alternatif akımlardan yararlanmaya giderek bu ithamı cevaplandırmak istediler. Türkiye özelinden meseleye bakarsak, Henry Bergson'un Nurettin Topçu, Necip Fazıl gibi düşünürler üzerindeki etkisi ile onların dinî düşünceye getirdikleri yaklaşımları bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu nedenle modern çağda dini savunan her düşünür belirli bir

ölçüde Gazali'yle hemfikirdir: bütün insanları ikna edebilmiş evrensel bir felsefe yoktur. Gazali bunu ilk ve sistematik şekilde fark eden kişiydi.

Gazali şunu iddia etti: Felsefe ne kadar homojen görünürse görünsün tek bir yapıda değildir; onun içinde ciddi çatışmalar ve tutarsızlıklar vardır. Gazali'nin sağladığı en büyük katkılardan birisi budur. Öte yandan bu sayede Gazali'nin yaptığı en önemli işlerden birisi de felsefi ilimler ile metafizik arasında gördüğü ayrımdır. Gazali metafiziğin gücünü ve otoritesini bilimlerde gördü; halbuki klasik metafizik bunun tam tersini iddia eder. Klasik metafiziğe göre bilimleri kuran ve onlara görecelikten kesinliği kazandıran şey metafiziktir. Gazali bu önermeyi tersine çevirerek metafiziğin zeminini zayıflattı. Bu sayede felsefi ilimlere belirli bir meşruiyet tanırken metafiziği bu bilimlerdeki otoriteden istifade eden 'tutarsız' bir ilim haline getirmek istemiştir.

Gazali'nin düşüncesindeki ana sorunlardan birisi ahlakta ortaya çıkar. Gazali 'ahlak ilminde filozofların sözleri doğrudur' der. Bunun sebebini izah ederken ahlak teorilerinin aslında peygamberlerden ve dinî metinlerden alıntı olduğunu savunur. Ancak bu değerlendirme hem sathi hem doğruluğu kanıtlanamayacak bir cümledir. Gazali gibi bir düşünürün bu bahsi daha dikkatli ele alması beklenirdi. Ahlak Gazali'nin atıf yaptığı kadar basit bir kaynakla açıklanamaz. Ahlak meselesi aslında en az metafizik kadar önemli bir şeydir; hatta metafizik ahlak için vardır da diyebiliriz. Gazali'den sonra Müslüman düşünürler, akıl ve vahiy ilişkisini tartışmaya devam ettiler. Ancak hiçbir zaman metafizik eski gücüne sahip olamadı. Fakat bunu Gazali'nin bir başarısı olarak mı görmek gerekir, yoksa başka toplumsal süreçlerle mi irtibatlı ele almak lazımdır; bu başka bir meseledir. Demek ki Gazali'yi bir bütün olarak felsefe muhalifi kabul etmek doğru değil. Onun esas meselesi metafizik idi, yani o felsefenin

branşı olan metafiziği zayıflatmıştır. Ondan sonra bu tavır İslam düşüncesini derinden etkilemiştir.

Gazali sadece metafizik ile uğraşmadı. Onun kadar dikkat çekmese bile, kelam eleştirisi de üzerinde durulmayı hak eden bir eleştiridir. Bu itibarla başından beri dinî ilimler arasında kelamın ayrı bir yeri vardır. Kelam din bilimleri arasında felsefi ilimler arasındaki metafizik gibi bir konum kazanmak istedi; tıpkı metafizik kadar da eleştirildi ve bu otoritesi hiçbir zaman bütün bilimlerce kabullenilmedi. Şimdi Gazali'nin felsefe eleştirisinin gölgesi altında kalmış olan kelam eleştirisine bakalım.

Kelam ve Gazali

'Kelam dinî akideyi akli delillerle *savunmayı* amaçlayan bir bilimdir.' Anlaşılır bir cümle gibi görünen bu ifade aslında ne geçmişte ne şimdi yeterince açık ve anlaşılır sayılmamıştır. Vakıa akılla bir şeyi savunmak ne demektir? Aklın dinî inançlar karşısındaki yeri nedir? Zaman içinde kelam din ilimleri arasında akli ilim olmakla temayüz etse bile bu sorun hiçbir zaman tam olarak anlaşılmadı. Kelamın iç hasımları, yani hadisçiler ve selefi akımlar, kelamı şiddetle eleştirirken onun akılcı vasfı üzerinde durmuş, akılcılığı vahye karşı bir tavır olarak suçlamışlardı. İslam bilimlerinin gelişmesiyle birlikte bu 'akılcı' tavır kelamın üzerinde kalmış, kelam akılcılıkla özdeş hale gelmiştir. Ancak burada bir sorun vardır ve biz bu sorunu çözümlemeden gerçekte kelamı anlamakta zorlanacağız. Acaba kelamda akıl nerede vardır ve gerçekte kelam akılcı bir bilim midir? Gazali'nin sorduğu sorulardan birisi kelamın imkanlarıyla ilgilidir. Gazali kelamın bizi hakikate ulaştırıp ulaştıramayacağını sorgularken onun evrensel olup olamayacağını da ele almak istemiştir. Başka bir ifadeyle kelam herhangi bir inancın öncelemediği bir aklilikten mi hareket edecektir, yoksa inancın gerçekleşmesinden sonra ortaya çıkan bir aklilik mi vardır burada? Bu husus kelam ekollerine yönel-

diğimizde iki farklı cevabı içinde barındıran bir sorudur. Vakıa kelam ilmi 'savunmak' esaslı bir bilimdir ve savunabilmek için akıl kullanılan araçlardandır. Fakat sorun şudur: Bu akıl nerede işlevseldir?

Kelam ile akılcılık arasında kurulan irtibat, öyle görünüyor ki, Mutezile ile kelamın özdeşleştirilmesinden kaynaklanmıştır. Bu itibarla Mutezile kelimenin teknik anlamıyla akılcı bir dinî düşünceyi savunmuştur; başka bir anlatımla insanın kurtuluşu için gereken bilgiyi aklıyla bilebileceği ve bunun gereğini kendi imkanlarıyla yapabileceği fikrini dinî düşüncenin merkezine yerleştirmiştir. Kelamı doğru anlayabilmek için her şeyden önce kelamdaki ana akımları dikkate almamız gerekir. Din bilimleri Müslümanların arasında yaşanan birtakım çatışmaların ve hadiselerin ardından şekillendi. Müslümanlar Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra başta siyaset meselesi olmak üzere, çeşitli hususlarda görüş ayrılıklarına düştü. Ortaya çıkan ilk görüş ayrılığı, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra müslümanların başına kimin geçeceği meselesiydi. Müslümanlar bu meseleyi nispeten kolayca çözümleyebildi ve Hz. Ebu Bekir'in halifeliği üzerinde görüş birliği sağlandı. Ancak zamanla Müslümanlar bu meselenin teolojik kısımlarını fark edecek ve peygamberliğin mirası üzerinde akıl yürüteceklerdi. Bu meyanda Şia ve Sünnilik şeklinde ortaya çıkan bölünmeler, temel itibarıyla, nübüvvet telakkisinden kaynaklanmıştı. Şia vesayeti esas alarak nübüvvetin vesayeti istilzam edeceğini düşünmüş, Ehl-i beyt'in Müslümanların imamı olması gerektiğini savunmuştu. Çünkü onlar için imamet bir siyaset meselesi değil, nübüvvet meselesinin parçasıydı. Ehl-i sünnet ise siyaset ve idareyi müslümanların maslahatıyla ilgili bir mesele sayarak onu nübüvvetten ayrıştırmıştı. Müslümanların ilk ihtilaf hakkındaki en keskin ayrımı buydu: Müslümanların başına mı başkan seçilecekti yoksa Hz. Peygamber'in yerine bir vekil mi geçecekti (Şia)? Bu ihtilaf özünde vahiy ve akıl ayrımı

üzerindeki bir tartışmaya doğru yönelebilirdi; fakat öyle olmadı! Mesele sadece Ehl-i beyt'in haklarıyla öteki müslüman cemaatin ilişkisi sorunu üzerinde kaldı. Daha doğru bir ifadeyle buradan hareketle bir akıl ve vahiy tartışması çıkabilirdi; fakat bu tartışmanın çıkması sonradan gerçekleşti.

İslam'da kelam hareketlerinin başlamasının ilk büyük amili Haricilerin yol açtığı bazı tartışmalar oldu. Bunlardan en önemlisi iman-küfür sınırının nasıl belirleneceği meselesiydi. Bu sorun İslam'da kelamın başlamasının en önemli amillerinden birisi haline geldiği gibi dinî düşünceyi ortaya çıkartan en önemli tartışma da buydu. Çünkü burada artık iman nedir, ahlak nedir, iman ve ahlak ilişkisi gibi sorular başta olmak üzere, irade meselesi konunun içine girmeye başlayacaktı. Müslümanlar bu meselelere cevap bulmaya çalışırken zamanla belli belirsiz görüşler mezhepleri doğurdu ve *kelam* dediğimiz ilim şekillendi. Meselenin bir bölümü dahili amillerle açıklanabilir; kelamın temel meseleleri dahili sorunlarla şekillenmiştir, bunu kabul etmek gerekir. Fakat bu meseleler tek başına kelamın kazandığı karmaşık yapıyı açıklamak için yeterli değildir. Bunun kadar belirleyici olan başka bir amil de dış amillerdi. Özellikle Hıristiyanların İslam'a yönelttikleri eleştiriler veya müslümanların onlarla tartışmaları kelam ilminin bir metot kazanmasına ve sistematik şekilde gelişimine katkı sağlayan en önemli faktörlerdi.

Müslümanlar birbirleriyle tartışırken görüşlerini açıklamak üzere ayet veya hadislerden yararlanırlar; bu itibarla vahiy Müslümanların kendi içlerindeki tartışmaları şekillendirebilirdi. Peki Müslüman olmayanlarla tartışırken ne yapacaklardır? Hiç kuşkusuz bunun için yapılması gereken şey, akli delillerle desteklenmiş veya temellendirilmiş bir dilin geliştirilmesidir. Kelamın akılcılığı Müslüman olmayanlarla tartışmalarla şekillendi. Bununla birlikte mesele her zaman açık değildi. Önce şunu belirtmeliyiz ki, bu hususta kelam içindeki iki büyük gelenek birbirinden farklı şeyler

söyler. Birinci gelenek Mutezile'dir. Mutezile akla merkezi bir işlev yüklerken onun mukabilinde öteki dinî geleneklere daha yakın hareket eden Ehl-i sünnet aklın böyle bir işleve sahip olabileceğini reddeder. Ehl-i sünnet için akıl hasmın delilini çürütürken bilgi kaynağı olarak insana kurtuluşu temin edemez. Kurtuluş vahiy ve nübüvvete bağlıdır. Mutezile ile Ehl-i sünnet'in ayrım noktasını belirtmek gerekir: Mutezile aklı müstakil bir özne kabul ederek insanın bilebilme ve yapabilme özgürlüğünü ilkesel olarak kabul eder. 'İnsan kurtuluşunu sağlayacak bilgiye akli imkanlarıyla ulaşabilir (bilebilir) ve bunun gereğini yapabilir.' Bu durum Allah'ın adil olmasının ve 'aslah-alellah' kulu için en iyiyi yapmasının neticesidir. Allah kullarına böyle bir imkanı vermeseydi, teklif anlamsız kalırdı. Buna mukabil Ehl-i sünnet vahyi bir özne olarak kabul ederek bilginin onun tarafından söylenebileceğini düşünür. Bu durumda Ehl-i sünnet kurtarıcının Allah (vahiy) olduğunu savunur. Gazali'nin *el-Munkız*'da eleştirisinde kelam ekollerine atıf olmasa bile, bu ayrımı dikkate alarak hareket etmek gerekir: Kelam derken hangi tavrı esas alacağız? Gazali'nin buradaki yaklaşımında bütün ekolleriyle birlikte kelam 'savunmacı' tavrında ortaktır. İlk kelam hareketlerinin iman-amel meselesi etrafında şekillendiğini söylemiştik. Buna Hıristiyanlarla karşılaşmanın eklendiğini hesaba kattığımızda, kelamın Müslümanlar arasında ciddi tartışmalara şahitlik ettiğini söyleyebiliriz. Hıristiyanlık ile birlikte felsefi ve dinî geleneklerle karşılaşmalar kelamı şekillendiriyor. Özellikle yeni Müslüman olan nesillerin eski inançlarından getirdikleri izler olmak üzere, İslam'ın Hicaz sonrasında ulaştığı bölgelerdeki kimlik mücadelesi kelam tarafından sistematik hale getirildi.

Kelam söz konusu olduğunda İslam içerisinde oluşan ilk gelenek Mutezile'dir. Mutezile hakkında konumuzla irtibatlı olmak üzere iki şeyi söylemekle yetineceğiz: Birincisi onlar, İslam'da akılcı düşünceyi savunan kişilerdir. Daha doğrusu onlar İslam'ı

tamamen aklın imkanlarıyla izah etmek ve anlamak istemişlerdi. Bu noktada onların en ayrıştırıcı vasfı, akla yükledikleri anlamdır. Mutezile önermeleri ve akidesi akılla temellendirilebilir, izah edilebilir din tasavvur etmişti. Üstelik başka dinleri eleştirirken de aklı kullanmıştır. Bu durumda Mutezile tutarlı bir akılcılıkla hem başka dinleri eleştirebildiği gibi hem de İslam'ı bu çerçeve içine yerleştirebilmiştir. Mutezile'nin hareket noktası insan özgürlüğüdür. Akide açısından meseleye bakınca, adalet fikri Mutezile'yi bir mezhep haline getiren temel ilkeydi. Onlar kendilerini adalet ile özdeşleştirmiş ve tevhit ile adalet arasında zorunlu bir irtibat kurmuşlardı. Onlara göre tevhide inanmak adalete iman etmek demektir. Mutezile'de her şey adalet ilkesi üzerinden inşa edilmiştir. Adaletin istilzam ettiği neticelerden birisi teklif ile akıl arasındaki irtibattır. İnsan yükümlü ise özgür olması gerekir. Özgürlük ise iki şekilde ifade edilir: Birincisi insanın bilme özgürlüğü veya yetisi, öteki ise yapabilme yetisidir. Bilmede özgür değilsek insan sorumluluğundan söz etmemiz sınırlı bir çerçevede mümkün olabilir. Yapmak özgürlüğüne sahip değilsek bu kez sorumluluktan daha doğrusu Adil bir Allah'ın bizi sorumlu kılmasından söz edemeyiz. Bu iki ilke gereği insan özgür -bilebilme ve yapabilme özgürlüğü- kabul edilmiştir. dinî düşünce bu özgürlük fikrine dayandırıldığında Mutezile'nin akılcı din anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım daha sonra felsefe ile din arasında ortaya çıkan peygamberlik ve akıl arasındaki çelişkinin benzerinin yaşanmasına yol açmıştır. Vakıa insan aklı kurtuluş bilgisini (hakikat) bilebilecek ve iradesi de onun gereğini yapabilecekse, o zaman vahyin getirdiği bilgi ne işe yarayacaktır? Mutezile'den hareket ettiğimizde, mesela, şöyle bir soruyu rahatlıkla cevaplayabiliriz: 'Allah insanları yükümlü tutmak için peygamber göndermiştir. Peygamber gelmeyen insan nasıl yükümlü olacaktır?' Bu soru Mutezile tarafından kolaylıkla cevaplanabilir. Her insan aklı ile iyi ve kötüyü ayırt edebilir, her şeyden önce Allah'ı bulabilir/bulmalıdır. Akıllı olmak, sorumlu-

luk için yeterlidir. Ancak bu yaklaşım dinî düşüncenin önemli bir ayağını oluşturan Ehl-i sünnet ile kelamı bütün olarak reddeden selefi-hadisçi yaklaşımları tatmin etmedi. Mutezile bu anlayışa tutarlı bir ahlak anlayışı dayandırdı. Bu itibarla Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan ahlakçı din yorumlarının -Protestanlık gibi- benzerinin Mutezile ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Mutezile ahlak anlayışı temellendirmek için özgürlük fikrini tarif etti: Her insan iyiyi-kötüyü bilebilecek imkana sahiptir ve seçiminde özgürdür. Bunun için kader inancını reddetti. Ancak özgür insan hakkında ahlaktan (veya ancak özgür insan ahlaklı olmaktan yükümlü tutulabilir) söz edilebilir. Allah bizi özgür bıraktığı gibi bizim için varlıkta seçim yapacağımız şeyleri belirlemiştir; başka bir anlatımla hüsün ve kubhu (iyilik ve kötülük) bizim dışımızda nesnel olarak eşyaya yerleştirmiştir. Bir şey iyi midir, kötü müdür? Bunu öğrenmek için de tekrar vahye dönmemiz gerekmez. Aklımız dış dünyadaki iyilik ve kötülüğü tespit edebilir. Ancak yine de bu yaklaşım kadir-i mutlak fikrini esas alan hakim Müslüman cemaat tarafından kabul görmedi. Buna Mutezile'nin siyasetle ilişkisi de eklenince, Mutezile'nin İslam dünyasındaki etkinliği daha gerilemeye başladı; hakim bir teori ve ekol olmaktan çıkarak Ehl-i sünnet içinde ve dil bilimlerinde teorileri tatbik edilen bir unsura doğru geriledi. Bundan sonra Mutezile'nin bazı fikirlerini imtizaç dönemi kelamında, bir kısmını ise nazarî tasavvufta göreceğiz. Ancak hakim tavır olmaktan uzaklaştı. Bunun temel sebebi ise insan özgürlüğünü savunurken Tanrı'nın özgürlüğünü sınırlamış olmasıydı.

Kelamı anlamak için dikkate almamız gereken öteki gelenek Ehl-i sünnettir. Ehl-i sünnet tek bir mezhep değildir; kelamın dışında kalan pek çok ekol doğrudan veya dolaylı olarak bu meselede Ehl-i sünnet'in tavrına ortaktır. Onlar insan özgürlüğü yerine Tanrı'nın mutlak kudretini esas alanlardır: Biz dilediği her şeyi yapan bir Allah'a iman ediyoruz. O ne dilerse yapar;

dilediğine hidayet eder, dilediğine dalalet verir, dilediğini cehenneme koyar, dilediğini cennete koyar, dilediğine nimet verir, dilediğine külfet verir. Onlara göre Allah'a iman etmek böyle bir Allah'a iman etmek demektir; işimize karışmayan veya yarısına karışan bir Allah'a iman etmek insanı kurtaracak iman değildir. Ehl-i sünnet insanın yükümlü olmasını sağlayacak şekilde, bilme özgürlüğünü reddederken buna bağlı olarak onların düşüncesi, 'yapabilme' özgürlüğü alanında sıkışıp kalmıştır. Başka bir anlatımla Ehl-i sünnet bilebilme özgürlüğünü ancak vahiyden sonraya bırakarak bir özne kabul ettiği vahyi insan bilgisine öncelemiştir. Ancak sorun şuradadır: Fiillerimizde ve bu fiilleri ortaya çıkaran seçimlerde özgür müyüz, değil miyiz? Burası belirsizdir! Ehl-i sünnet bunun için sınırlı bir özgürlük anlamı taşıyan 'sınırlı irade' gibi tamamen çelişik bir kavram olan kesp (kazanım) diye kendilerinin bile tarifte güçlük çektikleri bir düşüncede sıkıştılar. Fakat bu durum onların ilk ilkeden uzaklaşmalarını sağlamadı. Onlar için din vahyin bilgi kaynağı olarak mutlak üstünlüğü ile Allah'ın mutlak fail olması üzerine kuruludur. Öyleyse kelam derken bu iki geleneği dikkate almamız gerekir: Birincisi akılcı düşünceyi esas alan -insanın bilebilme ve yapabilme özgürlüğü- ve buradan hareketle ahlakçılığa evrilen Mutezile! İkincisi Tanrı'nın özgürlüğünü savunmak için insan özgürlüğünü ilga eden Ehl-i sünnet geleneği!

Gazali'nin düşüncelerine bakarsak ona göre kelam iyi niyetli fakat yetersiz bir ilimdir. Kelam akideyi savunmak istiyor, dinî düşünceleri savunuyor. Fakat kelam dini başkalarına ulaştırmaya yardımcı olabilecek bir bilim olamaz. Gazali diyor ki: Kelamdan 'öteki' (iman etmeyen) ile diyalog kurabileceğimiz dil çıkmaz. Kelam evrensel bir dile sahip olmadığı gibi bunun için gerekli yöntemlerden yoksundur. Müslüman olan için de kelam lazım değildir; zaten o kişi Müslümandır! Bununla birlikte kelamın neticede bir faydası vardır: dinî düşüncedeki, yani iç çelişkile-

rimizi ortadan kaldırmaktır. Allah'a iman etmek ne demektir? Meleklere, ahiret gününe iman etmek ne demektir? Kelam ilmi bu hususlardaki bilgilerimizi delillendirerek inancı pekiştirmeyi hedefler. Bizatihi bu konuda bize bilgi verdiği için kelam aslında önemli bir bilim olmalıdır. Tartışmaları sonuçlandıramazsa bile, insana bir perspektif veriyor. Gazali'nin 'kelam ilminin yetersizliği' hakkındaki düşüncesi abartılı bir değerlendirme olarak kabul edilebilir. Çünkü kelamın dinin temel meselelerini temellendirmek için imkanlarının sınırlı olması onun yetersiz olduğu anlamına gelmez. Kelam her şeyden önce hasımların delillerini çürüterek akidenin güçlenmesine ve yayılmasına zemin hazırlar. Gazali'nin kelamın bu işlevini yeterince kıymetli saymadığını görüyoruz. Buna bağlı olarak kelam dini düşüncenin ana ilkelerini ortaya çıkartarak düşüncenin tutarlılığını sağlayan ve bu sayede din içinde sahih-batıl çizgisini oluşturan ekoldür. Gazali'nin eleştirisine yönelik başka hususlar da söylenebilir, fakat o konuya dalmak bizi meseleden uzaklaştırır.

Öyleyse kelamın yetersizliği fikri Gazali'nin ikinci önemli iddiasıdır. Birincisinde filozofların tutarsızlığına ulaşmıştık. Şimdi ise kelamın yetersizliğine ulaştık. Ancak bu noktada Gazali'nin kelam eleştirisinin abartılı olduğunu hatırda tutmak gerekir.

Batinilik: İmam veya Cemaatin Elindeki Hakikat

el-Munkız mine'd-dalal'in iki aşaması vardır: Birinci aşamada kriz temellendirilir. Burada sorun evrensel bir dille ortaya konulur ve herkes bu büyük İslam aliminin gerçekçiliğine ve nesnelliğine hayran kalır. Fakat krizi temellendirdikten sonra Gazali çözüme yöneldiği esnada ekolleri eleştirirken nesnelliğini yitirir. Daha doğrusu onları suçlayarak ele almaya başlar. Bu bakımdan bizzat Gazali'nin savunmacı ve suçlayıcı bir tavırla bir tür kelamcı tavır takındığını söylemek gerekir. Özellikle *Tehafüt*'te ortaya çıkan suçlama ve belirli meselelerde tekfir etmenin izleri burada da

görülür. Şu soruyu sormak gerekir, Gazali'ye: Kitabının başında dile getirdiğin hakikat arayışına karşılık bu suçlayıcı tavra niçin vardın? Gazali'nin kitabında inandırıcılığı zayıflatan yer burasıdır. Çünkü Gazali'nin başta dile getirdiği kriz ve insanların hakikat arayışı hakkındaki değerlendirmelerinden daha munis bir yaklaşım beklenirdi. Bu durum Gazali'nin tavrındaki ideolojik tavrın hakikat arayışını önceledeğini, en azından onunla birlikte gittiğini gösteren bir delil olarak kabul edilebilir. Ancak ideolojik tavır en çok Batinilik söz konusu olunca daha bariz bir şekilde tebarüz eder. Batinilik İslam içindeki akımlardan birisidir ve belirli dönemlerde İslam'da siyasal olduğu kadar entelektüel düzlemde etkin bir akımdır. Dördüncü-beşinci asırda teşekkül eden teolojileriyle Ehl-i sünnet'in baş muhaliflerinden birisi haline gelmişlerdi. Gazali eserinde imam öğretisini bir hakikat yöntemi olarak ele alır, onu eleştirir ve açmazlarına dikkatimizi çeker. Ancak Gazali'nin temel yaklaşımı doğrudur ve yerindedir: İmamiyye öğretisi esas itibarıyla karşılaştırılabileceği akımlarla karşılaştırılmış, bir hakikat arama yöntemi olarak ele alınmıştır. *El-Munkız*'da Batinilik hakkında tek olumlu yan burasıdır: imamiyye ekolünü doğru zeminde ele almış olmak!

Her şeyden önce şunu sormak gerekir: İmamilik bir siyasal tavır veya düşünce midir, bir hakikat arama yöntemi midir? Hiç kuşkusuz imamiyye insanın hakikat arayışına bir cevap olarak ortaya çıkan teoridir ve ikincil olarak siyasallaşan bir düşüncedir; hatta onun siyasal iddiaları olan bir hareket olduğu rakiplerince düşünülmüştür. İmamiyye bu noktada Ehl-i sünnetin mukabili bir mezheptir. Her iki mezhepteki anahtar kavramlar imam ve cemaattir. İmam ne demek, cemaat ne demektir?

Cemaat imam'ın mukabili olarak ortaya çıkmış kavramdır. İmam'ın epistemolojik karşılığını anlamadan cemaat, cemaatin ne demek olduğunu anlamadan epistemolojik boyutlarıyla imamı anlayamayız. Her iki kavram öncelikle vahiyle ve vah-

yi anlamakla ilgilidir; bu itibarla her ikisi de vahyin önceliğini kabul eden akımlardır. Bu nedenle onların öncesinde insanın Tanrı'nın varlığına iman etmesi, vahiy, peygamberlik gibi başka kabuller yer alır. Meselenin bu kısmına girmeye gerek yok; fakat şu sorunu tespit etmek gerekir: Vahyi kabul etmiş olmak insanın hakikat için emeğini tükettiği anlamına gelmez. Bu kez dikkat ve entelektüel çaba vahyin anlaşılması meselesinde odaklanır ki, ilahiyat ilimlerini ortaya çıkartan en önemli mesele budur: bir bilgi kaynağı olarak vahiy bize ne söyler? Bu konuda Gazali'nin çok önemli tespitleri olduğunu hatırlamak gerekir. Ehl-i sünnet'in teorisini oluşturan kişilerin başında Gazali geldiği gibi Gazali öteki ekollerle karşılaştırma yaparak teorinin güçlü bir şekilde teşekkülünü sağladı. Müslümanlar başından beri vahyi anlamanın güçlüklerini gördüler. Bu itibarla vahyin bilgi kaynağı olması entelektüel tartışmaları ortadan kaldırmadığı gibi Müslümanları homojen bir cemaat haline getirmedi. Başka bir anlatımla Müslümanlar arasında çelişkiler hatta 'tehafüt' eksik olmadı. Gazali mesela filozoflara yönelttiği eleştirileri Müslüman cemaate ve hatta alimlerine yöneltse, aynı neticeye ulaşabilirdi. Her halükarda vahiy bilgi kaynağıdır fakat vahyin anlaşılması İslam'da mezhepleri ve ekolleri ortaya çıkartmıştır.

Vahiy söz konusu olunca, iki husus dikkate alınır: Birincisi vahyin sübut meselesidir. Kur'an-ı Kerim söz konusu olunca, vahyin sabit olduğunda itiraz olmaz. Hadislerde ise sübut tartışması önemli bir meseledir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde müşterek sorun delalet sorunudur. Allah bir şey söyledi, fakat ne demek istedi? Bu mesele ilahiyat ilimlerini ortaya çıkarttığı gibi İmamiyye ile Ehl-i sünnet'in ayrıştığı yer de tam burasıdır. Başka bir ifadeyle bu sorunun nasıl cevaplanacağı İslam'da iki büyük ekolü ortaya çıkartmış bir meseledir.

İmamiyye nassın anlamının 'masum' imam tarafından bilinebileceğini ve bize hakikati ancak onun söyleyebileceğini iddia eder.

Aksi halde nassın anlaşılması mümkün değildir. Bu durumda hakikat arayışı zorunlu olarak imama bağlanmaya varır. İnsan bir imama bağlanmadan hakikate ulaşamayacaktır. İmam kendi zamanındaki peygamberi temsil eder. Buna mukabil Ehl-i sünnet ise İmam'ın yerine cemaati yerleştirir ve icma ile vahyin anlaşılabileceğini söyler. Meselenin ayrıntısı bizi ilgilendirmez; Gazali bu bahiste İmamiyye'yi eleştirir ve bir insanın imam yoluyla hakikate ulaşmasını gerçekçi bulmaz. Gazali'nin bu bahisteki görüşleri daha önce de *Batiniliğin İç Yüzü* isimli eserinde ele alınmıştı.

Sufiler ve Tasavvuf: İnsanı Kurtaracak Olan 'İman-Amel ve Ahlaktır'

Gazali'de tasavvuf bahsini uzun ele almak gerekirdi. En azından Gazali okuru böyle bir beklenti içinde olabilir; fakat tasavvuf hakkında Gazali'nin tavrı mühim olmakla birlikte söyledikleri tasavvuf için önemli değildir. Bunun birinci sebebi tasavvuf hakkında Gazali'nin beklentisindeki belirsizliktir. Her şeyden önce tasavvufu -en azından Gazali öncesindeki tasavvufu- kelamın yetersiz kaldığı ve filozofların tutarsız hareket ettikleri bir alanda nasıl işlevsel kılacağız? Tasavvuf sahiden bu iki disiplinin başarısız olduğu bir alanı doldurabilecek midir? Bu sorunun cevabı tasavvufun bütününe baktığımızda 'olumlu' olarak verilebilir. Daha doğru bir anlatımla sufilerin böyle bir iddiası olduğu kesindir. Sufiler başından beri 'hakikat ehli' olduklarına dair bir iddia taşıdılar. Gerçi tasavvuf 'iddiasızlık' olsa bile, sufilerin içinden çıkan ve tasavvufun gelişim süreçlerini yazan insanlar bunu bir 'iddia' olarak kaleme aldılar; bunda kuşku yok! Fakat Gazali eserinin başında çok şey beklediğini beyan ediyor. En azından bu kitabı yerleştirdiğimiz bağlam bunu böyle icbar ediyor. Mesela Gazali her şeyden kuşku ederek durduğu yeri belirginleştiriyor; bu kuşku hali büyük düşünürlerin varlık hakkındaki teorilerini ele alırken dile getirdikleri ilk sorudur. Bunun ardından Gazali

insanlık mirası içinde bir çözüm arıyor; felsefenin tutarsızlığını keşf ediyor, kelam, yani bir dinin öğretilerini kabul eden 'yarı-akılcı' bir disiplini ise yetersiz buluyor. Hal böyle iken nasıl oluyor da o yarı akılcı geleneğin otoritesini kabul eden sufileri ve tasavvufu 'kurtarıcı' olarak tebşir ediyor? Bu sorunun cevabını bulmak güçtür. Yine de bazı hususlar üzerinde durabiliriz:

Gazali 'İnsanı dalaletten kurtaracak olan tasavvuftur' diyor. Gazali'nin tasavvufa katkılarından birisi, her şeyden önce, Şia-Batinilik ile tasavvufu bariz bir şekilde ayrıştırmış olmasıdır. Bunu bir 'katkı' saymamız, öteden beri tasavvuf içindeki bir temayülü güçlendirmiş olmasıyla ilgilidir. Çünkü tasavvuf ile Şia arasında bir 'tedahül' sorunu bulunduğu iddiası bir itham olarak ortaya çıkmıştı. Gazali ise İmamiliğin epistemolojik olarak bir kelam-fıkıh usulü meselesi olduğunu, daha doğrusu ona karşı ortaya çıkan bir tavır olduğunu söyleyerek meseleyi doğru görmemizi sağlıyor. Bu önemli bir tespittir. Ancak bunun ötesinde tasavvuf Gazali'de ne anlam ifade ediyor? Tasavvuf Gazali öncesinde tam bir bilim şeklinde ortaya çıkmış değildi; onun durumunu yarı-bilim ve daha çok da bir tavır ve hareket olarak ifade edebiliriz. Tasavvuf Ehl-i sünnet mezhebinin akide inançlarına bağlı ve onun fıkıh teorisi altında bir fıkh-ı batın şeklinde teşekkül etmişti. Sufilerin neyi takip edecekleri ve nasıl bir yöntemle nefsi ikmal edecekleri biliniyordu. Bu yöntemde eksik olan nazariye kısmı idi ve sufiler birtakım bölük pörçük cümlenin dışında bir nazariye ortaya koymamışlardı. Tasavvuf bu itibarla hakikat için ortaya çıkmış geleneklere denk ve onlara alternatif bir gelenek olarak ortaya çıkmamış, yeni şehir ve onun değerlerini reddeden katı ve uzlaşmaz bir zahitlik şeklinde ortaya çıkmıştı. Zahitliğin önemli bir yönü de entelektüel ilgilerden uzaklaşmaktı. Gazali bu zahidane tasavvufî hayatı insan kurtuluşunun reçetesi olarak görmüştür. Gazali'nin tasavvuftan anladığı şey, imandan sonra amel ve ahlakî yetkinleşme çabasıyla Allah'a yönelme halidir.

Başka bir anlatımla insan sufilerin yöntemi dedikleri amel ve riyazet yöntemiyle yetkinleşmeden nazarî yolla kemale ermeyecektir. Böyle bir iddiayla Gazali Sünni tasavvufun yaygınlaşmasına katkı sağlamış, özellikle yazdığı bazı eserler tasavvufun klasikleri arasında kabul edilmiştir. Ancak bu tespitin büyük sorunları vardır. Her şeyden önce burada 'evrensellik' nerededir, bu belirsizdir. Tasavvuf genel anlamda evrensel bir yöntemi kabul etmiş değildir. Sufilere göre insan hakikate ancak peygambere 'ittiba' yoluyla erebilir. Bu durumda tasavvufun metodunun 'evrensel' bir metot olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi sufilerin de -en azından Gazali öncesinde- böyle bir iddiaları yoktu. O zaman Gazali burada ne yapmıştır? Gerçekten de bize bir yol göstermiş midir: Veya kelama sorduğu soruları tasavvuf için sorarsak, gerçekten tasavvuf Müslüman olmayanın 'müslüman' olmasına ne katkı sağlar? 'Tasavvuf bir Müslümana ne verir' sorusuna yeterli bir cevap vermiş olabiliriz. Bu yönüyle tasavvufu Hasan-ı Basri'nin fıkıh tarifinde bahsetmiş olduğu bilgi-ahlak anlayışının temsilcisi de kabul edebiliriz; en azından sufilerin temel iddiası buydu. Ancak mesele şudur: Bu iddia İslam toplumu için bir imkan sunabilir. Müslüman olmayana tasavvuf ne söyleyecektir? Burası Gazali'de belirsizdir.

Öyle görünüyor ki, Gazali'nin tasavvufa yönelmesi esas itibarıyla belirli bir geleneğe dayanması demekti. Özellikle Hicaz'dan geride kalan mirası Gazali bu şekilde anlamış olmalıdır. Bu durumda Gazali'nin 'tasavvuf' hakkındaki telakkisini salt tasavvufa dair bir yüceltme olarak görmek yerine, sünnete dönmek olarak anlamak daha yerinde olabilir.

Sonuç

Gazali üzerindeki bu konuşmanın iki maksadı vardı: Birincisi İslam düşüncesinin geçirdiği evreleri ve yaşanan krizi bir düşünür üzerinden takip etmekti. Bunu kısmen anlatmaya çalıştık.

İslam, çevresiyle sahih ilişki kuran bir dindir; sahih ilişki kurduğu ölçüde ise çevresiyle bir alış-veriş içinde olması kaçınılmazdır. Müslümanlar kendilerinin dışındaki inançları 'cahiliyye' kabul etseler bile, zaman içinde bunun tam da öyle olmadığı anlaşıldı. Bu süreç içinde Müslümanlar başka kültürlerden etkilendikleri gibi bu etkilenme sürecinde İslam yaygınlaştı. Fakat bu yayılmanın ortaya çıkardığı düşünce sorunları büyük krizlere yol açtı. Gazali bu krizin bir şahididir. Bu bakımdan Gazali'yi okumak hiç kuşkusuz İslam'ın yayılma sürecinde ortaya çıkan büyük çatışmaların, meydan okumaların tarihine şahitlik etmek demektir.

Konuşmanın ikinci maksadı ise çağımızda yaşanan büyük kriz için Gazali bize ne söyleyebilir sorusuydu! Sorunun ikinci kısmında açık bir cevaba ulaşmak pek mümkün görünmüyor. Çünkü Gazali'yi günümüze taşımak hiç kolay olmadığı gibi Gazali'nin kendisinin sunduğu çözümler de gerçekte bir çözüm değildi. Öyle görünüyor ki, Gazali'nin krizi temellendirmesi ile çözümü arasında bir nispetsizlik olduğu hemen fark edilir. Krizi anlatırken ve bu meyanda beklentisini ima ederken dile getirdikleri ile bulduğu çözüm arasında bir uyum yoktur. Bu nedenle Gazali'nin ana hatlarıyla bir şeyler söyleyebildiğini ve söylediği bu fikirlerin ise temel itibarıyla yaşanan hayat içinde 'sünnetin (tasavvuf içinde teessüs etmiş iman-ahlak yetkinleşmesi)' müdafaa edilmesiyle sınırlı olduğunu düşünebiliriz. Hiç kuşkusuz böyle bir düşünce 'çözüm' olarak kabul edilebilir. Fakat buradaki sorun şudur: Bu iddiayı krizi yaşamayanlarla krizi yaşayanlar aynı şekilde mi izah edecektir? Bu nedenle Gazali'nin burada 'yetersiz' kaldığını hatta 'tutarsızlık' içinde olduğunu söylemek mümkündür. Belki Gazali'nin eserleri ve iddiaları arasındaki bu tutarsızlık ve yetersizlik, daha sonra İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî gibi metafizikçi-sufi düşünürlerin aşmak isteyecekleri bir sorun olarak karşılarına duracaktı. Onlar da "sünnet" ile hayat arasındaki dengeyi nasıl kuracağımız hakkında bir perspektif sunacaklardı.

13. Asırda Metafiziğin Yeniden İnşası: Tasavvufun Olgunluk Dönemi ve İbnü'l-Arabi

'Devrimiz ağacın meyveye durduğu devirdir.'

Yirminci asrın bilhassa son çeyreğinden itibaren İslam araştırmaları yeni bir ivme kazandı. Dini düşüncenin farklı disiplinlerine yönelik mütemadiyen artan ilgiye şahit olduk bu dönemde! Bu ilginin İslam düşüncesinin iki kurucu alanı olan kelam ile felsefeyle göreceli olarak daha 'bilimsel', tasavvuf ile ise yüzeysel, buna bağlı olarak duygusal bir irtibat şeklinde geliştiğini söylemek mümkündür. Tasavvufun 'nazari' disiplin şeklinde görülmek yerine, şiir ve sanatla ilişkisi veya menkıbelerle anlatılan -ve bu nedenle- insanda anlamdan çok hissiyat ve hayranlık uyandıran bir hal olarak tasavvurunun anlaşılır, fakat ikna edici olmayan mazeretleri vardır. Başından beri felsefe ile kelamın kavramlarla örülmüş seçkinci bir dil kullanmış olmasına mukabil tasavvufun kavramsal dili 'bozan' bir disiplin şeklinde yaygınlaşması bu algıya yol açmıştır. Bununla birlikte tasavvuf bozduğu normatif-seçkinci dili bir tür sırrîlik ile ve yeni-belirsiz bir 'seçkinci' dille inşa etmiş olsa bile, tasavvuftaki seçkinci dil hiçbir zaman normatif geleneklerdeki kadar sıradan insandan ve hayattan kopmaya yol açmamıştı. Bununla birlikte böyle bir tasavvuf algısı tarikatların da maharetiyle nazari mirası perdelemiştir. Halbuki

tasavvuf tarikatlar vasıtasıyla geniş kitlelere ulaşmış iken -bundan daha önemli olmak üzere- İslam nazari düşüncesinin temel sorunlarını ele almış, bir evresinde de kelimenin tam anlamıyla kurucu-taşıyıcı bir disiplin olarak sorunlardan yeni bir düşünce inşa edebilmiş bir disiplindir. Bu itibarla 'tasavvuf' denilince, geniş kitlelerin ilgi duyduğu alanlar kadar -hatta ondan daha önemli olmak üzere- bu kurucu düşünce özelliğini hesaba katarak tasavvufa bakmak gerekir. Günümüzde tasavvufa yönelen ilginin en çok eleştirilmesi gereken kısmı burasıdır: bir nazari düşünce geleneği veya metafizik gelenek olarak tasavvuf!

İbnü'l-Arabi, tasavvufu nasıl bir çerçevede ele alacağımız hakkında bize kapsamlı bir bakış açısı sunabilecek en önemli düşünürdür. İbnü'l-Arabi üzerinde konuşmak tasavvufun özel kısımları kadar din bilimleri ve felsefe, kelam ile ilişkisi hakkında bakış açısı kazandırır. İbnü'l-Arabi üzerindeki konuşmanın başlığı 'sahilsiz umman!' olarak belirlendi. Başlık bir kitabın da adıydı ve belli çekinceler dahilinde konu başlığı olarak seçilmesinde mahzur görmedik. 'Sahilsiz umman' tasavvuf ve sufilerle ilgili pek çok imaya sahiptir. Her şeyden önce 'umman' veya 'deniz' bilgiyle irtibatlıdır. Bilginin sembolik karşılıkları genellikle sıvılarla anlatılır: süt, su, bal, şarap vs. Buna mukabil beden veya cehalet kara ve katı cisimlerle ilgilidir. Bunun nedeni varlığın soyuttan somuta, latiften kesife doğru olan 'azalma' temayülüdür. Varlık soyuttan somuta doğru 'tenezzül' ederek azalır; en nihayetinde maddede azalma nihayetine erer ve varlık tükenmiş olur. Maddeyle ve varlığın duyularla algılanan kısmıyla ilgili hükümler genellikle serap, hayal, yanılsama, vehim gibi gerçeğin daha ötede bir yerde olduğunu ima eden kelimeler olmuştur. Katılaşmak aynı zamanda sınırlanmak ve daralmak demek olduğu kadar katılığın en zirvesi de katı ve sert cisimler cehalet, karanlık gibi adlarla beden ve onun dünyasına işaret eder. Yukarı doğru latifleşme ise seyrekleşme, sınırların kalkması, darlığın yerini ge-

nişliğe bırakması ile en nihayetinde 'buhar' haline gelerek nefesin Rahman'dan çıktığı ilk mertebeye varmada neticelenir! Yukarı doğru çıkış 'uruc', yükselme, bazen teravhun, yani ruhanileşme olarak ifade edilir. Sufiler bu sayede suyu katılaşma evresinin bir mertebesi sayarken bilginin başlama hali kabul ederler.

Sufilerin üzerinde durduğu başka bir mesele de bu nitelemeyle ilgilidir: denizlere dalan dalgıçlar ile denizdeki inciler, mercanlar vs. Rahman suresinde zikredilen 'Ondan inci ve mercan çıkartılır' ayetine telmihle, sufiler tasavvufi mücahedenin neticesinde ortaya çıkan marifetleri anlatmak üzere deniz, inci, mercana atıf yaparlar. Deniz insanların menfaatlerinin bulunduğu yerdir ve rızkımızın kaynaklarından birisidir. Ancak denize gidebilmek, onun derinliklerinden inci çıkartabilmek için cesur dalgıçlardan olmak lazım! Arifler derin denizin dalgıçları kabul edilir. İbnü'l-Arabi'nin veya bir sufinin umman ve onunla ilgili bir isimle irtibatlı olmasının nedenlerinden birisi budur: onlar ilahi bilgi deryasının dalgıçlarıdır.

'Sahilsiz umman' İbnü'l-Arabi'nin düşünceleri ve eserlerini dikkate alarak yapılmış bir niteleme sayılabilir. Vakıa İslam düşünce tarihinde en 'velud' yazarlardan birisiyle karşılaşırız İbnü'l-Arabi'nin eserlerine bakınca! Bununla birlikte onu 'sahilsiz' kılan eserlerin sayısı değildir; hiçbir yazarın eserleri ihata edilemez değildir ve en nihayetinde eserleri ana konular etrafında döner durur. İbnü'l-Arabi'nin öteki eserlerinde bazen telhis veya tefsir ettiği görülür. Doğrusu *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûs*'a baktıktan sonra, öteki bütün eserlerinin bu eserlerin etrafında sıralanabileceğini söylemek mümkündür. Bu nedenle onun eserlerini ihata edilemez bulamayız. Öyleyse nedir İbnü'l-Arabi'nin 'umman' ve hele sahilsiz umman olması?

İbnü'l-Arabi her bir insanı 'sahilsiz bir umman' olarak niteler. Bunun nedeni insanın bilinmezliği ve ihata edilemezliğidir. Bu durumda İbnü'l-Arabi'nin ortaya koyduğu nefs-insan anlayışı

sadece kendisini değil, bütün insanları ihata eden genel bir teori olarak şekillenir. Her insan İbnü'l-Arabi'nin anlayışına göre 'ummandır' ve bu umman insan 'sahilsizdir.' Buna mukabil sahilsizliği abartılı bulan veya onu idrak edemeyen ise -Niyazi Mısrî'nin ifadesiyle- katre veya damladır (daralmış ve sınırlanmış). Umman adına konuşurken her birimiz hakkında konuşmuş oluruz: her insan umman değilse, İbnü'l-Arabi de değildir. O sahilsiz ise her bir insan da sahilsizdir. Aradaki fark bunun bilfiil gerçekleşmesi veya bunun farkında olup olmamaktır. İbnü'l-Arabi'nin düşünce tarihindeki yeri bunun teorisini ortaya koyabilmiş olmasıyla ilgilidir. Onun düşüncelerini ele alırken bu nokta çok önemlidir. İbnü'l-Arabi'nin bilgi anlayışı müşterek insanlık düşüncesinden hareket ederek başkalarıyla irtibat kurar. Bu genel değerlendirmelerin ardından meseleye giriş yapabiliriz:

İbnü'l-Arabi'yi Anlamak, Konevî'yi Yâd Etmek Giriş Yerine!

İbnü'l-Arabi 'Ekberilik' denilen bir ekol içinde düşünceleri işlenmiş birisidir. Ekberilik içinde İbnü'l-Arabi'nin düşüncelerinin belirleyici olduğu kesindir; fakat her gelenek gibi o gelenek içinde yorumlar İbnü'l-Arabi algısını belirler. Artık kurucu düşünür yorumlarla belirli bir çerçeveye yerleştirilir. Bu nedenle ekolde tebellür etmiş halinden 'mücerret' bir İbnü'l-Arabi var mıdır, yok mudur; varsa onu nasıl tanıyabiliriz sorusu cevabı çetin bir sorudur. Hiç kuşkusuz böyle bir soru pek çok düşünür için geçerlidir. Fakat İbnü'l-Arabi şarihleri arasında özellikle Konevî'yle birlikte zikredilmiş, şarihleri onun bakış açısının etkisi altında İbnü'l-Arabi'yi düşünce tarihinde bir yere yerleştirmişlerdir. Bu nedenle İbnü'l-Arabi'yi 'mücerret' ele almak büyük güçlükler içerir. Bu meyanda Konevî ile İbnü'l-Arabi'nin ilişkisi hakkında bir fikrimiz olmalıdır. Konevî ile İbnü'l-Arabi ilişkisini 'serbest' birisi ile sistematik bir yazarın ilişkisi olarak görmek mümkündür.

Yukarıda atıf yaptığımız 'umman' tabiri genişlik ve düşüncenin zenginliği anlamında ele alınırsa, Konevî'yi 'umman' için sahil sayabiliriz; artık sahilsiz bir umman yok, insanın takip ve istifade edebileceği bilgi alanı söz konusudur yeni durumda! Bununla birlikte bu mesele basit bir sistemleştirme sorununun ötesine geçerek bir düşüncenin inşa edilmesine varır. Konevî bazı eserlerinde bunun üzerinde durur: İbnü'l-Arabi'ye 'talebe' olarak başlayan ilişkisinin 'bilgi kaynağında ortaklık' derecesine vardığını belirtir. Konevî söz konusu olunca İbnü'l-Arabi'nin bir şarihinden veya takipçisinden söz etmek doğru değildir. Binaenaleyh Konevî'nin maksadı ve görevi büyük düşünürü şerh etmek değildir. Onun yapmak istediği şey, metafiziğin 'yeniden' inşasıdır ve bu inşa süresinde Konevî İbnü'l-Arabi kadar müessir bir düşünürdür. Bu nedenle Konevî'nin isminin İbnü'l-Arabi ile birlikte sürekli zikredilmesi gerekir. İbnü'l-Arabi geleneği modern çalışmalarda ekberilik diye zikrediliyor. Bu aslında İbnü'l-Arabi'nin 'şeyh-i ekber' lakabından hareketle yapılmış bir isimlendirmedir. Bununla birlikte Konevî aynı gelenekte 'şeyh-i kebir' diye tanınır. Her ikisi için söylenen tabir (şeyh) kurucu düşünürdür; ekber ve kebir göreceli olarak kuruculukta öncelik ve ikinci olmak durumunu anlatır. O halde Konevî'nin bu isimlendirme içerisindeki yerinin doğru tespiti İbnü'l-Arabi'nin doğru anlaşılmasını sağlayabilir.

Bunun birkaç nedeni vardır: Birincisi Konevî İbnü'l-Arabi'nin eserlerini okumuş, onun görüşlerini takip etmiş olsa bile, kendisini bir şarih olarak kabul etmiyor. Konevî belirli bir alanda 'mütehassıs' bir düşünürdür ve bütünüyle bir alanda yazmıştır. Bu itibarla Konevî'yi salt bir metafizikçi kabul edebiliriz. Bu 'ihtisas' ona büyük imkan sağlar. Konevî takip edilebilir üstattır ve sistematik yöntemi düşüncesini 'tedris edilebilir' hale getirir; sadece kendi düşüncesini değil, başta İbnü'l-Arabi olmak üzere sistemsiz düşünürleri de okunur hale getirir. İbnü'l-Arabi'yi Konevî ile 'tedris edilebilir' bir çerçevede buluruz. Fakat İbnü'l-

Arabi geniş bir alanda yazmıştır; eserlerinde fıkhın veya kelamın muhtelif bahisleri kadar tasavvufun meseleleri incelenmiştir. Bununla birlikte metafizik bahisleri ele aldığı metinleri vardır. İbnü'l-Arabi'nin metinleri üzerinde kapsamlı bir araştırma, daha doğrusu bir tasnif yapılmış değildir; bu eserlerin üzerinden İbnü'l-Arabi'nin düşüncelerinin takip edilmesinin yöntemi de ortaya konulmamıştır. Bu durum İbnü'l-Arabi'yi anlamak için büyük bir sorun teşkil eder. Her halükarda İbnü'l-Arabi'nin geniş bir literatürü vardır ve bu literatürü takip etmek kolay bir iş değildir. Bu nedenle İbnü'l-Arabi'nin en azından tarih içinde teşekkül etmiş gelenek içerisinde mütalaa edilerek okunması bir zorunluluk olacaktır.

İbnü'l-Arabi'ye Gelen Miras
İslam'da İlk Zahitlik Hareketleri ve Sorunlar

İbnü'l-Arabi'yi düşünürken bazı konulara odaklanmak gerekir: Bunlardan birisi İbnü'l-Arabi'yi besleyen ana kaynak olarak tasavvufi gelenek hakkındaki tasavvurumuzdur. Öncelikle üzerinde durmamız gereken husus, tasavvuf ile İbnü'l-Arabi'nin ilişkisidir. İbnü'l-Arabi nasıl bir miras tevarüs etti? Bu önemli bir sorundur ve hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabi'yi anlamak için içinde bulunduğu zemini anlamak çok önemlidir. Tasavvuf İslam dünyasında akademik araştırmalarda henüz tahlil edilmemiş karmaşık bir süreçte yaygınlaştı. Bunun en önemli kısmı hiç kuşkusuz İslam'ın Hicaz sonrasında yaşadığı sorunlarla irtibatlıdır. İslam kısa bir zamanda Hicaz'ı aşarak, Doğu Akdeniz'e yerleşti; hiç kuşkusuz bu başarı henüz siyasi ve askeri bir başarıydı ve bu nedenle hayatın sınırlı bir kısmına nüfuz edebilmişti. Nitekim kısa zamanda İslam bilim, düşünce ve hayatın çeşitli alanlarında büyük bir meydan okumayla karşılaştı. İslam'ın ele geçirdiği bölgeler Akdeniz dünyasının en önemli bilim merkezleriydi: İran, Irak-Suriye, Mısır gibi! Bu itibarla Hicaz bedeviliği şehir-

li ve mamur bölgelerle karşılaştığında büyük sorunlar ortaya çıkacak, bu sorunların merkezinde ise bizzat İslam algısı yer alacaktı. Müslümanlar kendi inançlarını korumak mücadelesine girdiklerinde bu mücadele kısa zaman içinde İslam'da bilim ve düşünce hayatının doğuşuna şahitlik edecekti. Temel itibarıyla ortaya çıkan sosyal hayat, yeni şehir, bilgi ve düşünce hayatı Hicaz'dan farklı bir şekilde gerçekleşmişti.

Müslümanlar kısa zamanda ciddi tartışmalara başladılar. Önce İslam'ı dış inançlara karşı savunmakla başlayan tartışmalar, İslam'ın mahiyeti sorununa yönelmişti. Müslümanlar dine dair temel sorunları tartışmaya başladılar: İman ve amel ilişkisi üzerinde toplayabileceğimiz tartışmalar şöyle bir noktaya doğru evrildi: Yeni şehir hayatında müslümanlık nasıl olacak? Zenginlikle Müslümanlık nasıl bağdaşacak? Tasavvuf dahil olmak üzere, İslam'da ortaya çıkan pek çok hareket temelde bu sorunla irtibatlı olarak ortaya çıktı: yeni hayat içinde iyi Müslümanlığın nasıl olabileceğini anlamak! Bu süreçte şöyle bir kavramlaştırmakla tanıştı Müslümanlar! Gerçek iman, gerçek Müslümanlık, gerçek dindarlık vs. Hakikat (hakiki Müslümanlık) kelimesi müslümanların en önemli konuları arasına girince, zorunlu olarak bir ayrım ortaya çıktı. Daha doğrusu hakikat kelimesi büyük bir toplumsal ve bireysel dindarlık eleştirisinin zemini haline geldi: gerçek Müslümanlık, yüzeysel Müslümanlık; gerçek iman, taklidi iman vs.

İlk züht hareketleri bireysel birtakım hareketler şeklinde ortaya çıktı. Bunlar toplumda dikkat çekmeyen, varlıklarıyla tehdit teşkil etmeyen, bir grupla çatışmayan bireysel hareketlerdi. 'Ortaya çıktı' desek bile, ilk dönem tasavvufunun tarihini yazan isimler için doğru ifade bu değildi. Onlar için doğru ifade 'yaygınlaştı' olabilirdi. Çünkü onlar için ismi olmasa bile tasavvufun ruhu Hz. Peygamber'le başlayan dindarlığın kendisiydi. Onlar tasavvuf konusunu ele alırken bu meseleye ısrarla işaret etmişlerdir: Bunu izah etmek üzere İslam'ın dört asırlık tarihsel gelişimini ele alırlar

ve bu tarihi tasavvufun gelişim seyri açısından 'tasavvufun adı olmayan dönem' ile 'adı olup kendisinin kaybolduğu dönem' veya 'soru cevaba döndüğü dönem' diye iki kategoride tasnif ederler. Bunu İslam maneviyat tarihi olarak yorumlamak mümkündür. Onlara göre -modern araştırmalarda dile getirdiğimiz üzere- İslam tarihinin herhangi bir evresinde tasavvufun ortaya çıkışı diye bir sorundan söz edemeyiz. Belki tasavvufun yayılmasından ve belirli bir kesimin 'zahit' veya başka isimlerle ayrışmasından söz edebiliriz. Bu yaklaşım Serrac, Kelabazi, Kuşeyri gibi yazarların ortak görüşüdür. Onlar bu görüşlerini temellendirmek için bir tarih tasnifi ortaya koyarlar. Bu tasnif evvelemirde İslam'ın ilk neslinin homojen yapısından hareket eder. O nesil müşterek olarak zahittir; 'sahabe nesli' dendiğinde başka bir isme gerek kalmayacak şekilde ittifak edilmiş bir nesilden söz ederiz. Bununla birlikte bu nesil arasında da tasnifler yapılmıştır. Sahabenin büyükleri tespit edildiği gibi sufiler özellikle ehl-i suffe sınıfındaki kişileri kendilerine rehber aldıklarını iddia etmişlerdir. Ehl-i suffe kendisini bütünüyle dinî ilimlere vermiş, hadis öğrenmek isteyen yoksul insanlardı. Daha sonra tasavvuf kelimesi için ileri sürülen görüşler arasında 'suffe ehline benzemek' tabiri yer alacaktı. Suffe ehli gibi yaşamak köken itibarıyla tasavvufun kaynağı olsa da olmasa da hayat tarzı itibarıyla bu ideal, sufilerin maksadını teşkil ediyordu. Üstelik sadece kelimenin anlamı da değil! Suffe ehli sahabeden aktarılan bazı sözler onlar ile sufiler arasındaki menşe ilişkisini güçlendirir. Mesela suffe ehli fakirlikten dolayı yün giydiklerini belirtir. Bu durum sufiler ile suffe ehli arasındaki irtibatı pekiştiren bir şeydir. Her halükarda tasavvuf tarihçileri ilk nesli zahitlik, ibadet vb. manevi hayatın kurucu unsurlarında homojen bir nesil kabul etmişlerdi. O nesle başka bir isim vermek yerine 'sahabe' isminin yeterli olması bu homojen durumun bir ifadesi kabul edilebilir. 'Sahabe' olmak en üstün vasıftı; öteki bütün isimler ise sahabe ismine veya onların ahlakına işaret etmek üzere ikincil isimler olarak ortaya çıkacaktı.

'Sahabe nesli'nin ne zaman başladığı belli: İslam'ın davetiyle! Peki ne zaman sona ermiştir? Bu nesil hicri birinci asrın bitimine doğru sona ermekle birlikte etkinliği fetihlerin yayılmaya başlamasıyla azalmıştır. Bizzat sahabe nesli daha sonra tasavvufun mücadelesini vereceği yeni İslam cemiyetinin ortaya çıkardığı sorunlarla karşılaşmıştı. Zenginlik, fetihler, yeni nesillerin İslam ile tanışması ve bu kapsamda ortaya çıkan yeni telakkiler sahabe neslinin giderek etkisini yitirmesine yol açtı. 'Kırılma' ne zamandır sorusuna verilebilecek cevaplardan birisi Hasan Basri'de bulunur. Hasan Basri'ye 'fakih kimdir?' diye sorduklarında 'ben fakih görmedim' diye cevap verdiği söylenir. Bunun sebebini izah ederken şöyle der: "Fakih' dünyaya tenezzül etmeyen, Allah'a rağbet eden insan demektir.' Bu tanım daha sonra tasavvufun 'aradığını' veya maksadını anlamamız bakımından kayda değer.

Hasan Basri'nin sözünden hareketle iki şey üzerinde durabiliriz: Birincisi dini bilgiyi temsil eden 'fakih' dediğinizde, dinin belirli bir hususta hükümlerini bilen birisinden söz etmek anlam kaybıdır; Hicaz'ın Doğu Akdeniz'e mağlubiyeti! Fakih 'bütünü' temsil eden birisidir ve bu bütün içinde bilgi, amel ve ahlak yer alır. Daha sonra tasavvuf ile öteki ilimler arasında ortaya çıkan tartışmalar Hasan Basri'nin 'tanımladığı' fıkhın anlamıyla irtibatlı olarak devam edecektir: ahlak ve bilgi ilişkisi! İkinci mesele Hasan Basri'nin söylediğinden ilk ayrışmayı müşahede etmekteyiz. Artık homojenliğin bozulmuş olduğunu Hasan Basri tespit etmiştir. Bu, içinde yaşanılan asırdan bir şikayet ve geçmişe bir özlem midir? Bunu bilmiyoruz. Fakat bildiğimiz şudur: yaşadığı asrı yücelten kimse yok! Bununla birlikte İslam maneviyatının Hz. Peygamber ile birlikte şimşek gibi görünüp söndüğü şeklinde bir değerlendirme haklı değildir. Serrac'ın eserinde 'ümmetin içinde hakikati bilen-temsil eden' bir sınıfın varlığı Allah tarafından taahhüt edilmiş bir lütuf olarak zikredilir. Bunun anlamı şudur: Hasan Basri'nin görmediği 'fakih' her nesilde bulunacaktır ve

bunun sebebi de ilahi inayettir. Bununla birlikte meseleye geniş bir zeminde bakınca, ilk nesildeki hakim anlayışın ortadan kalktığı da açıktır. Fetihlerle gelişen ve yeni kitlelerin İslam'a girmesiyle birlikte artan İslam cemaatinin ilk nesildeki Müslümanlık idrakine sahip olması beklenebilecek bir şey değildi. Bu nedenle artık nesillerin İslamlaşması ve dini daha iyi anlayabilmesi için mücadelenin verilmesi lazımdı. Farklı alanlarıyla İslam'da ortaya çıkan tartışmaları bu çerçevede ele almak gerekir: *ümmetin İslamlaşma süreci*! Bu noktada sadece tasavvufu hakikat arayışının temsilcisi olarak kabul etmek haklı bir tespit sayılamaz. Belki bütün din bilimleri ve 'ulema' farklı alanlarda bu İslamlaşma sürecinin taliplerivdi. Hadis ilmi -mesela- toplumların kendi kültürlerinden tevarüs ettikleri sözler ile Hz. Peygamber'den gelen hadislerin ayrıştırılmasını sağlarken 'hakiki-sahih sözleri' arıyordu. Fıkıh ilmi insanların örfleriyle dinin kuralları arasındaki irtibatı kurarken 'hakiki-sahih hukuku' arıyordu. Kelam veya öteki bilimler insanların mebde ve mead bahsiyle ilgili inançları başta olmak üzere Allah, melekler, ruh vb. hususlardaki sahih ve batıl inançları ayrıştırırken 'hakiki-sahih inancı' arıyordu. Tasavvuf ise ahlak ve nefs terbiyesi alanında çevresindeki geleneklerden ayrışarak veya onlarla irtibat kurarak 'hakiki ahlak' arayışı içindeydi. Burada 'sahih ve hakiki' demek neticede insanı Allah'a ulaştıracak bilgi, hüküm, eylem demekti. Sufilerin yazmış oldukları tabakat kitaplarındaki çerçeveye farklı alanlardan kişileri 'sufi' adıyla dahil edebilmesi bu bütünlüklü yapının ifadesi kabul edilebilir. İslam her alanda büyük bir mücadele içindeydi: fetihlerin ortaya çıkardığı İslamlaşma sorunu alimlerin hayatın her alanındaki çabasıyla büyük sorunlarla boğuşmak zorunda kalıyordu. Öyle görünüyor ki tasavvufun bu süreç içinde yegane aktör olarak telakki edilmesi ve 'hakikati arayan' yegane disiplin şeklinde mütalaa edilmesi kadirşinas bir tarih yorumu olmamıştır; hatta tasavvuf tabakat kitaplarında sufilerin ortaya koydukları çerçeveye de uygun bir durum değildir. Tasavvuf bu hakiki dindarlığı

arayan ekollerden birisi olarak -önceliklisi veya üstünü kabul edilmesi bu durumu değiştirmez- ortaya çıkmıştı.

Bütün bilimler gibi sufiler de hakiki imanın, ihlaslı amelin ve ahlakın peşindeydi. Bunun için gerekli nefs terbiyesi tasavvufun metodunu belirlemişti.

Sufiler 'hakikat' kelimesini kullanmaya başladıklarında öteki bilimlerle çatışmalar başladı. Bunun sebebi bu kavramın tasavvuf içinde öteki din bilimlerinin ortaya koyduğu din anlayışına -şekilci- karşı tepki şeklinde gelişmesiydi. Sufiler gerçek dindarlık, gerçek ihlas, imanın hakikati gibi kavramları kullandıklarında, bu sözler ve daha çok da tavırlar, yaygın dindarlığa eleştiri olarak algılandı. Zaman içinde hakikat, şeriat-hakikat şeklinde bir ayrıma yol açarak başka bir soruna yol açacaktı. Sufiler kendilerini 'ehl-i hakikat' olarak tavsif ettiklerinde, başladıkları noktadan iddialı bir noktaya ulaşmış oldular. O zaman soru şudur: Sufilerin kendilerini nispet ettikleri hakikatin karşısına neyi koyacağız? Hakikatin karşısına konulabilecek tek kelime var: şeriat! Şeriat ilk metinlerde bu karşıtlığı anlatmak üzere kullanılmış değildi. Bununla birlikte buna işaret edebilecek başka ayrımlar ortaya çıktı. Mesela ilim ve marifet ayrımı bunlardan birisidir. Sufiler fıkıh-kelam eksenindeki din alimlerini ehl-i ilim olarak nitelemişlerdi. Bu ayrım başta sıradan bir ayrım olarak görülebilir; fakat zaman içinde özellikle bilginin zandan tahkike doğru olan yolculuğunu dikkate aldığımızda ilme'l-yakin (bilginin verdiği kesinlik) ifadesi başlama noktası kabul edilir. Sufiler kendi dışlarındaki insanların bilgilerini 'bilgi' diye niteliklerinde, gerçekte bir eleştiride bulunmuş oldular. Her halükarda kısa bir zamanda tasavvuf belirli iddialarla ayrıştı ve öteki bilimlerle arasındaki çatışma şiddetlendi. Tasavvuf kitaplarında yer alan dinî hayatın temel kavramları üzerindeki görüşleri bu iddiaların şahididir. Sufiler ihlası, tövbeyi, imanı, ibadetleri: kısaca Allah ve insan irtibatıyla

ilgili bütün meseleleri genel algıyla çelişecek şekilde tarif etmiş, bunun üzerine bir ahlak ve dindarlık anlayışı oturtmuşlardı.

Tasavvuf din bilimleriyle çatışma sürecinde daha çok dikkat çekmeye başlamış, münzevi bireyler bilinir insanlar haline gelmiştir. Bu dönem tasavvufun eleştirel bir söylem olarak İslam toplumunda yaygınlaştığı dönemdir. Tasavvuf yeni şehirdeki insanları ve onların müreffeh hayat tarzını dindarlıkla çelişir buluyor ve onları eleştiriyordu. Zenginliği yücelten hayatı eleştiriyor, yöneticileri eleştiriyor, bilgi sahiplerini eleştiriyor! Kısaca yeni şehirde her ne varsa, sufiler onu dindarlıkla çelişir kabul ediyordu. Eleştiriler ise en azından sufilerin arasında olmak üzere şehirde cari olan din anlayışının (normatif) zayıflamasına yol açacak, bu zayıflama ise en azından iki büyük soruna yol açacaktı. Birincisi dinin 'kural' tarafı zayıfladığında, ortaya çıkan boşluk nasıl kapatılacaktı? İkincisi tasavvuf bu eleştirileri yaparken hangi bilgi görüşünden hareket etmektedir? Başka bir anlatımla tasavvufun kendisi nedir? Tasavvufun bir bilim olarak teşekkül etmediği ve ameli hareket şeklinde geliştiği açık! Böyle bir hareketin açık veya kapalı eleştirilerini ciddiye alabilmek için kendisinden bir delil beklememiz lazım. Bu sorunların çözümünde tasavvuf, şeriat ve hakikat ilişkisini din bilimleriyle uzlaşma sürecinde tahlil edeceği 'sünni tasavvuf' evresine ulaşacaktı.

Ebu Nasr es-Serrac ve devrindeki büyük sufi yazarlar, bu görüşü savunur. Onlara göre tasavvuf, fıkıh ve kelamla birlikte din bilimleri alanını tamamlayan bir disiplindir. Bu sayede tasavvuf din bilimlerinin yöntem ve kavramlarıyla zabt ü rabt altına alınmış, aşırılıklar dışlanmış, sahte tasavvuf cereyanları dinî hayattan dışlanmıştır. İbnü'l-Arabi'ye kadar gelen tasavvufi gelenek genel itibarıyla böyledir. Bu kısım İbnü'l-Arabi'yi anlayabilmek için meselenin birinci ayağıdır.

Mirasın Öteki Kısmı: Kelam ve Metafizik!

İbnü'l-Arabi'yi tam olarak anlayabilmek için ikinci ayağa bakmak gerekir. İkinci ayak ise İslam nazari düşüncesini teşkil eden iki ekolün gelişimi ve bunun İbnü'l-Arabi'nin eserindeki yeridir. Bunlardan birisi metafizik geleneğin seyriyken öteki kelam ilminin seyridir. Her iki gelenek İslam'da nazari gelenekleri temsil eder ve bunların arasındaki tartışmalar dinî düşüncenin gelişimindeki en önemli tartışmaları teşkil eder. Metafizik evrensel bir bilim olmak iddiasındadır ve bunun için gerekli olan unsurları herhangi bir inanca veya kabule bağlı olmaksızın yöntemine dahil eder. Bu ilmin mevzusu varlık, maksadı ise Tanrı'nın burhani kesinlikte ispatıdır.

Felsefi ilimlerin zirvesini teşkil eden Metafizik Gazali tarafından şiddetle eleştirilmiş, Gazali'den sonra Fahreddin Razi'nin eleştirileri metafiziğin gücünü önemli ölçüde azaltmış, metafizik ana akım olmaktan çıkarak kelam ve tasavvuftaki konularda varlığını sürdürmüştü. İbnü'l-Arabi'nin bu mesele hakkındaki yaklaşımını ele alacağız. Ancak şimdilik söyleyeceğimiz husus metafiziğin en azından ana akım olmaktan çıkarak büyük temsilcileri kalmamış bir halde İbnü'l-Arabi'ye varmış olmasıdır. Metafiziği göreceli olarak etkisiz kılan veya onu zayıflatan akım kelamdı. Bu itibarla İbn Sina ve Farabi ile kemaline ulaşan felsefi-metafizik düşüncenin dinî düşünce karşısında gerilediğini kabul etmek gerekir. Her halükarda İbnü'l-Arabi -yaşayan temsilcileri etkisini yitirse bile- metinler sebebiyle güçlü bir metafizik anlayış ile kelam ilmini dikkate alarak düşüncesini şekillendirecekti. Kelam Allah'ın varlığı, ahiret inancı, iyilik-kötülük, özgürlük, ahlak gibi dinin temel konularının nazari bir dille savunulması amacı taşır. Kelam ilmini felsefeden ayrıştıran en önemli husus onun maksadıdır. Kelam ilmi savunma maksatlıdır- özellikle de Ehl-i sünnet kelamı için- buna mukabil felsefe ise anlamayı maksat edinmişti. Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında bazı temel farklar

olmakla birlikte burada dikkate alacağımız kelam geleneği Ehl-i sünnet'tir. Bu 'savunmacı' ve 'açıklayıcı' gelenekler arasındaki fark Tanrı ile âlem tasavvurunda ortaya çıkar. Kelamcılar Tanrı'nın kudreti ve mutlak iradesi üzerinden varlığı anlamışlardır: onlar için vazgeçilmez ilke, Tanrı'nın kudretidir (kadir-i mutlak ve kadir-i muhtar). Tanrı'nın kudreti her şeyden önce âlemde 'müstakilliği' ortadan kaldırır, enderminist bir evren görüşünü istilzam eder. Bunun en önemli neticesi ise insanın özgürlüğünün 'askıya alınmasıdır.' Kelam Tanrı'nın kudreti için insan özgürlüğünü reddetmişti. Buna mukabil filozoflar ve Mutezile kelamcıları Tanrı'nın kudretini sınırlayabilecek şekilde determinist bir evren telakkisinden hareketle önce nedenselliği sonra insan özgürlüğünü kabul ederek düşüncelerini inşa etmişlerdir.

Gazali metafizik ilmini temelsiz ve tutarsız bularak reddetmişti. Bu ne anlama gelir? Gazali'nin bu kavramla kastettiği şey, filozofların delilleri ile sonuçları arasında tutarlı bir bağın olmadığıdır. Vakıa filozoflar bilim alanında başarılı ürünler ortaya koysa bile, (tabiat bilimleri ve matematik) aynı başarıyı metafizikte sürdüremezler; buna mukabil bizden matematik alanındaki kesinlikteki gibi bir kesinlikle kendilerine inanmamızı isterler. Bu bir tutarsızlıktır. Metafizik delillere sahip bir bilim değildir. Öte yandan filozoflar arasında da büyük görüş ayrılıkları vardır. Bu da tutarsızlığın ikinci sebebidir.

Gazali'nin kelam hakkındaki eleştirileri en azından el-Munkız mine'd-dalal (dalaletten kurtaran) kitabında aşırıdır. Gazali'ye göre kelam yetersiz bir ilimdir; ne iman edene ne de iman edecek olana bir faydası vardır.

Gazali filozofları şu üç hususta tekfir etmişti: Tanrı'nın tikelleri bilmediği meselesi, âlemin kıdemi meselesi ve insanın bedenle haşri meselesi! Bu üç konu Gazali'ye göre dinî düşüncenin vazgeçilmez ilkeleridir. Herhangi bir düşünür bu üç ilkeyi koruyarak dinî düşünce içinde kalabilir. Bunlar ne anlama gelir?

Bu üç meseleyi dinî düşüncenin şu ana sorunlarıyla irtibatlı hale getirmemiz mümkündür: Birincisi dinî düşüncenin en önemli meselesi Tanrı-âlem irtibatıdır. Din Allah anlayışına dayanır ve Allah'ın âlemle doğrudan irtibatını savunur. Özellikle ibadet ve dua merkezli dinî hayat böyle fail bir Allah anlayışına dayanır. Bu anlayış içinde Allah âlemi yaratan olduğu kadar aynı zamanda âlemdeki her bir tikeli yaratan da O'dur. Âlem ilk hareket sonucunda sistematik bir şekilde var olmuş bir şey değildir: bu durum âlemdeki her bir varlığın yaratıcısı olarak doğrudan Allah'ı kabul etmek demektir. Yaratılış teorisi böyle olunca, dinî hayat da bu teorinin gereği olarak Allah ve tikellerin ilişkisi üzerine kuruludur. Bu nedenle Allah'ın âlemi tikel olarak bilmesi, âlemi ve içindeki her şeyi kendisinin yaratması anlamına gelir. Mesele bundan sonra ortaya çıkar: Allah âlemi tikel durumlarıyla biliyorsa, âlemde -insanda- özgürlükten söz edebilir miyiz? Böyle bir bilgi tarzı yaratılmışların/hâdis bilgisinden nasıl ayrışır, Allah'ın bilgisinde değişme olur mu olmaz mı? Bu sorunlar dinî düşüncenin en temel meseleleridir; fakat böyle sorunların var olması ilk ilkeden vazgeçilmesine imkan vermez.

Dinî düşünce evvelemirde Allah'ın her bir şeyi yaratan olmasından hareket ederek böyle bir varlık anlayışının gereği olarak her bir şey ile doğrudan irtibatı üzerine kuruludur. Gazali'nin bu tavrı İbnü'l-Arabi ve Konevî'nin sürdürdüğü, müstakbel nesiller içinde Müslüman düşünürlerin muhafaza etmek zorunda kalacakları en önemli ilke haline gelecekti. Âlemin kıdemi meselesinde filozofların tekfir edilmesi de bundan kaynaklanır: âlem kadim ise yaratılış sınırlı ve gerçekte belirsiz bir hareket olmak zorundadır. Allah maddeye ilk hareketi vermiş, âlemdeki tikeller bu sayede var olmuştur. Burada ilk hareket de anlaşılması güç bir kavram olarak kalır. Çünkü hareket ettiren ile hareket ettirilenin ikisi de kadim ve ezeli ise bu durumda bir tefrikten söz etmek güçtür. Bu durumda Allah bir varlık silsilesinin başındaki

ilkeden öteye geçemez. Gazali bunu eleştirirken İbnü'l-Arabi'ye çok önemli bir ödev bırakır: Allah'ın âlemle doğrudan irtibatını savunacak şekilde yaratılışı açıklayabilmek! Son mesele ise dinî düşüncenin başka bir meselesidir: teklif! Teklif din ilimlerinin müşterek meselesidir; bunu bilim tasnif kitaplarında zikredildiği haliyle din bilimlerinin ortak 'mevzu'su, yani kurucu ve taşıyıcı unsuru kabul edebiliriz. Bu itibarla beden ve ruh ilişkisi meselesi doğrudan teklifle alakalıdır. Çünkü teklif dinî düşüncenin temel meselesidir ve teklif bireysel varlığın kabul edilmesine dayanır. Allah bizi bir insan olarak yükümlü tutar, insan olmak ise her türlü tümellik açıklamasını bir yana bırakarak, bireysel olmamızla ilgilidir. İbnü'l-Arabi dinî düşünceyi yeniden inşa edecekse -ki bunu beyan eden bazı ifadeleri vardır- bu temel sorunlara bir çözüm getirmek zorundadır; veya buna benzer dinî düşüncenin temel yaklaşımını muhafaza eden bir düşünceyi geliştirmek zorundadır. Şimdi bu soruyu sormalıyız: İbnü'l-Arabi ne yaptı? Şimdi bu soruya bakalım:

İbnü'l-Arabi'nin Tarih Teorisi Bir Maksada Doğru İlerleyen Zaman Anlayışı ve Döngüsellik

İbnü'l-Arabi'nin düşüncelerinin bir kısmı ihmal edilmiş, bir kısmı anlaşılmamış, bir kısmı da başka düşüncelere irca edilerek etkisizleştirilmiştir; yine de bu değerlendirmelerle karamsar sayılmayız. Bunun en önemli sebebi İbnü'l-Arabi ve ardından gelen Konevî'nin hangi disipline irca edileceği hakkındaki belirsizliktir. Bir sufinin söyleyebileceği şeyler belli kabul edilmiş, İbnü'l-Arabi'nin sınırları aşan düşünceleri ise bazen İşrakilik'e irca edilmiş, bazen şairce sözler, bazen sufi aşırılıkları sayılarak etkisizleştirilmiştir. Bu meyanda İbnü'l-Arabi'nin metinlerinden seçilen bazı tikel unsurların öne çıkartılmasıyla düşüncesinin bütününün göz ardı edildiğini söylemek de mümkündür;

Firavun'un imanı gibi hususlar! İbnü'l-Arabi'nin gözden kaçan çok önemli yönlerinden birisi onun tarihçiliğidir. Günümüzde tarihçilik ve beşeri bilimler denilince akla sadece İbn Haldun'un gelmesi de bir talihsizlik ve haksızlıktır. İbnü'l-Arabi'nin tarihçiliğini kelimenin teknik anlamıyla tarihçilik olarak nitelemek mümkün olmayabilir. İbnü'l-Arabi kendi devrini İslam ve insanlık mirası içinde bir yere yerleştirmek üzere bir tarihçilik yapar. Şimdi İbnü'l-Arabi'nin tarihçiliğine kısaca değinerek, yedinci asır ile önceki asırlar arasındaki irtibatı nasıl kurduğuna temas edeceğiz.

İbnü'l-Arabi belki kendisi ve yaşadığı devir hakkında en açık fikre sahip düşünürlerden birisidir. Bu düşüncesiyle İbnü'l-Arabi'ye sonradan izafe edilen hatmü'l-velayet (veliliğin bitimi) teorisi arasında bir irtibatın olduğu da kesindir; 'son' kişi teoriyi de son kez inşa edecektir, demek ki! Üstelik bu açık fikir, olumlu bir değerlendirmeyi içerir. İbnü'l-Arabi Hz. Peygamber ile başlayan devri 'insanlığın kemal devri' kabul eder; kendi devrini de bu devrenin içinde 'marifetin kemal devri' kabul eder. Bu ne demektir? Hiç kuşkusuz bu düşünce İbnü'l-Arabi'nin Hz. Adem'den başlayan insanlık tarihini bir süreçte ele alarak önce Adem'den Hz. Peygamber'e kadarki kısmını, sonra Hz. Peygamber'in zamanını tasnif etmekle vardığı bir neticedir. Düşüncenin temel dayanağı ise âlemin yaratılışındaki maksat meselesidir; âlemin yaratılışındaki maksat, âlemdeki her bir tikele sirayet ederek her şeyin bir maksat üzere -ve ana maksada bağlı olarak- var olmasını sağlar. Âlemin yaratılışındaki maksadın, Tanrı'nın varlığının delili olduğunu hatırlamak gerekir. Âlemde bir nizam, her şey için bir gaye vardır. Bu gaye âleme onu yaratan Tanrı tarafından yerleştirilmiştir. İnsan aklı gayeden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşır. Bu düşünce nizam deliline irca edilir ve onunla birlikte düşünülür. Gerçekte gaye delili bir istidlalin sınırlarını taşıp da bize 'iradeli' Tanrı'nın varlığından başka bir şey söyleyecek durumda değildir. Ancak İbnü'l-Arabi'nin gaye fikri her şeyden

önce âlemi ve içindeki tikelleri bir özne olmaktan çıkartarak Tanrı'nın ve O'nun fiili üzerinde düşünmeyi istilzam eder. Başka bir anlatımla nizam ve gaye delili İbnü'l-Arabi'de yön değiştirerek tümdengelimsel olarak yorumlanarak âlemi ve onun tanrı için anlamını anlamamızı sağlar. Bu meyanda temel soru şudur: Bu âlemi var etmede Tanrı'nın mutlak bir maksadı vardır ve bu maksat nedir? Buna verilen en basit cevap, Allah'ı 'kenz-i mahfi' yani bilinmez hazine olarak betimleyen -ki sufiler onu genellikle kutsi hadis olarak kabul eder- bir deyimle açıklanır. Kenz-i mahfi daha sonra iyimser varlık anlayışının en önemli dayanaklarından birisi kabul edilerek bütün âlemi hazinenin dışa vurumu olarak yorumlamaya imkan verir. Bu sayede bütün âlem ve içindeki tikeller Allah'a bağlanır. Kenz-i mahfi bilinmezlik hazinesinden bilinmeye doğru tecelli edince âlem, içindeki sonsuz tikellerle birlikte var oldu; var olmaya da devam etmektedir! Âlem hazinenin bile-isteyerek ve mutlak iradesiyle gerçekleştirdiği tanınma eyleminin neticesidir. Peki bu irade maksadına ulaşmış mıdır? Başka bir anlatımla Allah'ın bu bilinme iradesi gerçekleşmiş bir irade midir, yoksa gerçekleşmesi insanın ahlaki yetkinleşme sürecine mi havale edilmiştir? Bu soru dinî düşüncenin en önemli meselelerinden birisi sayılabilir.

İbnü'l-Arabi'nin vahdet-i vücud anlayışının en önemli yönlerinden birisi bu soruya verdiği cevapta ortaya çıkar. İbnü'l-Arabi bu iradeyi Allah'ın kullarına yönelik bir arzı veya teklif olarak kabul etmek yerine, zorunluluk ve hüküm sayarak dinî düşünceye çok önemli bir bakış açısı kazandırır. Ona göre Tanrı'nın mutlak iradesi gerçekleşmiş, kenz-i mahfi bilinmiş, gaye ortaya çıkmıştır; 'ol' dediğinde olmak gibi, bu iradenin gerçekleşmemesi söz konusu bile değildir. Dinî düşüncenin gelişiminde bu yaklaşım çok önemli bir değişikliktir. Hatta dinî düşünce içinde bir tecditten söz edeceksek, tecdidi en keskin bir şekilde bulabileceğimiz nokta tam da burasıdır. Çünkü böyle bir yaklaşım ile İbnü'l-Arabi insanı

özne olmaktan çıkartarak Tanrı'nın mutlak özneliği merkezinde dinî düşünceyi yeniden inşa eder. Bu yeni düşüncede -ki gerçekten de yeni bir düşüncedir, kaynağı hadislerde ve ayetlerde bulunsa bile en azından yeni bir yorumdur- insanın talebine ve onun iradeli eylemine havale edilmiş dinî hayat Tanrı'nın iradesine bağlanarak bambaşka şekilde ele alınır. Bu bakımdan vahdet-i vücudu esas alan İbnü'l-Arabi'nin tefekkür tarzının dinî düşüncedeki en önemli tecdit ve inşa ameliyesi olduğunu beyan etmeliyiz. Daha önce bu düşünceler belirli bir alanla sınırlı kalmak üzere, cebri bazı teorilerde dile getirilmiş veya sufilerin şatahatlarında anlatılmış olsa bile, ilk kez sistematik bir teoride işlenmiş, tutarlı ve açık bir teori ortaya konulmuştu. Binaenaleyh vahdet-i vücudun dikkate almamız gereken en önemli kısımlarından birisini nizam ve gaye delilini Tanrı'nın bilinme iradesine bağlaması olarak görebiliriz.

İbnü'l-Arabi 'Allah bilinmek istedi ve bilindi' dedi. Bunun anlamı söz konusu iradenin metafizik-vücudi bir irade kabul edilmesidir. Burada kullanmamız gereken kavram iktiza veya meşiyettir. Çünkü iktiza ve meşiyet varlık durumu bildiren kavramlardandır; buna mukabil irade meşiyete göre daha sınırlı anlam taşıyabilir. Tanrı sınırsız irade anlamındaki meşiyetiyle dilemiş, iktiza etmiştir ki, bilinecek! Böyle bir iradenin gerçekleşmemesi diye bir durum söz konusu bile olamaz. Çünkü bu irade kullara havale edilmediği gibi herhangi bir şarta veya duruma bağlı kılınmamıştır. Tanrı bilinmek istemişti, mutlaka bilenecektir; hazinenin meçhul kalması veya bilinmemesi mümkün değildir. İbnü'l-Arabi bunu anlatmak üzere 'Rabbin hüküm verdi ki (*kaza rabbuke*) sadece kendisine ibadet edilecek' ayetini yorumlar. Burada kastedilen şey, teklif veya istek değil, kesin bir hükümdür: mutlaka herkes Allah'a ibadet edecek! O zaman insan her neye ibadet ederse etsin mutlaka Allah'a ibadet edecektir; vahdet-i vücud bu ilkeden hareketle müslümanların öteden beri tartış-

tıkları bir bahsi tersine çevirerek yeniden inşa eder. Teklif esaslı bir dinî düşüncede, böyle bir ayeti ele alırken söylenebilecek şudur: Allah bizden sadece kendisine ibadet etmemizi istedi. Biz O'na ibadet etmezsek günahkar oluruz, ibadet edersek de bizi ödüllendirir. Bu durumda ortaya çıkan sorun şudur: Allah böyle bir talepte bulunup da talep yerine gelmeyince, bilinme maksadı gerçekleşmemiş olmaz mı? Bunu bir tür 'etkisiz' veya irade etse bile maksadının gerçekleşmesini kullara bırakmış Allah anlayışı olarak düşünebiliriz. İbnü'l-Arabi için bu büyük bir meseledir. Çünkü buradan onun çıkartacağı netice pasif ve edilgen bir Allah anlayışıdır. Ona göre dinî düşüncenin hareket edeceği nokta burası değildir. Dinî düşüncenin hareket noktası: 'Allah kendisinden başkasına ibadet etmemeye hükmetti' ve bu hüküm -tıpkı bir şeye ol deyip o şeyin olması gibi- mutlaka gerçekleşmiştir. Üstelik bu gerçekleşme insan iradesine hiçbir şekilde bırakılmamıştır. Bunda tereddüt yok!

O zaman soru şudur: Allah böyle bir hüküm verdiğinde ve hükmü de ortaya çıktığında, insan yükümlülüğü nerede kalacaktır? Acaba herkes Allah'a mı ibadet etmiştir? O zaman herkes ibadet yükümlülüğünü yerine getirmiş olmaz mı? Yukarıda zikrettiğimiz 'kutsi hadise' göre, Allah herkesçe bilinmişse, O'nu bilmeyen kim vardır?

İnsan zihninde böyle sorular yer etse bile, İbnü'l-Arabi için bu sorun ilki kadar büyük sorun değildir. Başka bir anlatımla insanın iradesine havale edilmiş Allah anlayışı ile insanın arayışına bırakılmış dinî düşüncenin ortaya çıkartacağı sorunları karşılaştırdığında, İbnü'l-Arabi ikinci sorunu daha çözülebilir olarak görmüş olmalıdır. Çünkü ikinci durumda çözülmesi gereken sorun bu genel meşiyet dahilinde teklifin yeri iken birinci sorunda çözülmesi gereken sorun teklif merkezli bir anlayış içinde mutlak-fail Allah anlayışının nasıl temellendirileceğiydi. Dinî düşünce insanı ve insana dair durumları büyük sorun kabul

ettiği sürece, İbnü'l-Arabi'nin söylediklerini anlamayacak, onu 'şatahat' söyleyen biri sayacaktır. Onun düşüncesini anlayabilmek için yapılması gereken hususlardan birisi insanı bir an 'paranteze alarak' varlığı ve onun Tanrı ile ilişkisini düşünmek olabilir. Acaba insansız bir âlem veya teklifin olmadığı bir âlemi var saysak, Tanrı'nın iradesinden nasıl söz edebiliriz? Buna vereceğimiz cevap, İbnü'l-Arabi'nin düşüncesini anlamaya katkı sağlayabilir.

İbnü'l-Arabi'ye göre Allah hüküm verdi ve bu hüküm yerini buldu; başka türlü zaten olamaz. Dinî düşünce insan merkezli hareket ederek Allah'a ibadetin meşiyet ve iktiza değil, iradenin gereği olduğunu ve bu nedenle de 'imtihan' olduğunu düşünür. Bu durumda söz konusu ayetler teklif istikametinde hep bir 'imtihan' meselesi olarak ele alınmalıdır. İbnü'l-Arabi'ye göre ise Allah âlemi bizzat bu maksatla yarattı. Maksadın tam olarak gerçekleşmesi Hz. Peygamber'in varlıkta zuhuruyla mümkün olmuştur; başka türlü olması zaten imkan dahilinde değildir. Burada insan ile âlem arasında kurulan irtibat başka herhangi bir düşünürde göremeyeceğimiz kesinlik ve açıklıktadır. İbnü'l-Arabi'ye göre -bütün âlemi bir beden gibi düşünürsek- Hz. Peygamber âlem bedeninin ruhudur. 'Tasavvuf âlem cismine ruh olmaya denir.' Bir tasavvuf tarifinde böyle denilir; gerçekte bu söz Hz. Peygamber ile âlem, vekaleten de kamil insan ile âlem arasındaki irtibatı anlatır. Ruh bedende tahakkuk edince, âlem tam olarak bilen-idrak eden bir haline geldi, Allah'ın gayesi de gerçekleşti. Öyleyse âlemin var olmasındaki maksat, Hz. Peygamber ile ulaştığı kemaldir. Hz. Peygamber var olunca maksat gerçekleşti, hareket nihaî maksadına ulaştı. Bu durumu sudur teorilerinde dile getirilen 'Bir'den bir çıkar' ilkesinin başka bir yorumu olarak, 'Bir'i bir bilir' olarak anlatabiliriz; zaten bir'den bir çıkmasının gayesi de bir'i birin bilebilecek olmasıdır. Birinci Bir Allah iken öteki-bilen bir ise varlığın maksadının kendisiyle ve zuhuruyla tamamlandığı Hz. Peygamber'dir. Hiç kuşkusuz

burada Hz. Peygamber'i külli bir ilke olarak düşünmek gerekir; fakat sadece tümel bir ilke olarak düşünmek bizi idealist bir anlayışın sorunlarıyla yüzyüze getirir. Hz. Peygamber hem külli ilkedir, hem bireysel-bedensel varlığa sahip bir bireydir. Aksi halde Peygamberden söz edemez, onu insanlık hakikati gibi soyut ve belirsiz bir kavramla anlatmış olurdu. Müslüman düşünürler bu sorunu aşmak için Hz. Peygamber'in hakikatini hem külli hakikat hem de ferdiyet (bireysellik) olarak nitelemiş, onda paradoksal bir niteliğe ulaşmışlardır: bireydir ve küllidir!

İbnü'l-Arabi zamanın Hz. Peygamber'de maksadına varmak üzere ilerlediğini söyler. Bunun delillerinden birisi Hz. Peygamber'in 'Zaman başladığı ana döndü' anlamındaki hadisidir. Bu hadis zamanın döngüsel seyirle başladığı ana dönmesini anlatır. Döngüsel zaman anlayışı bir daire fikri esasında varlığı yorumlamak demektir. Varlık başladığı noktaya döndü ve gaye ortaya çıktı. Bu durumda âlemde gaye Hz. Peygamber'dir dediğimizde bir çelişkiye düşmüş olmayız. Ancak tümel ilke yönüne işaret ettiğimizde, aynı zamanda 'onun ümmeti' veya bir insandır diyebiliriz. Bunun ardından Hz. Peygamber ümmeti içinde çeşitli evrelerinde kemal ve gayeden söz etmek gerekir: mesela iman bakımından zirve asr-ı saadettir. Birinci nesil iman bakımından bütün dönemlerin en üstünüdür. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ve onu gören insanlar, öteki nesillerden üstündür ve gaye nesil onlardır. Bunun anlamı şudur: Bir nesli örnek alacaksak, imanda ve Allah'a teslimiyette örnek almamız gerekenler saadet asrını yaşayan sahabe neslidir. Bu nedenle onlara tabakat kitaplarında başka bir isim verilmez; onlar sahabe neslidir ve en üstün nesildirler. Halbuki öteki nesillerde bulunanlar -yaptıkları işlerine göre- kelamcı, fakih veya sufi olarak isimlendirilirler; çünkü sahabe değillerdir. Bu durumda öteki isimler hep bir noksana işaret eder. Buna mukabil marifet bakımından öteki nesiller daha üstün olabilir. Burada bir çelişki yoktur: vakıa da öyledir!

Çünkü biz Müslüman ümmet içinde bilgilerin daha sonra ortaya çıktığını ve nasların yaşanan hayat sebebiyle daha geniş bir şekilde yorumlandığını biliyoruz. Sahabe neslinin imanda üstün olması onların bütün bahislerde üstün olmasını gerektirmez; buna mukabil marifette bir neslin üstün olması her bakımdan üstün oldukları anlamına gelmez.

Marifet açısından nesilleri tasnif edersek, İbnü'l-Arabi'ye göre kendisinin içinde yaşadığı nesil ve asırlar öteki nesillerden ve asırlardan daha üstündür. Bunun sebebi marifetin bu devirde kemale ermiş olmasıdır. İbnü'l-Arabi'nin bu tarih yorumu üzerinde henüz yeterli çalışmalar yapılmış değildir, fakat kendisinden sonra Konevî'nin zikrettiği bazı düşüncelerle bunu daha iyi anlamaktayız. Konevî yaşadığı dönemi bir 'kıyamet dönemi' olarak görür. Talebelerine Mehdi'nin zuhur edeceğini, kıyametin yaklaştığını söyler. Bu tarz düşüncelerle karamsar bir anlayışı beyan etse bile, o da kendi dönemini İbnü'l-Arabi'yle birlikte kemal devri olarak niteler. Bu durumda artık tecdit ve ihyadan daha öte bir kavram ve durum ile karşı karşıyayız. Tecdit bir düşünce veya bilimde köke dönmek veya belirli bir yenilenme sürecini anlatır. Bu anlamıyla müceddit (yenileyen) 'mütevazi' birisi olarak kabul edilebilir; İbnü'l-Arabi'de olan ise daha kapsamlı bir iddiadır. Marifetin belirli bir silsileyle kemale erdiğini ve artık gayenin tamamlandığını söyler, İbnü'l-Arabi!

Peki bunun hangi neticeleri olacaktır? Başka bir anlatımla 'olgunluk' devrini anlayabilmek için bu devrin kendisinden önceki nesillere ve asırlara nasıl baktığını görmemiz gerekir. Bu sayede sadece tarih telakkisini öğrenmiş olmayacağız; onun üzerinden olgunluk devrinin asırlar arasında nerde durduğunu da görmüş olabiliriz. Hiç kuşkusuz olgunluk devrinin tarihe bakışıyla, henüz tamamlanmamış bir tarihten söz ederiz. Bu dönemden önceki hiçbir eser tamamlanmış değil, hiçbir kavram tam oturmuş değil, hiçbir bilim tamamlanmış değildir; en azından öteki bilimlerle

ve gaye ile irtibatı kurulmadığı için 'tamamlanma' gerçekleşmemiştir. Gayeye varmamış tarih çeşitli alanlarda sürekli bir arayışı, bazen eksik anlatımı, bazen hatalı düşünceleri içerecek şekilde -fakat her zaman hakikate temas ederek- gayeye doğru ilerler. İbnü'l-Arabi'nin tarih eleştirisi bu iki temel noktadan hareket eder: Birincisi herkes ve her gelenek hakikatin bir yerinde durur; hakikati mutlak anlamda ıskalamış bir düşünce veya gelenek yoktur. Bunun sebebi daha önce dile getirdiğimiz fail Allah anlayışıdır. Başka bir anlatımla Allah gizli hazinenin bilinmesini irade ettiğine göre, insanın ondan nasiplenmemesi söz konusu bile değildir. İbnü'l-Arabi'nin düşüncesini daha iyi açıklayabilmek için yaklaşık olarak yakın dönemlerde yaşamış Feridüddin Attar'ın bir cümlesini hatırlamalıyız. Attar insanın mutlak hakikat demek olan Allah ile irtibatını anlatırken, herkesin O'nun tecellisine mazhar olmasından hareket eder: 'Simurg (simgesel olarak Allah) bir gece Çin semasında uçarken, cümle âlem O'nun kanadından düşen bir tüyü gördü, o tüyün nakşına hayran oldu.' Attar'ın bu şiirsel anlatımı, İbnü'l-Arabi'nin düşüncesini anlamak bakamından uygundur. Herkes Tanrı hakkında bir fikre sahiptir ve bu fikir haddizatında doğrudur; daha doğrusu insanın bilgi anlayışının sınırlı ve tikel olması nedeniyle sınırlı ve tikel bir bilgi olsa bile, doğru bir bilgiden söz etmekteyiz. Başka bir anlatımla herkesin Tanrı hakkındaki bilgisi bilgidir fakat sınırlı bilgidir; yeryüzündeki çatışmalar sınırlı bilgiler arasındaki çatışmalardan ibarettir. Herkes Simurg'dan bir şey gördü ve gördüğü nedeniyle başkasına karşı hakkını savundu; gördüğü şeyi doğru diye savunmaktan ibarettir cedel! İbnü'l-Arabi bu bakış açısıyla bakar, düşünce ekollerine! Tekafü-i edille (delillerin denk olması) sorunu böyle yeni bir merhaleye kavuşur: artık delillerin denk olması hakikatten yoksun olan bir şey değil, herkes doğrunun bilgisi hakkında bir paya sahip olduğuna göre, rakibiyle tartışırken onu savunmaktadır ve bu nedenle de 'herkes haklıdır.'

Bu sorun hakikati noksan bilenlerin zorunlu olarak birbiriyle çatışmalarından doğan bir durumdur.

Düşünce tarihi -hangi alanda olursa olsun- hakikate kısmen temas etmiş, fakat bütünlüğü bulamamış ekollerle doludur. İbnü'l-Arabi bunu iki kademede ele alır: Birincisi İslam dışındaki insanların hakikatle ilişkisidir. Onlar Müslüman olmasalar bile, yukarıda zikrettiğimiz ilke gereği bir hakikat fikrine sahiptir, mutlaka onlar da hakikate temas etmişlerdir. Ancak hakikati bulmuş olmaları onlardan ortaya çıkan bir durum değildir; hakikatin kendisini göstermesi demektir. İbnü'l-Arabi'nin düşüncesine göre, hakikat -pasif olmak bir yana- kendini gösteren bir şeydir: hazine ortaya çıkmak isteyen ve kendini izhar etmek isteyen iradenin sahibidir. Bu irade kendisine yönelen bütün iradeleri ve talepleri önceler ve onların istikametini belirler. Bu durumda İbnü'l-Arabi'nin yanlış anlaşıldığı yerlerden birisiyle karşılaşırız. İnsanların hakikate temas edebilmiş olması ve herkesin hakikatten nasiplenmiş olması, onlar için yeterli bir durum değil, hatta onlara övgü getiren bir şey değildir; tam aksine -onların aleyhine delil olarak değerlendirilebilecek şekilde- hakikate övgüdür. Allah onlara kendisini tanıtmışken bu marifet onların daha fazlasını aramasının saiki olmalıdır; 'verili' olandan fazlasını arayarak kemale erenler övülürken bulduğuyla yetinenler ve aramaktan vazgeçenler ise kınanır. Binaenaleyh insanın doğuştan böyle bir bilgiyle doğmuş olması veya hayatta ona ulaşmış olması, onun lehinde yorumlanabilecek bir durum değildir; insanın sorumlu tutulmasının gerekçesi budur. Çünkü herkes bu bilgi üzere doğarak 'aramama' ihtimalinden uzaklaşır. Üstelik insanın böyle bir bilgiye sahip olmakla içine düştüğü en büyük hata, 'yeterlilik' hissidir.

İkinci husus şudur: Müslüman olmayanlar iman ederek -veya onlara iman nasip olarak ki İbnü'l-Arabi bu hususta Ehl-i sünnet fikrine yakındır- birinci merhaleyi aşarlar. Bu durumda onlar

'tamamlanmış' evre içinde bulunurlar. Şeriat zemini bunu temin eder. Bundan sonra İbnü'l-Arabi ikinci alana gelir. O da Müslüman cemaat içindeki bilgi talipleri ve hakikat arayıcıları hakkındaki değerlendirmeleridir. İbnü'l-Arabi'ye göre onlar 'kamil-nakıs' bilgi sahipleridir; kamildirler, çünkü Hz. Peygamber'in ümmeti içinde bulunmuş olmakla 'iman' dairesi içindedirler. Eksiktirler, çünkü onların ya bilgisinde veya bunu ifade araçlarında -kavramlarda- noksan vardır. Bilgideki eksiklik ehl-i nazar olanlarda ortaya çıkar. Onlar bilgiye hâlâ -nebevi geleneğe aykırı olarak- sadece teorik olarak ulaşabileceklerini düşündükleri için eksik bilgiye varırlar. Sünnet geleneği içinde kesin bilgiye ancak ahlaki yetkinleşme ve nazari yetkinlikle ulaşılır. Kavramda eksik olanlar ise sufiler olabilir; onlar -özellikle şatahatlarda ortaya çıkan haliyle- bilgilerini anlatabilecek kavramsal çerçeveye sahip olmadıklarından düşüncelerinde nakıs kalırlar. Tamamlanma ancak marifetin zirveye ulaştığı dönemde gerçekleşecektir.

Yine de İbnü'l-Arabi'nin İslam ümmeti içinde teşekkül eden mirasla ilgili görüşlerine biraz daha yakın bakmak gerekir: Bunu üç alanda görmemiz gerekir: Birincisi sufi-zahitlerle ilgili değerlendirmeleridir. Bu hususta İbnü'l-Arabi'nin söyleyecekleri önemli, önemli olduğu kadar çelişkiler ve güçlükler barındırır. Önemlidir, çünkü kendisi de sufi olan İbnü'l-Arabi'nin dayandığı ve beslendiği mirasa nasıl baktığını görmemiz gerekir. Acaba geçmiş ile bir kopuştan mı söz edecektir veya süreklilikten mi? Her şeyden önce İbnü'l-Arabi'nin tasavvuf anlayışının genel hatlarıyla bir züht eleştirisi olarak okunması mümkündür. Zahitlik gerçekte başından itibaren eleştirildi ve züht anlayışı eleştirel bir süreçte tashih edildi. Zahitlik bizzat yaşandığı dönemde de eleştirildi; hiçbir zaman züht, tasavvufun bütünü haline gelemedi. Özellikle ticaret hayatıyla ilgili zahitlik, evlilik hayatı ve dünyeviliğin çeşitli alanlarıyla ilgili hususlarda zahitlik eleştirisi İbnü'l-Arabi'nin düşüncesinde merkezi yer tutar. Bunun yanı sıra zahitlikle bir-

likte erken dönem tasavvufu çeşitli kusurlarla malul bir hareket olarak ortaya çıkar. Bu bakış açısıyla tasavvufu en azından 'dilsiz bir dönem' veya düşünceyi henüz anlatabilecek bir imkandan yoksun hareket olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte Bayezid-i Bestami başta olmak üzere, İbnü'l-Arabi'nin bu dönemden bazı sufilere büyük saygısı olduğunu hatırlamak gerekir. Bayezid-i Bestami'den söz ederken 'Bayezid-i ekber' tabirini kullanır, öteki pek çok sufiye atıf yapar. Bunlar İbnü'l-Arabi'nin gözünde tasavvufun doğru bilgiye en yakın gelenek olduğunu gösteren örneklerdir.

Mirasın ikinci ayağı kelamdır: İbnü'l-Arabi'nin -veya olgunluk devrinin- kelam hakkındaki görüşlerini bilmeden olgunluk devrinin bilgi anlayışını anlamayız. İbnü'l-Arabi'nin kelam hakkındaki düşünceleri -özellikle Konevî'yle birlikte dikkate alınınca- Gazali'den daha aşırı ve eleştirel kabul edilebilir. Öyle ki ona göre kelam ilmi için 'yetersiz' demek yetmez, aynı zamanda kelam ilmi tutarsız bir ilimdir. Gazali ise felsefe için bu tabiri kullanmıştı. Bu ne anlama gelir? Öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabi'nin ve daha sonra Konevî'nin kelamı tutarsız bulması, yaptıkları işi anlamak bakımından kayda değerdir. Kelam her şeyden önce yetersizdir. Bunun sebebi açıktır: İbnü'l-Arabi Tanrı'nın varlığını zaten 'verili (müsellem)' kabul ediyor, dinî düşünceyi ise ispatlanabilecek bir şey olmaktan daha çok bir gelenekte (sünnet) yaşamak şeklinde anlıyor. Bu noktada İbnü'l-Arabi'nin Gazali'nin yetersizlik fikrini savunduğunu, en azından ona büyük ölçüde atıf yaptığını biliyoruz. 'Bir şehre bir kelamcı yeter' cümlesi bu hususta meseleyi en iyi özetleyen cümle olarak kabul edilebilir. Gazali'nin ve ona bağlı olarak İbnü'l-Arabi'nin kelamın yetersizliği hakkındaki düşünceleri başka nedenlerden kaynaklansa bile her ikisinin fıkıhta bağlı oldukları düşüncelerin bunda rolü olmalıdır. Gazali'nin Şafiilik'ten gelen etkilere açık olduğunu dikkate almak gerekir. Ancak İbnü'l-Arabi kelamı yetersiz bulmakla birlikte esas eleşti-

risini kelamın tutarsızlığına yöneltir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişi bu bakımdan önemli bilgiler içerir.

İbnü'l-Arabi kelamı 'tutarsız' bulurken özellikle tevil anlayışına eleştiriler yöneltir. Kelamın tevil anlayışı, dinî düşüncenin daralmasının en önemli nedenlerinden birisidir ona göre! Üstelik tevil belirli bir zihnin algısını nassa dayatmasından başka bir şey değildir; söz konusu olan vahye göre vahyi okumak değil, vahyi zihne indirgemekten ibarettir. Naslarla irtibatında kelam teklifi esas almakla Kur'an-ı Kerim'in önemli bir kısmını bilgi kaynağı olmaktan çıkartır. Bu yönüyle nasların tevili İbnü'l-Arabi'ye göre belirli bir düşüncenin vahye dayatılması demektir. Bu durumda tevil bizi nassa yaklaştırmak yerine ondan uzaklaştıran, nassı anlamak yerine nassı belirsizleştiren bir engele dönüşür. Anlamak için çaba sarf etmek yerine, tevil ederek sorumluluktan kaçmak, İbnü'l-Arabi'nin eleştirisini yansıtır. İbnü'l-Arabi'nin bu meyandaki eleştirileri daha sonra Konevî tarafından sürdürülmüştür. Konevî şöyle der: 'Kelam ehli ile sufi muhakkikler arasında hemen hiçbir konuda ittifaktan söz edemeyiz. İttifak filozoflar ile sufiler arasında olabilir.' Bu yaklaşım yeni dönemi anlamak için kayda değerdir, kayda değer olmanın da ötesinde şaşırtıcıdır. Çünkü burada çok önemli bir kırılma ile karşı karşıyayız: Gazali öncesindeki tasavvuf sünni ilimlerle -fıkıh ve kelam- ile uzlaşmış bir ilimdi. Bu uzlaşma kendi alanlarında o ilimlerin otoritesini kabul etmekle gerçekleşmiş, kelamın ve fıkhın otoritesini kabul etmekle tasavvuf, çok ihtiyaç duyduğu sünni bilim geleneğine girmişti. Tasavvuf İbnü'l-Arabi'ye böyle bir süreç içinde ulaşmıştı. Buna muhalif olanlar ise ya sapkın bulunarak kenara itilmiş, veya 'şatahat' kavramlaştırmasıyla birlikte etkisizleştirilmişti. İşte Konevî böylesine normatif 'otoriteye tabi' tasavvuf ilminin artık sünni kelam ve fıkıh anlayışının ötesine geçerek filozoflarla uzlaşmasından söz ediyor, hatta kelamcılarla hiçbir fikirde itti-

fak edemeyeceklerinden söz ediyor. Bu bir kırılma mıdır yoksa burada başka bir durum var mıdır?

Meseleye iki şekilde cevap vermek mümkündür: Birincisi sünni bilimlerle uzlaşma sürecinde tasavvufun bir kısmı 'şatahat' kavramlaştırılmasıyla dışarıda bırakıldı. Bunu merkezin çevreyi tanzimi diye ifade edebiliriz. Uzlaşmaz görüşler 'şatahat' sayıldı ve merkezin dışında tutuldu. Binaenaleyh tasavvuf 'aşırı' ve uzlaşmaz fikirlerini şatahat tabiriyle belirsizleştirdi; ana akım sünni ilimlerle uzlaştı ve tasavvuf din bilimleri arasına girmeye çalıştı. Bu 'belirsizleştirme' üzerinde de durmak gerekir? Acaba bu belirsizleştirme ne demektir? Şatahat meselesi üzerindeki bir araştırma tasavvufun gidişatını ve 'olgunlaşma' devrindeki tasavvuf ile önceki nesiller arasındaki tasavvufu daha iyi anlamayı sağlar. Öyle görünüyor ki burada iki yaklaşım birbiriyle çelişerek bile olsa varlığını sürdürecektir. Bunlardan birisi şatahat altında gizlenen görüşleri gerçekten aşırı ve tasavvufun ruhuyla uzlaşmaz bulan, fakat sahiplerini mazur sayan yaklaşımlardır. Onlara göre ilke 'sahv' dilidir ve şatahat taşkınlık halinde söylenmiş bağlayıcılığı olmayan görüşlerdir. Sahipleri ise aşırı bir vecd halinin mazurlarıdır. Burada 'şatahat' derken gerçekte sadece bazı cümleleri kastetmiyoruz; şatahat bir bütün olarak tasavvufun öteki disiplinlerin anlayışına göre 'fazla' ve 'abartılı' gelmesidir. Bu durum onların yaşadığı 'abartılı' dinî hayattan başlayarak nas yorumlarına, şeriat kurallarına uyma tarzına, dünyevi hayatla ilişkilerine kadar bütün meselelere ve alanlara sirayet eder. Müslümanların geneli yaşanabilir bir ahlak ile sınırlı tasavvufu kabul edebiliyorlardı; fakat tasavvuf oradan başlayarak insan takatini zorlayan bir noktaya varmaya başladığında, müslümanların genelinin kabul edemeyeceği bir yaşama tarzına doğru ilerliyordu. Gerçekte uzlaşma sürecinde tasavvuf 'ehlileştirilerek' din bilimleri arasına girebildi. Bu durumda 'şatahat', o abartılı hayat tarzları ve üslubuyla tasavvufun bütünü demekti.

Şimdi soruya tekrar dönelim: Şatahat tabirini kullanırken sufiler tasavvufun kabul edilebilir ölçülere ve üsluba dönmesini mi kastediyordu? Yoksa burada bir gizleme ve sırlama mı söz konusuydu? Öyle görünüyor ki her iki yaklaşım geçerli kabul edilebilir; bir kısmı için şatahat adı altında toplanan 'abartı' tasavvufun ta kendisiydi. Öteki kısmında ortaya çıkan tasavvuf anlayışı ise -özellikle Hallac'ın idamıyla zirvesine ulaşan- sufilere yönelik suçlamalar ve baskılara karşı tasavvufun geliştirdiği bir tavırdan ibaretti. Başka bir anlatımla sünni ilimlerle uzlaşma bir zorunluluk ve 'gizleme' ameliyesiydi. İbnü'l-Arabi'nin her iki düşünceyi birden kabul ettiğini söyleyebiliriz; şatahat bazen gizleme işi görürken bazen de hatalı düşüncelere atıf yapabilir. Bununla birlikte ağırlıklı olarak şatahatta saklanan tasavvuf anlayışına yakın olması beklenir. Bu 'saklanan' tasavvuf zaman içinde kendini tam olarak ifade edebileceği dile kavuşunca, yeni uzlaşmalar ve ayrışmalar yaşandı.

Konevî'nin bu iddiasının önemli olduğu kesindir. Konevî tasavvufun karşısına felsefeyi yerleştirince, kelam ve fıkıh ile arasında önemli bir sorun ortaya çıkmış oldu. Bu sorun gerçek bir sorundur ve İbnü'l-Arabi'yle birlikte daha önce tasavvuf ile din bilimleri arasında kurulan uzlaşma tamamen bozuldu; en azından İbnü'l-Arabi ve onu takip edenler için uzlaşma bozuldu. Bunun temel sebebi İbnü'l-Arabi'nin kelam-fıkıh ilimlerinin çatısını teşkil eden kelamı tutarsız ve yetersiz bulmasıydı. Sufiler arasında fıkhın yetersiz olduğu iddiası öteden beri vardı zaten; zahir ilmi, resmi ilim şeklindeki nitelemeler, böyle bir anlayışı getiriyordu. Fakat Gazali öncesindeki yetersizlik ahlak ile hemen tamamlanabilecek bir eksiklik olarak görülmüştü. Nitekim tasavvuf fıkh-ı batın haline gelince, daha doğrusu kendisini böyle kabul edince eksiklik tamamlanmış oldu. En azından sufiler böyle düşünmüştü. Fakat İbnü'l-Arabi fakihlerle ilgili bazen aşırı sözler söylemiş, -ümmetin firavunları fakihlerdir demiştir mesela-, fıkıh

ve siyaset ilişkisini eleştirmiş, fakihleri şiddetli ifadelerle kınamıştı. Kelam hakkındaki eleştirilerle bu fıkıh eleştirisini bir arada düşününce, yeni dönemde fıkha yöneltilen eleştirinin kapsamlı ve sistematik bir eleştiri olduğunu anlayabiliriz. İbnü'l-Arabi fıkha karşı hadisi savunur, fıkhın özellikle kıyas yoluyla dinî hayatı daralttığını -belki buna bereketsiz kıldı demek mümkündür- düşünür. Konevî'nin Vasiyetname'sinde 'hadis kitaplarındaki gibi defnedilme' arzusu basit bir tavır değildir. Her halükarda yeni dönemde fıkıh ve kelamın temsil ettiği 'tevilci' (kelam) ve teklif merkezli anlayış (fıkıh) ile İbnü'l-Arabi'nin eleştirel bir ilişki kurduğunu görmekteyiz. Bu durum olgunluk evresinin tabii bir neticesiydi.

Kelam ile tasavvuf arasındaki esas kopuş iki meselede ortaya çıktı: Bunlar vahdet-i vücud anlayışının temelini teşkil eden iki önermeden ibaretti. Bunlardan birincisi Allah'a Mutlak Varlık demekle ilgiliydi. İkincisi ise sadece kelamdan uzaklaşmaya yol açmayacak, birinci önermeyle kendisine yaklaştığı metafizikten uzaklaşmasını sağlayacak olan ayan-ı sabite teorisiydi. Tanrı'ya varlık ancak onun bir niteliği olarak izafe edilebilirdi; nitekim kelamda böyleydi. Ancak O'nu 'mutlak varlık' olarak tavsif ederek dinî düşüncenin temeli haline getirmek, başlı başına kelam geleneğinden kopuş, buna mukabil felsefeye özellikle metafiziğe yaklaşmak demekti. Bu durumda 'olgunluk' devrinin tasavvuf-marifet anlayışının yeni bir yaklaşımıyla karşı karşıyayız. O da metafizik ve yeni dönem tasavvufu veya olgunluk devrinin ilişkisidir. Bunu da İbnü'l-Arabi'nin miras ile ilişkisindeki üçüncü ayak olarak görebiliriz.

İbnü'l-Arabi kelamı yetersiz ve tutarsız bulmuşken felsefeyi tutarsızlık yerine yetersizlikle nitelemişti. Aslında yetersiz olan olgunluk devrinin bilgi anlayışından uzak kalan herkesti; felsefe yetersizdi, çünkü salt akılla hareket etmektedir. Kelam yetersizdir, fıkıh yetersizdir vs. Felsefeyi yetersiz kılan şey, 'ittiba' meselesidir.

Bu gerçekte epistemolojik bir meseledir. Vakıa İbnü'l-Arabi'nin temel eleştirisi bu noktada ortaya çıktığı gibi onu dinî düşüncenin bir müdafii haline getiren de burasıdır: akla karşı vahyi, felsefeye karşı dinî düşünceyi savunmak! İbnü'l-Arabi bunu pek çok metinde karşılaştırmalı bir şekilde ele almıştır.

İbnü'l-Arabi metafiziğin 'her şeyi bilebilme' iddiasını olumlu karşılar. Akıl varlığı idrak eder; bu yönüyle akıl sadece duyularla algılanan evreni değil, gökleri, gökteki akılları, felekleri, kısaca her şeyi idrak edebilir. Bu yönüyle aklın düşünme süreci demek olan taakkul ve tecerrütle miraç arasında irtibat kurulur. Gerçekte insan var olduğu mertebeleri gerisin geriye doğru çıkarak başladığı yere ulaşabilir; buna zihnen taakkul desek bile, aynı zamanda o uruc/miraç ameliyesinden ibarettir. Bu meyanda temel soru, aklın gerçeği idrakinde ortaya çıkar. Akıl bütün mertebeleri çıksa bile, hakikati tam olarak idrak edemeyecektir. O sadece tikel bir durumu ve tikel hakikatleri idrak eder; akıl hakikati idrakte yetersizdir. Hakikati tam olarak idrak edebilmek için vahye bağlı kalmak şarttır. Ancak bu mesele üzerinde durmak gerekir. Çünkü vahye bağlı olmak derken tam olarak neyi anlamak gerekir. Halbuki biz İbnü'l-Arabi'nin vahyi kabul eden pek çok disiplini yetersiz saydığını biliyoruz. Bunun için vahyi kabul etmek ve ona bağlanmak insan için kapıyı açar demek gerekir; kapıdan girmek ve kemale ulaşmak ise başka lütuflara mazhar olmayı gerektirir.

İbnü'l-Arabi *Fütûhât*'ta akıl ve vahiy irtibatını ele alır. Akıl yöntemine göre hareket eden filozof ile vahye tabi sufiyi nihayette ulaşacakları hakikat bilgisi bakımından karşılaştırır. Öncelikle, her ikisi de sülukun gerekleri, bir sülukun lazım olduğu konusunda hemfikirdir. Bunun sebebi hem aklın hem vahyin aynı bilgiyi vermiş olmasıdır: akıl kemalin ve saadetin maddede olmadığının bilgisini verirken vahiy bir ölçüde bu bilgiyi teyit eder. Yapılması gereken şey, hakiki varlık âlemine doğru seyr ü seferdir. Bu sefer için gerekli şartlarda da akılcı ile 'tabi' hemfikirdir. Çünkü insanı

madde âlemine bağlayan alışkanlıkların ve arzuların zayıflatılması, onu ruhani âleme yönlendirecek saiklerin güçlendirilmesi gerekir. Bu itibarla riyazet ve mücahedenin esasları hakkında fikir birliğinden söz edebiliriz. Ancak bunları yerine getirmedeki maksatları farklıdır: akılcı bunları akli bir gereklilikle yerine getirirken 'tabi' ise Peygamberin bilgisine bağlanarak yerine getirir. Akılcı ve tabi (peygambere tabi olan sufi) yola çıkarlar ve hakiki âleme doğru terakki etmek üzere 'uruc' ederler; veya biri taakkul eder. Urucun felsefi karşılığı taakkul iken tabinin dilindeki karşılığı miraçtır. İbnü'l-Arabi'nin bu karşılaştırmayı yaptığı metninde güçlü bir anlatım ve sembolizm vardır. Gökler, felekler, melekler, göklerin aklı vb. gibi belki günümüz varlık anlayışında anlamını kısmen yitiren unsurların geniş bir şekilde zikredildiğini görmekteyiz. Akılcı ve tabi birlikte birinci kat semaya yükselir; akılcı semanın aklını bulur, tabi ise hem aklı hem Adem'i bulur. Aslında temel ayrım noktası da burasıdır: çünkü akılla giden kişi neticede aklın gereği olarak bir şeyi bulmuşken peygambere 'tabi' olanın ise akılla birlikte ilave bir varlığı daha bulmasıdır. Bu ittibanın bereketidir ve insanı 'varlığın olduğu hale' daha yakın kılar. Zaten metafizik bilgi 'eşyayı olduğu hal üzere bilmek' değil midir? Tabinin bulduğu varlık Adem'in ruhaniliğidir. Buradaki sorunu nasıl anlamak gerekir? Öyle görünüyor ki, İbnü'l-Arabi'nin düşüncesinde vahiy ile akıl arasındaki ayrım noktası burasıdır. Çünkü akılcı ve tabi aynı yerde ayrı şeyleri görmüştür; başka bir anlatımla akılcı sadece bir şey görmüşken tabi ise hem aklın gördüğünü hem ilave bir şeyi görebildi/bilebildi. Bunun yegane sebebi, imandır. İman insana yeni bir bilgi kazandırmış, yeni bir hakikate ulaşmasını sağlamıştır. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabi'nin düşüncelerinde belirleyici rol oynar. Biz bunun izlerini erken yaşlarında İbn Rüşt ile arasında geçen konuşmada buluruz: O konuşmada İbnü'l-Arabi -kendi ifadesiyle- İbn Rüşt'e bir 'evet' ve bir 'hayır' demiş, sonra 'evet ile hayır' demenin önemini vurgularken 'başlar boyunlarından kopar' demişti. Biz bu ifadenin

tarihsel olarak ne şekilde gerçekleştiğiyle ilgili değiliz; kanaatimce bu hikaye İbnü'l-Arabi'nin düşünceyle ilişkisini anlatan en iyi ifadelerden birisi olarak okunabilir: bir evet ve bir hayır! İbnü'l-Arabi herkesle ilişkisini böyle kurar: evet ve hayır! Akılcı ile tabi zeminde ve yönelimde bir iken maksatta ve nihayette elde edilen bilgide farklılaşırlar (hayır). Akılcı ile tabinin miracını bu şekilde ele almak mümkündür. Bu yolculukta tabi akılcıya bir 'evet' ve bir 'hayır' diyecek, yolculuk böyle tamamlanacaktır. Birinci evet, yolculuğun gerekliliği ve bunun için kullanılacak araç ve gereçlerle ilgilidir. Burada tabi, akılcıya evet der; onun bu konudaki görüşlerini olumlar. Gazali'nin ahlak hakkındaki düşüncelerini bu kapsamda hatırlamak mümkündür: ahlakta filozoflar şaşırtacak kadar doğru sözler söylerler, demişti Gazali! Fakat aynı zamanda tabi, bu araç ve gereçlerin kullanım tarzında peygambere tabi olduğu için 'hayır' diyecektir. Ardından yolculukta akılcı birinci kat semada akıllarla karşılaşır. Tabi ona 'evet, ben de gördüm' diyecek; fakat hemen ardından tabiye mahsus bazı bilgiler ortaya çıkacak ve bu nedenle akılcıya 'hayır, sen görmedin, aynı şeyi görmedik' diyecektir. Böylece yolculuk tamamlanacaktır.

Buradan İbnü'l-Arabi'nin felsefe-akıl eleştirisini daha iyi çıkartabiliriz, daha doğrusu 'olgunluk dönemi' marifetinin metafizik bilgiye 'eksik' demesinin gerekçelerini anlayabiliriz. İbnü'l-Arabi felsefeye bir 'evet' ve bir 'hayır' diyecek şekilde bir irtibat geliştirecektir. Evet, çünkü akıl insanın bilgi kaynaklarından en önemlisidir. Bu itibarla aklın mutlak bir yanılgısından söz etmek mümkün değildir. Fakat aklın bütün hakikati idrak edebildiğini söylemek mümkün değildir. Bunun sebebi sadece hayal gücüyle veya insanın öteki idrak araçlarıyla idrak edebileceği şeylerin bulunmasıdır. Sadece akılla idrak gerçekleşseydi ve akıl hakikatin bütününü idrak edebilseydi, insanların yükümlü kılınması teklif-i ma la-yutak, yani yapılamayacak bir şeyle sorumlu tutulmak olabilirdi. Çünkü akıl yeteneğinde insanlar farklı farklıdır ve pek çok

insan bir filozofun sahip olduğu akıl yetkinliğinden yoksundur. Halbuki Allah bütün insanları yükümlü kılmış, her birini belirli yeteneklerle donatmıştır. İbnü'l-Arabi insanın hakikati bütün güçleriyle birlikte -nazari ve ameli güçler- idrak edebileceğinden söz ederken insanın ahlaki yetkinleşmesiyle nazari idraki arasında irtibat kurar. Bu irtibat ahlaki yetkinleşmenin idrakin ön şartı olarak görülmesinden ibarettir; bu yaklaşım daha önce sufilerce dile getirilmişti; Muhasibi bu mesele üzerinde önemle durmuş, öteki sufiler bu meselenin çeşitli yönlerini işlemişlerdi. İbnü'l-Arabi bunu sistematik bir şekilde ele alarak insanı kevn-i cami olarak görmüş, bilgi görüşünü bu kavrama dayandırmıştı. Kevn-i cami varlığın -ve Allah'ın nitelikleri- paradoksallığına mukabil olarak insanın birbirinden farklı yeteneklerin sahibi olmasıdır. Bu sayede akıldan söz etmek kadar hayalden, vehimden söz etmek gerekirken kalpten, kalbin iç güçlerinden söz etmek gerekir. Bunlar belirli bir merhaleden sonra ancak peygambere tabi kişilerde açılabilecek ve işlev kazanacak yeteneklerdir. Başka bir anlatımla insan kendi iradesiyle bu güçleri işlevsel hale getirebileceği gibi nihai olarak hakikate ulaşmak insan elinde olan bir şey değil, Allah'ın ihsan ettiği lütfa dönüşecektir. İbnü'l-Arabi'yi kelimenin hakiki anlamıyla dinî düşünür kılan kısım burasıdır.

İbnü'l-Arabi yetersiz gördüğü aklı ve felsefeyi vahiy ile yeterli hale getirmek, filozofu peygambere tabi kılarak insanın hakikatle ilişkisini yeni bir şekilde inşa etmek istemişti. Bu noktada dikkate değer hususlardan birisi filozofun mukabilinin -peygamber değil, hiç kuşkusuz- veli olduğuna dair görüşleri olabilir. Bu düşünce İbnü'l-Arabi'nin velayet anlayışında önemli bir yer tutar. Bu ne demektir?

Farabi insanın salt hakikate ulaşma sürecini anlattıktan sonra peygamber meselesine temas eder. Ona göre peygamber salt soyut hakikati sıradan insana hayal gücünün de yardımıyla anlatabilen birisidir. Bu itibarla Farabi'nin peygamber tasavvuru,

gerçekte filozof tasavvurunun bir kısmına karşılık gelir. Filozof ve peygamber ilişkisine bakınca, asıl ve fer ilişkisi olarak bunu nitelemek mümkündür. Asıl olan felsefe ve filozof -ki peygamber de bu noktada filozoftur- fer ise peygamberdir. Çünkü nübüvvet fonksiyonel bir iştir ve hakiki bir anlamı yoktur; bilginin geniş kesimlere ulaştırılması! İbnü'l-Arabi ve kendisinden önceki sufilerin velayet meselesi en büyük sorunlarından birisiydi. İnsan hakikate ulaşabilir mi? Ulaştıktan sonra insanın hakikat karşısındaki durumu nedir? Bu noktada dikkati çeken en önemli sorun peygamber ve velinin ilişkisiydi. Başta keramet ve mucize ilişkisi üzerinden başlayan tartışmalar daha sonra bilginin kaynağı meselesi üzerinde yoğunlaşmış, velinin ve peygamberin ilişkisi meselesi sürekli tartışılmıştır. Tasavvuf tarihinde ortaya çıkan tartışmalar en genel anlamıyla şeriat ve hakikat ilişkisinin parçası sayılabilir. Sorun şudur: Bir insanın hakikate ulaşmak için peygambere uymak zorunda olduğunu kabul edelim. Bütün süreçlerde iş böyle midir? İnsan hakikate bir kez ulaştıktan sonra, ittiba (uyma) zorunlu olacak mıdır? Sufiler bu hususta büyük tartışmalar yapmış, daha doğrusu elimizdeki metinler karşı görüş sahiplerine atıflar içerecek şekilde ittibanın bütün süreçlerde zorunluluğunu savunmuşlardır. İbnü'l-Arabi velayet ve nübüvvet ilişkisini iki şekilde temellendirir: Birincisi nübüvvette seçilmiş ilkesidir. 'Seçilmiş olmak' ilkesi dinî düşüncenin en önemli dayanaklarından birisidir. Allah kulları içinden dilediği birisini seçer ve nebi olarak gönderir; burada kişisel kabiliyet veya yetkinleşmekten söz edemeyiz. Bununla birlikte insanın hakikate ulaşması-ulaştırılması dinî düşüncenin -en azından tasavvuf kanadında- bakımından önemlidir. Bu meyanda ulaşmak-ulaştırılmak meselesini bir yana bırakalım, soru şudur: İnsan nihai olarak hangi hakikate ulaşacaktır? Dinî bilimler arasında kelam ile fıkhın bu hususta herhangi bir teorisi olmadığı gibi insanın bu bahisteki beklentilerini ve iddialarını bazen aşırı talepler bazen gerçekleşmeyecek hayal olarak görürler. Onlar için

insanın nihai mutluluğu gerçek bir kul olmak, o ise teklifi emirleri yerine getirmekle haramlardan kaçınmakla sınırlıdır. Sufiler ise insanın nihai hakikate yeryüzünde bir insan olarak yaşarken ulaşabileceğini düşünür. Bu durumda soru tekrar sorulur: İnsan bu hakikate peygamber yolundan mı ulaşacaktır, yoksa müstakil mi veya başka bir şekilde mi? İbnü'l-Arabi velayet ve nübüvvet meselesini Farabi'deki filozof-peygamber ilişkisini hatırlatırcasına ele almakla birlikte vardığı neticeler farklıdır. Her şeyden önce bilgiye kaynaklık teşkil eden peygamberin velayetidir. Bu nedenle Peygamberden bağımsız olarak insanın hakikate ulaşması mümkün değildir; ulaştıktan sonra da onu muhafaza edebilmesi yine mümkün değildir. Peygamberlik bir fonksiyon olabilir, fakat onun hakiki kısmını teşkil eden velayet insanın takip edeceği yolu anlatır. Bu nedenle İbnü'l-Arabi hakikati arayan insana 'tabi' adını verirken hakikat aramayı 'kademde olmak (peygamberin ayak izinde olmak)' şeklinde anlatır.

Sonuç Yerine
İbnü'l-Arabi Neyi İnşa Etti?

Peki İbnü'l-Arabi ne yaptı ki 'olgunluk' devrinin kurucu düşünürü oldu? Bu sorunun cevabı kolay değildir, fakat bazı ana noktalar üzerinde durabiliriz. Her şeyden önce 'olgunluk' devrini daha önceki düşünce sorunlarıyla bağlantılı ele almak gerekir. Bunun için de Gazali'de gördüğümüz üç temel sorun hakkında İbnü'l-Arabi ve takipçilerinin nasıl bir yaklaşım getirdiklerine bakmak gerekir. Birinci mesele Tanrı'nın âlemle olan ilişki tarzıdır. Öyle görünüyor ki meselenin en önemli kısmı burasıdır. Öteki bütün düşünceler bu ana meselenin parçasıdır. İbnü'l-Arabi kelamdan gelen yaratılışçı varlık teorisiyle sudur teorisi arasında bir yaratılış teorisi geliştirmek istemiştir. Teorinin ana meselesi Allah'ın mutlak varlık olarak kabul edilmesidir. Mutlak varlık tecelli edince âlem var olmuş, âlemdeki her bir tikel sonsuz sa-

yıda olmak üzere meydana gelmiştir. Bu teori pek çok kısmıyla filozofların sudur teorisine benzer; ancak onu ayrıştıran en önemli kısım, sudur teorisindeki gibi 'nedensellik' ilkesine bağlı olmayışıdır. Nedensellik gerçekte sudur teorisinin en önemli unsurudur; hatta nedensellik sudur teorisinin ta kendisidir. Sufiler sudur teorisini pek çok açıdan olumlu karşılamıştır; sudur teorisi küçük âlem-büyük âlem ilişkileri başta olmak üzere varlıktaki şeylerin birbiriyle irtibatını açıklayabilen bir düşüncedir. Bu nedenle sudur teorisi tasavvufun bilgi teorisini açıklamak için elverişlidir. Ancak temel mesele katı determinist yapısıdır. Sufiler bu yapıyı bozduklarında, vesileci sudur teorisi diye isimlendirebileceğimiz bir teoriye ulaştılar. İbnü'l-Arabi'ye göre Allah'ın âlemle tümel ve tikel ilişkisini temellendirebilecek yegane teori budur: vesileci sudur teorisi! Öyleyse burada da aynı sözü tekrar edebiliriz: 'Sudur' teorisine evet, fakat determinist kısmına hayır!

İkinci büyük mesele ise âlemin kadimliği meselesiydi. Gazali bundan dolayı filozofları tekfir etmişti. Müslüman düşünürler arasında da kadimlik meselesi büyük tartışmalara yol açmış, mutezile kelamcıları Allah'tan başka kadim olmasın diye ilahi sıfatları bile reddetmişti: taaddüt-i kudema (kadimlerin çokluğu)! Ehl-i sünnet ise ilahi sıfatların kadim olmasını bir sorun olarak görmemişti. Bu meyanda ana mesele ilahi kelamın kadimliği sorunuydu ve bu sorun da Hristiyanların Hz. İsa'nın tabiatı hakkındaki teorisiyle çatışıyordu. Mutezile Kur'an-ı Kerim'in kadimliğini reddederek Hristiyan teoriyi yenebileceğini düşündü. Ehl-i sünnet ise bu durumda kadim Allah ile irtibatımızın mümkün olmayacağını düşünerek kelamın kadimliğinden asla taviz vermedi. İbnü'l-Arabi bu hususta daha karmaşık bir düşünceye sahiptir. Ona göre ilahi kelam kadim-hâdis diye nitelenebilecek bir özelliğe sahiptir. Fakat bu kadar da değil! İnsan da kadim-hâdis bir varlığa sahiptir, en önemlisi âlem de böyledir! Bu durumda İbnü'l-Arabi bu bahiste filozofların görüşüne daha yakın durur.

Üçüncü mesele ise bireysellik meselesidir. İbnü'l-Arabi'nin bu hususta Ehl-i sünnet'in fikrinden hareket ettiği aşikardır. Bunun için ruhun bireyselliğiyle birlikte ahiret hayatında 'beden' ile haşri savunur; yaratılış tarzı kısmen farklı olsa bile! Fakat İbnü'l-Arabi'nin ruhun bireyselliği hakkındaki açıklamaları olabildiğince 'kabule dayalı' bir açıklamadır.

Her şeye rağmen İbnü'l-Arabi'yi esas büyük düşünür kılan kısım Allah'a Mutlak Varlık demiş olması ve buna dayandırdığı neticelerdir. Buradan güçlü bir tabiat-âlem teorisi çıkar ve bu teori günümüzde de anlamını muhafaza eder. Öte yandan İbnü'l-Arabi kelimenin en teknik anlamıyla bir insan düşünürüdür. İnsan hakkındaki görüşleri çağdaş dünyaya rehberlik edebilecek hususiyetlere sahiptir.

İKİNCİ BÖLÜM

Tasavvuf ve İbnü'l-Arabî Üzerine Söyleşi

Hocam, öncelikle akademik geçmişinizden söz edelim. Hocam, tasavvuf alanında çalışmayı niçin tercih ettiniz? Kişisel öykünüzden başlayarak mevzuya girelim.

İlâhiyat fakültesini okurken akademik çalışmaya karar vermiştim. Hatta fakülteyi tercih ettiğimde de bilimsel çalışmalar yapmak niyetine sahiptim. Fakülteyi bitirdikten sonra önümde bazı seçenekler vardı. Seçenekler İslam nazarî disiplinleriydi. "Nazarî disiplinler" derken de; kelam veya İslam felsefesi, bir de tasavvuf olabilirdi. Türkiye'de tasavvuf eskiden beri "nazarî" bir mesele olarak görülmedi. Bu bakımdan fakültelerde öteki iki disiplin tasavvufa göre daha bariz bir cazibeye sahipti. Her hâlükârda İslam nazarî geleneklerinden birisini tercih ederek nazarî düşünce üzerinde çalışma yapmayı düşünmüştüm. İslam'ın yaşadığımız çağda değer üretebileceğini düşünenlerdenim, hiç kuşkusuz birçok meslektaşım gibi. Bunun için nazarî geleneklerinin iyi çalışılması gerektiğini düşünüyorum. 19. asrın sonlarına doğru oryantalistler ilâhiyat çalışmalarını başlattı ve uzun süre İslam dünyasından kendisine denk bir karşılık bulamamıştı. Yirminci asrın başlarında Mısır'da, Lübnan'da ve İslam dünyasının çeşitli bölümlerinde bilimsel faaliyetler hızlandı. Türkiye'de İlâhiyat fakülteleri kurulduktan sonra bu faaliyetler başladı ve genellikle

İslam dünyasında ilâhiyat alanındaki çalışmalar oryantalistlerin açtığı yoldan devam etti. Oryantalistlerin çalışmaları İslam nazarî mirasını göreceli olarak daha çok ihmal etmiştir. Nazarî miras içinde ise en çok tasavvuf ihmal edildi. Bu ihmale bir de İslam dünyasındaki ilgisizlik ile tasavvuf karşıtlığı eklenince daha da büyük bir sorun olarak ortaya çıktı. Hâlbuki tasavvuf, İslam düşüncesinin en üretken alanlarından birisidir. Kişisel olarak böyle bir iddiam vardı ve bu kanaatim zaman içerisinde perçinlenmişti. Tasavvuf, derinliği ve yaygınlığı olan bir alandır, öncelikle din bilimleri arasında bir yeri vardır, dinî hayatın temel meseleleri üzerinde odaklanmış geniş bir literatür söz konusudur, tarikatlarla toplum hayatının değişik katmanlarına yayılmıştır, daha da önemlisi İslam nazarî mirasında kurucu bir unsur olarak çok önemli katkılar sağlamıştır. Doğrusu ilâhiyat lisans eğitimini tamamlamış birisinin bütün bu değerlendirmeleri yapabilmesi güçtür. Ancak bugün bunların ve daha da fazlasının farkındayım. Bu niyetle tasavvufu akademik bir alan olarak tercih ettim. İyi ki seçtim diye hamd ediyorum! Dediğim gibi tercihimi belirleyen en önemli âmil İslam nazarî mirasına olan itimadımdı.

Hocam, birçok tercümeniz var, ama *Futûhat-ı Mekkiyye*'yi tercüme ettikten sonra avamın kolaylıkla ulaşmasına neden olduğunu düşündüğümüz bir eleştiri vardı. Bu tercümeyi yaparak tasavvufî bir sırrı ifşa etmiş oldunuz mu diye sorayım. Bu, sırf kitap okumakla elde edilebilecek bir sır mıydı peki?

Böyle bir sorun var mı yok mu pek bilmiyorum. En azından yazılı olarak böyle bir eleştiri ile karşılaşmadım. "Kîl ü kâl" olabilir. Ancak siz sorunca yine şöyle diyeyim: Türkiye'de okuma ve yazma alışkanlığı yok. Bir "sır" varsa orada duruyor hâlâ! Kitabı çevirmiş olmamız kitabın okunduğu anlamına gelmez. Sonra, yazma hâlinde tek nüshası olan bir eseri çevirmiş değiliz. Arapça en az üç dört ayrı yayınevinde yıllardan beri yayınlanmış bir eseri tercüme ettim. Tercüme ettim ve bu kitabın okunmasının bir sırrı

ifşa edeceğini düşünmedim. Belki tam tersine bize bir sır kazandıracağını düşündüm. Kitabı okuyarak bir "sır" sahibi olabiliriz belki! İslam geleneğinde, bu eleştiride ima edildiği üzere "gizli kitap", "sırlı kitap" kavramına inanmıyorum. İslam geleneği açık bir gelenektir; kavramları açıktır, düşünceleri açıktır. İslam'da hiçbir cümle Hz. Peygamber'in "ihsân" hâlini anlatırken söylediği "Allah'a, O'nu görür gibi ibadet etmek" ifadesinden daha sırlı değildir. Sufilerin söylediği hiçbir cümle bu cümleye yaklaşamaz. Bu konuda böyle bir yanlış kanaat oluşturularak kitaplarla ilgili, düşüncelerle ilgili bir baskı oluşturulmak isteniyor. İnsanlara "okumak" ile sapıtacakları söyleniyor. Çağı hiç anlamamaktır böyle bir tavır. İnsan kitap okuyarak sapıtmaz, lâkin "kulaktan" duyarak sapıtma ihtimali daha çoktur. Gazali'nin "*İlcâmu'l-Avâm*" diye bir kitabı vardır ve kelam ilminin sıradan insanlardan uzak tutulması gerektiğini söyler. Fakat bu özel bir durumdu. Böyle tavırlardan hareketle genelleme yaparak kitaplara ve düşüncelere sansür çok hatalı bir tavırdır. Bu nedenle -teşekkür beklentim yok ama- *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi Türkçeye kazandırmış olmakla gecikmiş fakat çok doğru bir iş yaptığım kanaatindeyim. *Futûhat-ı Mekkiyye*'nin öncesinde Sadreddin Konevî'yle başladım ve onun eserlerini tercüme ettim. Sonra hakkında kitaplar yazdım. Buradaki yaklaşımım şuydu: Biz burada başka bir dil üzerinden düşünce üretemeyiz. Arapçayı ne kadar öğrenirsek öğrenelim o dil üzerinden düşünce üretemeyiz. Aynı şey batı dilleri için de geçerli! Bir düşünce üretebilmemiz için bilginin yaygın bir zeminde kullanılması lâzım. Bunun için de dil sorununun ortadan kalkması gerekir. İbnü'l-Arabî'yi veya öteki düşünürleri tercüme etmekle bunu sağlamak niyetindeydim. Düşüncenin ve bilgi üretmenin zeminini oluşturmak istedim. Dolayısıyla ben o tarz eleştirileri dikkate almıyorum, bilimsel de bulmuyorum, İslam geleneğine de uygun olduğunu değerlendirmiyorum. Bu tarz, *Futûhat-ı Mekkiyye* tarzında diğer bütün temel eserlerin bir defa tercüme sürecinin tamamlanması lâzım. Türkiye'de bir düşünce

geleneğinin teşekkülünden söz edeceksek temel eserlerin tercüme meselesinin tamamlanması lâzımdır. Üstelik birkaç kez ve farklı yöntemlerle tercümelerin sürekli yenilenmesi lâzımdır. Edebiyatçılar, sanatçılar, felsefeciler, yazar-çizerler vs. aydın sınıfının böyle eserlere ulaşmada güçlük çekmemesi lâzım. Bu tercümelerle kendi adıma vazifemi yerine getirmek istedim. Bir de İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinin yaygınlaşmasını istediğini akılda tutmak gerekir. İbnü'l-Arabî "Avam anlamaz." cümlesini bir ulema tavrı olarak eleştirir. *Fusûs*'ta "Bu hikmeti yayın, daraltmayın." diye talepte bulunur. Bunları da akılda tutmak lâzım.

Peki hocam, ana konumuza dönelim. Tasavvufu öteki mistik akımlardan nasıl ayırt edebiliriz? Bu konuya nasıl yaklaşmak lâzım? Tasavvuf ile Kabala, Budizm vs. arasında nasıl bir fark var?

Mevzu çok genel! Meselenin birkaç yönü söylenebilir: Her şeyden önce tasavvuf dediğimizde onun mukabili olan disiplinler nelerdir, bunu tespit etmek kolay değildir. Çünkü sizin sözünü ettiğiniz disiplinler arasında Kabala tasavvuf ile mukayese edilse bile, Budizm başlı başına bir din. O kapsamda bir şeyi tasavvuf ile belirli alanlarda karşılaştırmak mümkün olabilir ve bu karşılaştırmanın pek çok hatalı hükmü de içerebileceğini dikkate almak gerekir. Bence bu konuda önce bir yöntem belirlemek lâzım. Her şeyden önce tasavvufun kendi başına bir farkı veya benzerliği olamaz. Çünkü tasavvuf müstakil bir şey değildir ve bağlı olduğu bir değerler manzûmesi vardır. Tasavvufu "tasavvuf" kılan şey, başındaki İslam tabiridir. Şöyle düşünmemiz lâzım: Hıristiyan teolojisi ile kelamı nasıl karşılaştırabiliriz? İslam'daki fıkıh veya öteki din bilimleriyle muadilleri arasında nasıl bir fark varsa, tasavvufun da benzer bir farkı vardır. Demek ki tasavvufu tek başına ve bağımsız bir şekilde ele alarak evrensel miras içindeki öteki disiplinlerle karşılaştırmak, benzerlikler ve farklar bulmak bilimsellikten uzaklaştırır bizi. Bunu akılda tutmamız şarttır.

Bununla birlikte sizin sorduğunuz soruya çekincelerle birlikte birkaç cümleyle cevap verebilirim: Tasavvuf; dikkatini insanda toplaması, onun terbiyesine, ahlaken yetkinleşmesine, insanın yeryüzündeki serüvenine, Tanrı ve insan irtibatına toplaması itibarıyla evrensel bir olgudur. Bu sorunların çözümünde takip edilecek yol ve yordam meselesinde ise İslamî ve "yerel"dir. Tasavvufu başka geleneklerle karşılaştırırken önce benzerlik noktasını –insan ve insanın sorunları- tespit etmek ve bu sorunlara eğilmedeki gerçekçiliğini görmekle başlamak gerekir. Bunun ardından ise bu sorunlara hangi yöntemlerle eğildiğini görmek gerekir. Bu kısmı ise tasavvufu "İslam tasavvufu'" kılan kısımdır. Bu kısmıyla bakınca aslında sadece "tasavvuf" ismi bile "İslam" sıfatını zımnen içerir ve "İslam tasavvufu" tabirini gereksiz kılabilir. Kişisel çalışmalarımda "tasavvuf" tabirini bu benzerlik ve farkı anlatabilmek için yeterli görüyorum. Çünkü tasavvuf dediğimiz zaman aslında İslam tasavvufu demek istiyoruz. Bu anlamıyla tasavvuf aynı zamanda İslam ahlak anlayışıyla da örtüşür. En azından uzun bir döneminde ve geniş bir literatürde işlenen tema tasavvufun ahlak olduğuydu. Bu ahlak öteki din bilimleri içerisinde "dinin maksadı" demektir. Filozofların benzetmesiyle, "bilim ağacının meyvesi" ahlaktır ve bu ahlak, tasavvuf ile pek çok durumda eş anlamlı bir kelimedir. Tasavvufu ahlak ile –İslam ahlakı- özdeşleştirmede sorunlu olan nokta müslümanların kayda değer bir kısmının böyle bir özdeşleştirmeyi kabule yanaşmamalarıdır. Öyleyse tasavvufu ayrıştıran şey, onun yöntemi ve maksadıdır. Bu yöntemin dinî naslardan geldiğini kabul ediyoruz. Bilhassa sünnet, tasavvuf için belirleyici kaynak kabul edilmiştir. Bu durumda "ayrıştıran" ve "tarif eden" ana kavram Nübüvvet ve Sünnet'tir. Tasavvufu tasavvuf kılan Sünnet olduğu gibi onu başka disiplinlerden ayrıştıran da bizzat Hz. Peygamber'in varlığıdır. Tasavvuf, Peygamberi rehber almakla evrensel miras içindeki disiplinlerden ayrışır.

Bu fark meselesi üzerinden gitmek istiyorum! Uzak Doğu'daki bu mistik tabiatlı dinlerin insan benliğini tamamen yok etmek üzerine yaklaşımları var. Tasavvufta ise insan benliğini yok etmek üzere bir bakış mı var, yoksa insan benliğini Allah'a yaklaştırmada kullanılan bir aracı olarak gören bir bakış mı?

Bir akademisyen olarak Hint geleneğini veya Budizmi veya öteki gelenekleri birkaç cümlede tüketmek doğru bir yaklaşım olamaz. Böyle bir tavır akademik ahlakla kesinlikle bağdaşmaz. Her şeyden önce özellikle Doğu dinlerini ve öğretilerini anlamamızın çok güç olduğunu düşünmek gerekir. Doğu ile Batı Rene Guenon'un üzerinde durduğu gibi gerçekten de iki farklı dünyadır. Bu iki dünyanın anlayışları, düşünceleri ve düşüncelerini anlatmak üzere kullandıkları kavramlar temelde ayrıdır. Bu nedenle doğu düşünceleri, gelenekleri üzerinde konuşurken son derece yüzeysel ve gerçekle ilintisi zayıf bir algı üzerinden konuştuğumuzu akılda tutmalıyız. Genellikle bu algıyı o inançların söz gelimi ülkemizdeki temsilcilerinden ediniriz ki bu büyük bir sorundur. İslam söz konusu olunca "gerçek İslam anlayışı" ve "sahte-hatalı anlayış" yorumlarına dikkat ettiğimiz gibi öteki dinler ve disiplinler için de "sahte" ve "sahih" din anlayışları sorununu gözden kaçırmamak gerekir.

Bu genel değerlendirmelerin ardından şunları söylemek mümkündür: Birinci temel mesele Tanrı tasavvurundaki farklılık veya irtibatın tespit edilmesidir. Teolojik farklılığın tespit edilemediği veya ilişkinin kurulamadığı bir noktada ahlakî irtibattan söz edilemez. İslam ve Doğu dinleri ve öğretileri söz konusu olunca, onlarda açık-seçik, daha doğru bir anlatımla İbrâhimî dinlerde olduğu hâliyle bir Tanrı tasavvuru bulunmadığı yaygın bir kanaattir. Özellikle doğu üzerinde çalışan ilk bilim adamları bu nedenle o öğretileri "ateist" kabul etmişti. Bu değerlendirme hatalı olsa bile önemli bir soruna işaret ettiğini de gözden kaçırmamak gerekir. Tanrı tasavvurunun belirsizliği varlık anlayışını, birey tasavvu-

runu değiştiriyor. Bireysellik mutlak bir yanılgı gibi düşünülüyor. Birinci fark burada ortaya çıkıyor. Yani Tanrı tasavvurunda ortaya çıkıyor! Öteki bütün farklar bunun yanında ikincil kalır. Muhtemelen müslümanların çok uzun zaman birlikte yaşadığı halde İslam ve Hint inançları arasında güçlü bir etkileşimin bulunmayışının nedenleri arasında bu teolojik olgu belirleyici bir rol oynamıştır. İslam'da ve Batılı dinlerde ilâhî zât kavramında odaklanan -meçhul olsa bile- kişiliği olan bir Tanrı tasavvuru var. Bunun neticesinde batı dinlerinde bireysellik fikri gelişmiş (zihnin ayniyet ilkesiyle irtibatlı olarak) ve bunu bir yanılsama kabul etmiyoruz. Bireysellikle ilgili ciddi sorunlar vardır fakat bu durum kendine özgüdür. Öte yandan Doğu dinlerinde sınıfsal bir yapı var. Bence İslam'ı öteki dinlerden dolayısıyla İslam içindeki bilimleri ve disiplinleri de öteki disiplinlerden ayrıştıran en önemli hususlardan biri bu seçkincilik meselesidir. İslam, seçkinciliği temelde reddediyor. İslam içinde Şia'da Ehl-i beyt üzerinden böyle bir şey kurulmak isteniyor fakat genel teoriyle bağdaşmadığı için gerçekçi olamıyor. Doğu dinlerinde kast sistemi var; orada bütün maneviyatı belirleyen bu kast sistemi ve bunun ortaya çıkardığı katı kadercilik! İslam ise hiçbir şekilde kast sistemini ve böyle bir toplumsal kaderciliği kabul etmiyor. İslam bir Habeşliden Bilâl-i Habeşî çıkartabiliyor. Bazen de Mekkeli aristokrattan hiçbir şey çıkmıyor! İslam, insanlık kültüründe derin kökleri bulunan bu aristokrasi anlayışını temelde reddediyor. Yahudilik seçilmişlik inancı ile, Hıristiyanlık ise ruhban sınıfı ve kilise ile bu anlayıştan tamamen kopamıyor. İslam ise hakikate ulaşmada özel kabiliyet fikrini ve bunun ortaya çıkartabileceği sınıfsallığı reddediyor: Herkesin Allah'a varma imkânı eşittir, teorik olarak! Yükümlülük de bu nedenle eşit olarak belirlenmiştir. Kadın-erkek, zengin-fakir, okumuş-cahil... Bütün farklar insan olma bahsinde ortadan kalkıyor. Bu eşitliği teolojik olarak temellendirebilecek tek din İslam'dır. Dolayısıyla bunu esas alan tek ahlak anlayışı tasavvuf olabilir. Özetle, tasavvufun farklılıklarını teolojik kaynağının

farklılığı ve bunun ortaya çıkardığı varlık ve insan anlayışında bulmak gerekir.

Hocam, nefis tezkiyesi üzerine konuşalım biraz! Bir yandan nefis tezkiyesini yaparken aklı bir kenara bırakmamak gerekir herhâlde? Büyük sufiler birçok ilmi öğrenmişler, hadis, tefsir, fıkıh alanında kendilerini geliştirerek nefis tezkiyesini yapmışlardır. Akıl ile nefis tezkiyesi arasındaki ilişkiyi nasıl ele almak lâzım? İkisinin bir arada olması gerektiği hakkında neler söylemek istersiniz?

Tasavvuf hakkında kafa karışıklıklarından birisi akıl ve aklın imkânlarıyla ilgili konularda ortaya çıkar. Bir defa akılla ilgili ilk tartışma akıl iman ilişkisinin tespit edilmesindedir. Akıl ile iman edebilir miyiz, Allah'ı bulabilir miyiz, dindarlık için aklın imkânları nelerdir? Tartışma evvelemirde Kelam tartışmasıdır. Akıl ile iman tartışmasında birkaç seçeneğimiz var: Mutezile'nin ve Ehl-i Sünnet'in -özellikle Eşariliğin- bakış açısı var. Mutezile insan özgürlüğü anlayışının gereği olarak aklın bilgi imkânlarını kabul eder. Eşarilik ise vahyi ve ona bağlı olarak imanı –Tanrı'nın seçmiş olması- esas alıyor. Tasavvuf önce Ehl-i sünnet'e yakındır. Özellikle Gazali öncesindeki tasavvuf anlayışı zaten Ehl-i sünnet kelamının tavrını benimser. Bunun anlamı şudur: Ehl-i sünnet'in akıl ve vahiy ahlayışı tasavvufu da bağlar; tasavvuf sadece bunu kendi alanındaki sonuçlarıyla tatbik eder. Tasavvuf uygulamacı olduğu için nazariyenin sonuçları daha iyi takip edilir; gerçekte o uygulamanın nazariyesini kelamda bulmak gerekir.

Bu meyanda bir yanılgıya dikkat çekeyim: Aklın karşısına neyi koyacağız? Duyguyu mu? Yaygın bir söz olarak 'din bir duygu işidir, akıl işi değildir' denilir. Böyle bir hükmün kaynağını anlamak mümkün değil. 'Tasavvuf bir duygu işidir, akıl işi değildir.' Böyle bir hüküm hangi kitaptan, hangi düşünürden çıkartıldı, bilmiyorum. Bu konularda dikkate almamız gereken

şey, insan-nefs teorisidir. Bu tasavvurda insanın bilgi araçları şöyle tasnif ediliyor. En aşağıda duyularımız ve onların bize kazandırdığı veriler sınıflanır. Duygu duyuya bağlı bir şey! Evreni duyularımızla algılarız. Onun üzerinde akıl gücümüz bulunur; soyutlayan, tasnif eden ve düşünen akıl gücümüz! Tasavvuf geleneğinde akıl gücünün üzerine temel özelliği "akletmek" olan –ki Kur'ân-ı Kerim'de de böyle geçer- kalbi yerleştiriyor. Kalp bir organ değil, insan ruhuna karşılık gelen bir anlam! Allah'ın varlığını kabul etmiş ve O'na iman etmiş yönümüz anlamında kullanılıyor. İnsanların tasavvuf bahsinde en yanlış değerlendirdikleri kavramlardan birisi de kalp ve onunla ilgili meselelerdir. Kalp bir organ değil, insanın hakikati ve ruhu anlamında kullanılan bir isimdir. Bunu unutmamak gerekir! Demek ki tasavvuf içerisinde -Ehl-i sünnet kelamına bağlı olduğu ölçüde- akıl karışıklığı yoktur; irrasyonellik yoktur. Lakin aklın yetersizliği ve aklın sınırlılığı diye bir tavır vardır. Bu tavır ise sadece tasavvufun değil, dinî düşünce geleneğinin hâkim tavrından ibarettir. Biz aklı bilgi ve eylem için yeterli kabul etseydik, vahyin gerekliliğinden söz edemezdik. Dolayısıyla akıl kelamda akideyi tespit etmek ve delillendirmek için bir araç olduğu gibi fıkıh ilminde yükümlülük ve hükümleri istinbat etmek için bir araçtır. Tasavvufta ise nefsi terbiyenin bir parçası olarak aklın terbiyesinden söz edilir. Sufiler başka araçların devreye girmesi gerektiğini söylerler. Tasavvuf insanın sadece bir güce inhisar ettirilmesine karşıdır; hakikatle ilişkimizi veya varlıkla irtibatımızı tek bir güç üzerinden kurmayı doğru bulmaz. Tasavvuf insanın bütün idrak araçlarını dikkate alarak bir denge üzerine yerleştirmek istiyor hakikatle ilişkimizi! İnsan hayâl eden bir varlıktır, duyuları olan bir varlıktır, yetenekleri olan bir varlıktır, akleden bir varlıktır. Bütün bunların ötesinde ise Müteal ile irtibatlı bir varlıktır (kalp). Tasavvuf insanın bütünlüğünün ve o bütünlüğünü bozmayacak bir dengenin aranmasından ibarettir. Dolayısıyla "Tasavvuf hayâl karşıtıdır." desek doğru olmaz; "Tasavvuf akıl karşıtıdır." doğru

değildir; "Tasavvuf duygu karşıtıdır." doğru olmaz! Tasavvuf bütün bu imkânlar arasında bir denge arayarak insanı kemale erdirmeyi hedeflemektedir.

On sekiz ciltlik eserini tercüme ettiniz; İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışından biraz bahsedebilir misiniz?

Vahdet-i vücûd iki noktadan ele alınabilir: Birincisi İslam'ın evrenselliğiyle ilgilidir. İslam'ın bütün insanlara hitap edebileceğini kabul etmemiz lâzım. Bütün insanlara hitap etmek için, bir insanlık dili, evrensel bir dil kullanabilmek için İslam'ın bir metafizik anlayışının olması gerekir. Kanaatime göre çağımızda en yanlış anladığımız hususlardan birisi metafiziğin ne olduğudur. Bu çerçeveden meseleye baktığımızda, İbnü'l-Arabî'nin aradığı şey şudur: Bütün insanlarla konuşabileceğimiz bir dil var mıdır yok mudur? Tanrı hakkında bütün insanlarla konuşulabilir mi, konuşulamaz mı? İnsana dair meseleler bütün insanlarla konuşulabilir mi, konuşulamaz mı? Böyle evrensel bir dilimiz var mıdır? Aslında bu Müslüman düşünürlerin önemli bir kısmının dikkate aldığı bir sorundu; düşüncenin evrenselliği meselesi! İbnü'l-Arabî'nin cevabı olumludur. İkinci nokta da şudur: "Konuşulabilir." dedikten sonra hakikatin farklı insanlara anlatılabileceğini kabul ediyor. Bir Hindu ile, bir Yahudi ile, bir inançsız ile vs. ortak bir zeminde metafizik bahisler konuşulabilir, paylaşılabilir, birbirimizi ikna edebiliriz. Vahdet-i vücûdu evvelemirde böyle bir zeminde düşünmek gerekir. Yani varlık, Tanrı gibi metafiziğin temel meselelerine yönelmekten ortaya çıkıyor vahdet-i vücûd!

Bunu biraz açıklayalım: Düşüncemde "Ben varım." diye bir kabulüm var ve bu, varlığı kabul etmenin bir neticesi olarak kendimde bulduğum bir ilke! Buradan Tanrı'nın varlığına varmamız lâzım. Yani zeminin böyle nesnel ve her insan için anlaşılabilir/kabul edilebilir olması lâzım! İbnü'l-Arabî herhangi bir şekilde

ateizmin varlığını reddediyor. Bu nedenle de onda Tanrı'nın varlığını "ispatlama" diye bir tavır yok; Tanrı vardır ve her insan ilke olarak bunu kabul eder. Salt varlık kavramını kabul ediyorsak, Tanrı salt varlıktır zaten! Aksi halde Tanrı'yı her hâlükârda bileşik bir varlık olarak ispatlamış olacağız ki basitlik ilkesi / birlik zedelenir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde başlama noktası Allah'ın varlığıdır. Ona göre ateizm üzerinden herhangi bir şey konuşulamaz ve metafizik bu noktadan başlamaz; insanlık arasında zeminin "varlık" değil, "Tanrı'nın varlığı" olması lâzım. Nasıl ki hiç kimse kendi varlığından kuşkuya kapılmıyor; varlığımızdan kuşkuya kapılmadığımız gibi varlık ile Tanrı arasında ayniyet görerek Tanrı'nın varlığından da kuşkuya kapılmamamız lâzım. Çağımızda İslam düşüncesinin hareket noktalarından birisinin bu düşünce olması gerekir. Şu soruyu yeniden sormamız lâzım: Biz Tanrı'nın varlığına nasıl ulaşacağız? İnsanlık için Tanrı bir zemin midir, yoksa düşüncenin çetrefilli yollardan geçerek kanıtlayabileceği bir maksad mıdır? Zeminimiz Tanrı olabilir mi? Bu soru hakikaten dinî düşüncenin en önemli sorusudur. Bir Kızılderili ile konuşurken zeminimiz Tanrı olabilir mi, olamaz mı? Bir Hindu ile konuşurken zeminimiz Tanrı olabilir mi, olamaz mı? İbnü'l-Arabî olabileceğini, daha doğrusu bunun böyle olması gerektiğini düşünüyor. Tanrı, bizim insanlık arasındaki müşterek zeminimizdir, onun üzerinden hareketle konuşabiliriz. Delirmediğimiz sürece, yani varlığımızdan kuşkuya kapılmadığımız sürece Tanrı bizim zeminimizdir ve konuşma zeminimizdir. Vahdet-i vücûdun en önemli yönü varlık ile Tanrı arasında kurulan bu ayniyettir; bu ayniyet yüksek bir metafizik anlayışın neticesidir ve evrensel düşünceyi dikkate almanın bir gereğidir: insanlık arasında müşterek zemin olarak Tanrı! Vahdet-i vücûd, Allah'ı en basit ve herkesin kabul edeceği –ettiği- ilke olarak salt varlık diye telakki etmekten hareket eder.

Peki, Allah'ın varlığı hakkında konuşmaya başladığımızda karşımıza ne çıkacaktır? Öteki bahisler de bizim müşterek zeminimiz olabilecek midir? Allah hakkında varlığın ötesindeki konuşmalarda bilgimizin kaynağı duyularımız, aklımız, hayâl gücümüz olacağı için yanılacağız. Bunun neticesinde bizi birleştiren ilke bizi ayrıştıracak ve çatıştıracak. Bu yaklaşım bir tür "tekâfü-i edille" *delillerin denkliği* iddiasıdır. Herkesin Allah hakkında bir delili var ve kimse ben eksiğim demiyor. Tanrı'nın varlığını kabul ettikten sonra bilgimize istikamet verecek şey Peygamberin getirdiği vahiydir. Böylece İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd meselesinde ikinci aşamaya geliyor; vahyin ve peygamberin lüzumu! İbnü'l-Arabî, Peygamberin getirdiği bilgilerden (vahiy) Tanrı varlık ilişkisini yorumladığında vahdet-i vücûda ulaşıyor. Orada söylediği şey şudur: Tanrı gerçekte var olandır, O'nun dışındaki her şey ârızîdir. Bununla birlikte Tanrı uzakta bir varlık değildir, sadece yakında olan da değildir (içkin). Tanrı uzakta ve yakında olandır. Vahdet-i vücûd böyle paradoksal bir hükme vararak Tanrı tasavvurumuzu akıl ve hayâlin tek başına idrak etmesini imkânsızlaştırıyor; Allah'ı anlamak için ahlakî yetkinlik üzerinde duruyor. Tanrı salt varlık ve mutlak var olan ise –ki bu da selbî bir anlatımdır- âlem ile ilişkisi ezelîdir. Tanrı'nın âlemi ezelde bilmesi âlemin hakikati demektir. Bu da vahdet-i vücûd anlayışının en önemli ikinci ilkesi olan a'yân-ı sâbite'ye ulaşmamızı sağlıyor; ilâhî bilgide sabit olan hakikatler! Bu sayede bütün âlemi Tanrı'nın aynası sayıyoruz. (Âlemin varlık sebebi ilâhî kemalin tecellisidir.) Vahdet-i vücûd'un birinci önermesi –Tanrı salt var olandır- onu metafizik düşünceye yaklaştırırken ikinci kısmı (a'yân-ı sâbite) Ehl-i sünnet kelamcılarının ilâhî sıfatlar anlayışına yaklaşır.

Buradan başka bir meseleye temas etmek istiyorum: İnsanın Allah'ı bulmasında başka bir insanın bilhassa kadının yeri meselesi! Mutlak hakikate ulaşmada İbnü'l-Arabî kadın ile

erkeğin ilişkisini yorumluyor. İnsanın mutlak hakikati idrak etmesi hemcinsleriyle ilişkisinde tam olarak gerçekleşiyor; kadın erkek ile erkek kadın ile ilişkisinde bunu idrak ediyor. Bu ne demektir? Niye böyle demiştir?

Bana öyle geliyor ki İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin en önemli kısımlarından birisi bu bahistir: İnsanın dünyasında ve insanlarla ilişkisinde Allah'ı tanımak meselesi! İbnü'l-Arabî'yi "büyük" düşünür kılan, metafizik anlayışı ile (varlık) bilgi ve ahlak anlayışı arasında kurduğu gerçekçi ve güçlü ilişkidir. Bu ilişkinin en iyi ortaya çıktığı alan ise insanın yeryüzündeki serüveninin Allah-insan irtibatı ekseninde yeniden yorumlanmasıdır. Bu yorumlama eşine az rastlanır özgünlüktedir ve temelinde de Âdem-Havva meselesi yer alır. Âdem-Havva bahsi bizim yeryüzündeki serüvenimizdir. Edebiyatımız, sanatımız, düşüncemiz bunun üzerine kuruludur. İbnü'l-Arabî'yi tavsif ederken eş değerde bazı cümleler kullanırım. Meselâ: "İbnü'l-Arabî İslam nazarî gelenekleri içerisindeki en yetkin insan düşünürüdür." İnsan olmanın anlamı, insanın imkânları, ahlaklı olması, yeryüzündeki serüveni vb. Bu bahisleri sistematik bir şekilde ele alan ve onun kadar eserinin merkezine yerleştiren başka biri daha yoktur. Tanrı'nın varlığı bahsinden söz ettik! İbnü'l-Arabî kozmolojik delil, ontolojik delil, nizam delili, gaye delili vb. bütün delilleri ters yüz ederek şöyle bir cümleye ulaşır: "Tanrı'nın delili insandır." Burada da kalmaz, ardından bütün düşüncesini bu ilke üzerine bina eyler. "Allah'ın delili insandır." önermesi geçmişte veya günümüzde Müslüman entelektüellerinin kavradığı veya araştırdığı bir mesele olmamıştır. Başka bir cümle daha söyleyeyim, İbnü'l-Arabî'yi tavsif sadedinde: "İbnü'l-Arabî bir erkek düşünürüdür." Erkek olmak nedir, "racul" olmak nedir, erkek olmanın metafizik karşılığı nedir? Mevzuyu bir cinsiyet meselesi olmanın ötesine taşıyarak erkek olmanın bütün imkânlarını ve sorunlarını tahlil eder İbnü'l-Arabî! Üçüncü bir cümle: "İbnü'l-Arabî İslam geleneğindeki

yegâne kadın düşünürüdür." Kadın olmanın anlamı ve bunun metafizik boyutları nedir sorunu İbnü'l-Arabî'den başka kimsede bulabileceğimiz bir soru değildir. İbnü'l-Arabî bu bahiste herhangi bir kelamcı veya fakih ile karşılaştırılamayacağı gibi bir filozof ile de karşılaştırılamaz. İbnü'l-Arabî meseleye insanın iki yönü olarak bakar; erkek bir yönü, kadın öteki yönü! Erkek olmak ve kadın olmak hiç kuşkusuz yeryüzündeki serüvenimiz ve bilhassa neslimizin sürekliliğinin sebebi; ancak İbnü'l-Arabî için mesele sadece bir tenasül veya çoğalma meselesi değil. Allah'ı tanımanın imkânı da bu iki cinsin iş birliğiyle kemaline ulaşır. Çünkü yeryüzündeki maksadımız Allah'ı tanımaktır. İbnü'l-Arabî'nin bu bahisteki görüşleri iki açıdan önemlidir: Birincisi kadın-erkek irtibatıyla ilgili görüşleri insanlık serüvenimizin ana meselesi olarak Allah'ı kabul etmekle doğrudan irtibatlıdır. Meselenin ikinci kısmı ise bilhassa İslam düşüncesini –tasavvufta ortaya çıkan hâliyle- öteki mistik ve gnostik geleneklerden ayrıştıran en önemli hususlardan birisi bu erkek-kadın veya Âdem-Havva irtibatıyla ilgili tasavvurdur. Tasavvuf, geliştiği coğrafyadaki düşünce ve mistik geleneklere şekil veren beden karşıtlığı, haz karşıtlığı ve bu hazcılığın kendisinde temessül ettiği erkek-kadın ilişkisiyle ilgili olumsuz tavırdan uzaklaşarak yeni bir bakış açısı ortaya koydu. Bu gelenekler arasında Hıristiyan ruhbanlığı en önemlisidir. Hıristiyanlık cennetten kovulma sürecinden itibaren Âdem-Havva meselesini yanlış yorumlayarak bir dünya-madde karşıtlığı, bedenin ve hazların aşağılanması, kadının küçümsenmesi gibi dinî düşüncenin üzerine büyük yükler getiren ve özellikle Rönesans süreciyle birlikte dinî düşüncenin zayıflamasına yol açan kötümser görüşler geliştirmişti. Bu yönüyle kadın, şeytan, madde, beden gibi birbirinin yerine koyduğu kavramları kötülüğün kaynağı sayarak bir zâhidlik anlayışı geliştiren Hıristiyanlık İslam'ın tevarüs ettiği bölgelerdeki en güçlü gelenek oldu. Âdem'in cennetten çıkartılmasında kadının şeytan ile iş birliği yaparak onu ayartmış olmasıyla başlayan suçlama kadın

ve evlilik hayatı ile manevi yetkinlik arasında aşılmaz bir engel öngörmüştü; cennete dönmek kadından ve evlilikten –özellikle hazzından- uzaklaşmak demekti. Bu itibarla Hıristiyanlıkta zâhidlik anlayışı özünde kadına ve cinselliğe karşı gelişerek bu bölgelere hâkim oldu. Kadından uzaklaşarak kemale ulaşabileceğimiz düşüncesi hayatı paramparça etmek, insanın bütünlüğünü ve ruh ve beden irtibatını kuramamak demekti. İnsan kemale ulaşacak, Tanrı'yı bulacak. Peki nasıl? Hıristiyanlığa göre bunun yolu kadından ve onun temsil ettiği hazlardan uzaklaşmak! Zâhidliğin öteki unsurları kadınla ilgili yaklaşımın neticesiydi; aslolan kadın ve beden hazları meselesiydi! Tasavvuf ilk yayılış evresinde bu görüşlerden özellikle de karizmatik temsilcilerinden etkilenmiş olmalıdır. İlk dönem sufilerin eserlerinde aktarılan görüşlerde kemale ulaşmak için evlenmemek lâzımdır denilir. Ama tasavvuf kısa bir süre içinde bu eğilimlerden uzaklaşarak yeni bir zâhidlik anlayışı inşa etti. Neden? Çünkü evlenmiş, çocuk sahibi olmuş, ticaret yapmış, insanlarla ve hayatla yoğun bir ilişki geliştirmiş bir Peygamber vardı ortada! Böyle bir Peygamberin varlığı tasavvufun sözünü ettiğimiz aşırı ve kontrolsüz zâhidlik geleneğinden uzaklaşmasını sağladı. Tasavvuf evrensel kültüre nasıl bir katkı sağladı veya hangi boşluğu doldurdu diye sorsak, verebileceğimiz cevaplardan birisi şu olurdu: Tasavvuf aralarına şeytan girmiş olan Âdem ile Havva'yı barıştırarak Allah'a ancak beraber gidebileceğimiz düşüncesini insanlığa öğretti. Tasavvuf bu noktada âyet ve hadisleri yorumladığına göre, farklı kültürlerin izlerinin unutturduğu "sahih ve kadim bilgeliği" yeniden hatırlattı da diyebiliriz! Artık kadın erkeğin hasmı veya rakibi değil, Allah'a gidişte ortağı oldu; Âdem ve Havva müşterek bir hata nedeniyle çıktıkları cennete –ve Allah'a- müşterek bir tövbeyle ve yardımlaşarak döneceklerdi. Bu durumda kadın bir suçlu olmaktan çıktığı gibi erkek ve kadın hayatının gerektirdiği hazlar da –belirli sınırlamaların dışında- suç olmaktan çıkarak bir imkâna dönüştü. Aile hayatının temelini oluşturan hazlar Allah'a

olan mârifetimizi bize hatırlatan ve "asıl vatanımızın kokusunu" taşıyan bir lütuf ve esinti olarak yorumlandı. Hasılı, Hıristiyanlık ilk hikâyemizi –cennetteki serüveni- yanlış yorumlayarak Âdem ile Havva'yı ayırdı. İslam ise Âdem ile Havva'yı barıştırarak kadınlığın ve erkekliğin imkânlarını ortaya çıkardı ve Allah'a ancak birlikte gidebileceğimizi söyledi.

Bedensel hazlar ve kadın-erkek bahsinde İslam ile Hıristiyanlık arasında perspektif farkı günümüzde de hayatiyetini sürdürmektedir. Avrupa'da İslam hakkındaki algıyı temsil eden "şehvet peygamberi" tasavvuru ve bunun üzerinden İslam'a ve Müslümanlara yöneltilen suçlamalar hep bu hatalı bakış açısının ve iptidai algının tezahürleridir. Müslüman aydınlar bu meseleyi ele alırken sorunun en derinine giderek Âdem-Havva irtibatını (buna bağlı olarak ruh-beden ilişkisini) yeniden yorumlayarak unutulmuş olanı yeniden keşfetmek zorundalar. Bunu yaparken de başta Hıristiyanlık olmak üzere öteki dinî ve mistik geleneklerin kadın ve beden tasavvurunu şiddetle eleştirmeliyiz. İslam, hayatın içinde bir dindarlığı savunurken insanlığa önemli değerleri hatırlatmıştır.

Bu meyanda Konya'da bulunmamız hasebiyle Mevlânâ'yı da anarak; Mevlânâ, Yûnus Emre, İbnü'l-Arabî gibi sufilerle ilgili "hümanist" şeklinde bir algı var. Bu konuyu nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bir kişiyi "hümanist" diye niteleme hakkında yaklaşık olarak kabul görmüş anlamı dikkate alırsak, tereddütsüz bir şekilde buna verebileceğimiz cevap olumsuz olacaktır. "Hümanist" nitelemesi dinin semâvî/dışarıdan olmasını dikkate alarak insana yabancılığından beslenir. Böyle yaklaşımlar İslam tarihinde ve Batı düşüncesi tarihinde çok eskilere giderek natüralist-hümanist din ile skolastik-dogmatik din şeklinde bir tasnife yol açar. Daha temelinde ise insan kaynaklı bir ahlak anlayışı ile din arasındaki

çatışma yer alır. Cumhuriyet döneminde böyle ayrıştırmalar artmakla birlikte, bu ayrıştırmanın kaynaklarından birisini Abdullah Cevdet'te buluruz. Abdullah Cevdet, Gazali ile Mevlânâ'yı karşılaştırırken buna benzer bir iddiada bulunmuştur. Ona göre Gazali skolastik anlayışı (dogmatik ve fıkıh merkezli din) temsil ederken Mevlânâ gibi sufiler ise insancıl bir din anlayışını temsil eder. Günümüzde de benzer yaklaşım güçlenerek devam etmiş, sufiler ile öteki dinî bilimlerin mensupları arasında derin bir ayrım bulmak istenmiştir. Bu noktada dikkate değer hususlardan birisi sufi metinlerinin anahtar kavramlarından birisini teşkil eden "aşk" kavramının yanlış yorumlanmasıdır. Sufilerin metinlerinde ve sözlerinde geçen aşk ve ilgili kavramlar anlamlarından kopartılarak söz konusu metinler natüralist-lirik metinlere dönüştürülmek istenmiştir. Buna mukabil karşıt bir görüş ise tasavvuf ve sufiler üzerindeki bu yanlış anlamayı tashih etmek yerine, sufileri ve tasavvufu eleştirmeyi yeğlemiş, neticede tasavvuf üzerindeki belirsizlik artmış, metinlerde ustalıkla işlenmiş tasavvurlar karanlıkta kalmıştır. Bu meyanda iki bakış açısının ortaya çıktığı bir düşünce üzerinden meseleyi daha anlaşılır kılabiliriz. Mevlânâ'ya izafe edilen bir söz vardır, "Ne olursan ol yine gel!" diye.. Bu sözün kime ait olduğu önemli değil, fakat Mevlânâ'ya –belki bütün sufilere- yakıştığı kesindir. Meselenin bu aidiyet yönü beni şimdilik ilgilendirmiyor. Böyle bir cümle etrafında insanlar bölünüyor ve iki bakış açısı birbirine karşıt iki tavır takınıyor. Bir kısmı diyor ki: "Bu sözde tebellür eden kelimenin teknik anlamıyla bir hümanizma var ve bu büyük hoşgörü ve insan sevgisi İslam'ın skolastik yorumlarına 'rağmen' ve onunla çatışarak gelişmiştir. Skolastik olan, ortaçağların ilkelliğinin ve sorunlarının öbeğinde gelişmişken böyle bir hümanizma evrenselliği temsil eder." Bu, sizin sorunuzda beyan ettiğiniz kimselerin yaklaşımdır. Buna mukabil başka bir grup ise sözü anlamak yerine olumsuz bir tavır takınıyor ve böyle bir cümlenin bir bozulma ve sapma olduğunu söylüyor. Aslında ideolojik yaklaşımları bir yana bırakır da bu

cümlenin anlamına doğru yolculuk edersek, göreceğimiz şey, Mevlânâ'nın –veya öteki sufilerin- böyle bir sözle kastettiği şeyin tövbeden başka bir şey olmadığıdır. Mevlânâ diyor ki: "Hangi günahı işlersen işle, yine tövbe eyle!" Hz. Peygamber bir hadis-i şerifinde bu söze kaynaklık edecek bir hadise anlatır: Adamın biri doksan dokuz kişiyi öldürdükten sonra bir din adamına "Tövbe edebilir miyim?" diye sorunca, "Böyle bir günahın tövbesi olmaz." cevabını alıyor. Adam öfkeyle onu da öldürüyor. Sonra başka bir din adamıyla karşılaşıyor ve aynı soruyu soruyor. Din adamı "Kul ile tövbe arasında mânia olmaz." diyor ve ona Allah'a yönelmesini tavsiye ediyor. Biz Müslümanlar ölüm vaktine kadar tövbenin olabileceğini kabul ederiz. Sufiler bir günahkârın veya bir kâfirin hayatta olmasının -tövbe imkânı içermesi sebebiyle- onun ölümünden daha iyi olacağını düşünürler. İşin şaşırtıcı tarafı şudur: Mevlânâ'yı başka bir yere taşımak isteyenler böyle bir sözün anlam derinliğini idrak edemeyebilirler! Fakat din adamlarının böyle bir sözü yadırgamaları tasavvufa karşı büyük haksızlık! Nefes devam ettiği sürece Allah'ın kapısı açıktır. Allah'ın açık tuttuğu bir kapıyı ise biz öfkelerimizle kapatamayız. Mevlânâ açık bir şekilde tövbeden söz ediyor, ki Mevlânâ'nın dayanağı Hz. Peygamber'in sözleridir; kendi adına konuşmak tasavvuf yolunu inkâr etmek demektir.

Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd'a Dair: İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbânî

Konuşmalar İbnü'l-Arabî üzerinden başladı. Onun vahdet-i vücûd nazariyesi üzerinde duruldu. Vahdet-i vücûddan söz edildiğinde İmam Rabbânî'nin vahdet-i şuhûd anlayışından söz edilir. Acaba ikisi arasında nasıl bir fark vardır, izah edebilir miyiz?

Önce tabirleri izah etmek gerekir, çünkü kanaatimce ibarelerdeki belirsizlikler mevzunun doğru anlaşılmasının en önemli en-

gelleri! "Vahdet-i vücûd"da her iki terimin iki anlamı var: Birincisi her iki terim de birlikle ilgili! Başka bir anlatımla terimler vahdeti anlatmak üzere ortaya çıkmış terimlerdir. Birlik üzerinde daha sonra duracağım, fakat şunu söyleyelim: İslam'da birlikten söz etmek tevhidden söz etmektir veya ondan ortaya çıkar. Öyleyse her iki terimin ana meselesi tevhid, yani İslam'ın temel ilkesidir. Bu durumda ister vahdet-i vücûddan ister şuhûddan söz edelim tevhidin derecesinden söz ettiğimizi akılda tutmak gerekir. Bu meyanda büyük düşünür ve bilim adamı Bîrûnî'nin *Tahkik ma li'l-Hind* isimli eserinin hemen girişinde kaydettiği bir cümlesini aktarayım, Bîrûnî diyor ki: "Hıristiyanlıkta ana mesele ve ayrıştırıcı unsur teslistir." (üçleme) Vakıa bütün Hıristiyan teolojisi teslis üzerine kuruludur; sanat, edebiyat, düşünce, şehir yapısı vs! Her şey teslisten çıkar ve onu inceler ve ona ulaşır. Bîrûnî'nin tespitine göre Yahudilik için merkezî kavram Şabat, yani Cumartesi yasaklarıdır. Bunu seçilmişlik ilkesiyle irtibatlandırabiliriz. Yahudilikte bütün konular bu bahis üzerine kuruludur. İslam'da ise, diyor Bîrûnî, "Ana kavram tevhiddir." Sahiden bütün din bilimlerinin ana meselesi doğrudan veya dolaylı olarak tevhid ilkesidir. Bunu İslam düşünürlerinin ortak bahsi olarak ele almamız gerekir. Bu durumda İslam'da ortaya çıkan nazarî disiplinler kadar öteki tikel bilimlerin ve bilim adamlarının ortak mevzusu olarak tevhid ilkesini kabul etmek gerekir. Bu değerlendirme ekseninde meseleye bakacak olursak, şunu söylemek gerekir: İbnü'l-Arabî'nin temel meselesi hiç tartışmasız bir şekilde tevhid ve onunla ilgili sorunlardı. İslam nazarî ekollerine yönelsek ve meselâ Mutezile'nin veya öteki mezheplerin ana meselesi neydi diye sorsak, vereceğimiz cevap aynı olacaktır: Tevhid! İslam filozofları niçin tenzihçi bir Tanrı anlayışını benimsedi: tenzih ilkesini açıklamak için!

Dinin temeli tevhid ilkesidir dedik, lakin tevhidin yanıltıcı bir tarafı var; sanki mesele sadece "bir olmak" ile ilgili ve sanki

Allah'ın varlığıyla ilgili bir hüküm vermiş oluyoruz. İslam düşünürleri bir kavramının bir şeye yüklenmesinin ne kadar çetrefilli bir mesele olduğuna ve birlik-çokluk ilişkisinin izahının hiç de kolay bir mesele olmadığına dikkatimizi çektiler. Tasavvuf söz konusu olunca, tevhid ile ahlaklanmak arasındaki irtibat ortaya konuldu ve bütün seyr ü sülûk süreci tevhidi anlamanın aracı kabul edildi. Sufilere göre insan tevhidi ancak kâmil bir insan olduğunda idrak edebilir. En azından şöyle bir hükme varmamız lâzım: Tevhid, Allah'a bir demekten ibaret değildir ve tevhid hem epistemolojik hem de ahlakî bir teoriyle izah edilebilecek unsurlara sahiptir.

Vahdet-i vücûdun dinin en önemli meselesi hakkında bir teori olduğunu düşünüyoruz. Terimin birinci kısmını anlayabilmek için en azından birlik ile, varlık, tamlık, yeterlilik, faillik gibi kelimelerle irtibatını kurmamız gerekir. Allah birdir demek O tamdır, yeterlidir, faildir demektir. Bu durumda tevhid ilkesinin bu yorumunun mücadele ettiği ekoller ve teoriler sıralanır. İkinci kısım vücûd, yani varlık anlamına gelen bir kelimedir. Meselenin bu kısmına da değineceğiz, fakat şimdilik "varlık" tabiriyle ifade edilen ikinci bir anlama dikkat çekmeliyiz: Vahdet-i vücûd terimindeki "vücûd" varlık demek olduğu gibi "dışta, gerçekte" anlamına da gelir. Nazarî metinlerde "fi'l-vücûd" tabiri "dışta, nesnel olarak, hariçte" anlamına gelir. Bu durumda vahdet-i vücûd tabirine verebileceğimiz anlamlardan birisi: "Tevhid bizden bağımsız olarak dışta gerçekleşmiştir." veya "gerçekte birlik-vahdet" olabilir. Bu durumda vahdet-i vücûd insanın sülûku ve müşâhedesinden bağımsız bir hakikat olarak tevhidden söz edebileceğimizi ve tevhidin nesnel gerçekliğini kabul etmiş oluyor. Bu birlik âlem tarafından bozulmadığı gibi bir insanın özel şartlarla idrak etmesine de gerek duymaz. Bu durumda vahdet-i vücûd herhangi bir nedenle veya yerde "gerçek bir ikilik" kabul etmiyor. İkilik ve buna bağlı her türlü çokluk ârızî ve mevhumdur.

Birlik ve çokluğun irtibatı meselesi düşünce tarihinin en önemli bahsidir. Greklerden beri gelen büyük tartışma birlik-çokluk sorunu üzerinde kuruludur. İbnü'l-Arabî dinî düşünce üzerinden bu sorunu ele alırken insanlık düşüncesindeki bu meseleye katkı da sağlamış oluyor hiç kuşkusuz! Bu anlamıyla vahdet-i vücûdu İslam'da tevhid ilkesini ve bu ilkenin ortaya çıkarttığı meseleleri tahlil eden en kapsamlı "teori" olarak görebiliriz.

Vahdet-i şuhûd ise bu teorinin eleştirilmesi üzerine kurulu bir yaklaşım! Teknik anlamıyla bir açıklama teorisi değil, daha doğrusu bir teori değil, anlamını öteki teorinin eleştirilmesinden ve 'bozulmasından' alan bir yaklaşımdan ibaret! Tasavvuf araştırmalarında vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun bu tarz ele alınmamış olması ciddi karışıklıklara yol açmış görünmektedir. Meseleyi bu eksende aldığımızda karşımıza çıkan durum şudur: İmam Rabbânî'nin meselesi "vahdet" ile ilgili olamaz; bütün Müslüman düşünürler gibi onun için de vahdet-tevhid dinî hayatın ve düşüncenin merkez kavramıdır! Onun itirazı terimin "vücûd" kısmıyla, fakat birinci anlamıyla değil, ikinci anlamıyla ilgilidir. İmam Rabbânî tevhidin böyle bir yorumunun (ikiciliği arızî kılan mutlak birlik) ancak müşâhedede gerçekleşebileceğini düşünür, hariçte ve nesnel olarak böyle birlik söz konusu değildir. Birlik var, lakin müşâhede eden için vardır; müşâhedenin üzerine teori inşa edilemez, ona dayalı hüküm verilemez, dinî ve ahlakî meselelerde esas alınamaz. Birliğin müşâhedede olması ne demektir? Önce müşâhede tabirine yüklenen anlamı hatırlamak gerekir: Müşâhede epistemolojik bir kavramdır ve bilginin kesinliğine işaret eder. Kavramın yanıltıcı taraflarından birisi müfaale babında bir mastar olmasından dolayı "karşılıklılık" anlamı taşımış olmasıdır; yanlış yorum müşâhedenin bir kişinin başka bir şeyi veya kişiyi müşâhede etmesi anlamına gelir. Hâlbuki müşâhede fena halinde gerçekleşir ve orada karşılıklılık bildirecek bir mana söz konusu olmaz. Bu nedenle mastarın edilgenlik anlamı taşıdı-

ğında sufiler genellikle hemfikirdir. Müşâhede mutlak edilgenlik makamında kula Allah'ın ihsan ve lütuflarıdır. Meselenin bir kısmı budur; yani mutlak edilgenlik makamında birliği anlamak! Buradan hareketle İmam Rabbânî'nin vardığı netice ise bu halin geçiciliğidir; yani kul fenâ halinde olduğu için böyle görmüştür. Bu halden uzaklaştığında ise mutlak birlik ortadan kalkar ve âlemin varlığı "gerçek" olarak temellendirilir. İmam Rabbânî için bu yaklaşım şeriatın gerçekliği meselesiyle irtibatlı olduğu gibi buradan hareketle bireysellik, yükümlülük (teklif) bahsiyle de irtibatlıdır. İmam Rabbânî'nin bu yaklaşımı daha sonra biraz abartılarak vahdet-i vücûd ile mukayese edilebilir teoriye dönüştürülmek istenmiştir. Bu çabaların anlamsız olduğunu söylemek gerekir çünkü İmam Rabbânî'nin varmak istediği yeni bir teori değildi, bir teorinin bozulmasını hedeflemişti ve vahdet-i şuhûd da bunun üzerine kuruludur. Bazı tasavvuf araştırmalarında iki kavram karşılaştırılır, aralarındaki farklar tespit edilir, bu farklar tadat edilir. Fakat bu çabalar anlamsızdır; ortada karşılaştırma yapılabilecek bir zemin yoktur. İmam Rabbânî tasavvufu yeni dönemde geldiği yerden başka bir yere taşımak istemiştir; daha doğru bir ifadeyle Gazali öncesinde teşekkül etmiş olan sünni kelam ve fıkıh ile sınırları belirlenmiş bir tasavvuf anlayışına taşımak istemiştir. Bunun için de vahdet-i vücûdun ikinci kısmı a'yân-ı sâbite anlayışını reddetmiştir. İbnü'l-Arabî ise tasavvuf anlayışını metafizik düzleme taşımış, evrensel bir düşünce üzerine konuşma imkânı aramıştır. Buna mukabil İmam Rabbânî fıkıh-kelam geleneği içinde kavramları daraltarak ele almaya çalışıyor. İmam Rabbânî'nin temel maksadı şeriat-hakikat ilişkisinin şeriat ve şeriat bilimleri lehinde olmak üzere kesin bir şekilde çözümlenmesidir; nitekim bunu belirli bir ölçüde de başarmıştır. Nakşibendîliğin sonraki seyri bu anlayışın neticesinde gerçekleşerek tekke medrese içinde silinmiştir. Esas üzerinde durulması gereken nokta burasıdır: tasavvufun İslam düşüncesine ufuk getirme iddiasının ortadan kalkması!

Mistik gelenekler içerisinde İslam tasavvufunun yeri hakkında neler söylersiniz? Nereye koyabiliriz ve nasıl değerlendirmemiz gerekir?

Birinci soruda bu meseleye kısmen değindik. Meselenin en azından bir konuşma içerisinde tüketilmesinin güçlüğüne işaret ettik. Karşılaştırma yapmak kolay bir hadise olmadığı gibi zihnin süratle benzerlik ve karşıtlık bulmasının büyük hatalara yol açabileceğini kabul etmek gerekir. Kanaatimce bu hususta ciddi bir metodoloji sorunumuz vardır ve bu metot yoksunluğu bizi nesnel değerlendirmeden mahrum bırakmaktadır. Bu bahiste önce zihnimizde daha büyük bir soru ve o soruyla ilgili bir yaklaşım bulunmalıdır. Öteki bütün sorular ise bu büyük sorunun teferruatı olmalıdır. Büyük soru şudur: İslam'ın yeryüzündeki dinler ve inançlar içerisindeki yeri nedir? Böyle bir sorunumuz veya bu soruya dair cevabınız yoksa ikincinin bir anlamı olamaz. Öncelikli mesele budur: İslam'ın yeryüzü dinleri içerisindeki yeri nedir? İslam öteki dinlere göre neyi getirdi ve neyi ortaya koydu? Böyle büyük bir teori oluşturmaksızın yapabileceğimiz hiçbir tartışma nesnel ve gerçekçi olamayacaktır. Aksi halde bazen benzerlikleri abartarak bir şeyi ötekine irca edeceğiz veya farklılıkları abartarak ayrıştırma yoluna gideceğiz; bunları yaparken de önceliğimiz hakikat olmaktan daha çok, savunma ve suçlama olacaktır. Yargılamanın araştırmayı önceleyiği bir durumda ve yerde ise bilgiden söz etmek mümkün değildir. Her şeyden önce İslam'ın farkı ve ayırıcı özelliği Tanrı tasavvurudur. Meseleyi önce bu zemin içinde müdekkik bir şekilde tespit etmek gerekir; her şey böyle bir Tanrı tasavvurunun alt meseleleri olarak gelişti ve farklı zaman ve mekanların izlerini taşıyarak şekillendi. Tasavvuf açısından meseleye bakarsak: Tasavvuf bir olgunlaşma süreci; bunun için riyâzet, seyr ü sülûk yapmak gerekiyor. Sülûk, yani gitmek lâzım! Kime gideceğiz? Hiç kuşkusuz Allah'a! Tasavvuf insanın anlam arayışında Allah'ı 'mana' olarak bulması demektir. Sufiler mak-

satlarını böyle ortaya koydu ve ahlak anlayışlarını buna dayandırdı. Tasavvufun bir ayrımı varsa –ki hiç kuşkusuz vardır- esas ayrım noktasını bu Tanrı anlayışında bulmamız lâzımdır. Peki öteki geleneklerin bir Tanrı tasavvuru yok mudur? Vardır veya yoktur! Bu soru artık tasavvufu ilgilendirmez. Çünkü tasavvuf İslam içinde naslardan istinbat edilmiş bir Tanrı anlayışının neticesi olarak ortaya çıkmıştır; öteki dinlerde ve geleneklerdeki Tanrı anlayışının buna uygun olup olmadığı meselesi tasavvufun birinci meselesi olmamıştır. Daha önce de dikkat çektiğim üzere, önce teolojik yaklaşım ortaya konulmalıdır; bunun dışındaki meselelerdeki ilişkiler birinci önermeye göre tespit edilmek durumundadır. Bunun ardından ikinci fark ortaya çıkar, o da metotla ilgili olanlardır: Tasavvuf İslam'da nitelikleri zikredilen Tanrı'ya ancak belirlenmiş meşru bir yolla gidilebileceğini ilke olarak kabul eder. Herhangi bir şekilde bu Tanrı'ya varmamız söz konusu değildir: Tanrı'ya ancak onun belirlediği yolla varılabilir. Bu da tasavvufun riyâzet ve mücahede yöntemlerinin ilkesini belirler; Allah'a Allah'ın belirlediği yöntemle varılır!

Bu iki ilkeden meseleye bakınca şöyle bir netice ortaya çıkar: Kime gideceğiz? İnsan arayışı nerede sonlanacak? Sorunun cevabını bulmadan-bilmeden tasavvuf hakkında konuşamayız. Sufiler 'esma (ilâhî isimler) sahibi bir Allah'a gideceğiz." dediler ve "esma sahibi olmak" ile âlem ve insanla irtibatı kastettiler. Başka bir anlatımla insan bizimle irtibatı olan bir Allah'a gidecektir; bu irtibat âlemi yaratmayla başlar (mebde), âlemde bir varlık tutmakla devam eder (Allah'ın türlü fiilleri ve isimleri), O'na dönmemizle yeni bir boyut kazanır (meâd). Bize peygamber göndermesi bu irtibatın en hususi cihetlerinden birisidir ki velayet bu nübüvvetin bir feri ve neticesidir. Demek ki biz kendisinden geldiğimiz ve kendisi sayesinde hayatta kaldığımız bir varlığa döneceğiz! Tasavvuf buradan hareketle çok önemli bir teori ortaya koydu: ilâhî isimler ve ahlak ilişkisi! Ahlakın ve bilginin

kaynağı nedir sorusu insanlık tarihi kadar eski bir sorudur. Platon bunun için idealar nazariyesi geliştirdi, fakat zaman içinde büyük sorunlara yol açan bir nazariye olarak kabul edildi. İdealar nazariyesi belirsizdir; İbn Sînâ Platon'u böyle eleştirir. Tasavvuf idealar nazariyesini bir yana atmadı; fakat ona yeni bir yorum getirerek ahlakın ve bilginin kaynağı haline getirdi. Bu yorum ideaların varlıkta karşılık geldiği şeyin ilâhî isimler olmasından hareket eder; idealar ilâhî isimlerin anlaşılmamasından veya yanlış yorumundan kaynaklanan eksik bir isimlendirmedir. Bu sayede tasavvuf mebdei (Allah'tan), meâdı (Allah'a) ve en az o ikisi kadar önemli olan hali hazırdaki durumumuzu (Allah ile ve Allah için) tam olarak belirginleştirdi: Allah'tan geldik, Allah'a gideceğiz ve bu gidişimiz Allah'a rağmen değil, O'nun sebebiyle ve O'nun yardımıyla olabilecektir. Başka bir anlatımla O'na giderken takip edeceğimiz yol ve yöntem ilâhî isimlerin tazammun ettiği ahlakî ilkelerdir: merhamet, cömertlik, kerem, affedicilik vs. Bu sayede tasavvuf insanın talebine somut bir yöntemle bir cevap verdi; meâdı tarif etti, maksadı belirledi ve yöntemi açık etti! Boşlukta kalan bir yer yoktu ve her şey -şöyle veya böyle- bir cevap buldu. Burada en önemli kısım teolojik olan kısımdır; yani Allah'ın mebde, meâd ve anda bulunuşuyla ilgili teoridir. İkinci kısım ise yöntem, yani Peygamberin rehberliğidir. Riyâzet tarzlarının pek çok alternatifi arasında tasavvuf insanlığa şunu önerdi: Allah'a giderken tek yol vardır: sünnet! İnsanın maksada erebilmesi ve gerçek 'insan' haline gelmesi Hz. Peygamberle mümkün olabilir. Allah'a ancak onun rehberliğiyle varılabilir. İbnü'l-Arabî bu nedenle sufiyi 'tâbî (peygamber taklitçisi)' diye niteler. Tasavvufu her neyle karşılaştırırsak karşılaştıralım bu iki ilkeyi dikkate alarak yapmamız lâzım karşılaştırmayı: Allah maksat ve Peygamber yöntem!

'Tasavvuf Allah'a ulaşmanın yoludur, maksadı insanı Allah'a ulaştırmaktır' dediniz. Hal böyle iken tasavvufa yönelik eleş-

tirileri özellikle de ilâhiyat alanından gelen eleştirileri neye bağlıyorsunuz? İkinci sorum: İbnü'l-Arabî gibi sufileri Yunan felsefesindeki Platon, Socrates gibi isimlerle karşılaştırmamızın nasıl bir faydası olabilir?

Tasavvufa karşı tavır takınan insanlar arasından ideolojik tavrı bir yana bırakarak, daha anlaşılabilir bir tutum takınanlardan başlayalım: Bir bilimin kendisini böyle ifade etmesi herkesin kabul edeceği anlamına gelmez; muhtemelen tarih içinde müslümanların bir kısmı –içlerinde âlimler de vardır- tasavvufun bu iddiasıyla pratik arasında gördükleri çelişkiler sebebiyle tasavvufu kabullenmedi. Buna şunu da eklemek lâzım: Tasavvuf çok geniş bir alanda yaygınlık göstermiştir; sanattan edebiyata günlük hayatın hemen her alanından siyasete ve nazarî düşünceye kadar geniş bir 'tasavvuf' ortaya çıktı. Böyle yaygın bir disiplinin eleştirilmesi tabiidir. Özellikle tarikatları ve tarikatlardaki tatbikatı dikkate almak lâzım! Dikkatten kaçan bir husus şudur: Tasavvuf dışarıdan eleştirildiği gibi daha çok da içeriden sufiler eliyle eleştirilmiştir. Sufilerin iç eleştirileri öteki kesimlerden gelenlere göre daha katı ve ciddidir. Hatta kanaatime göre tasavvuf hiçbir zaman içeriden eleştirildiği kadar dışarıdan eleştirilmemiştir. Tasavvufun bütün süreçleri içeriden gelen katı eleştirilerle doludur. Zâhidlik anlayışı İslam toplumuna ve bilim anlayışına yönelik bir eleştiriydi; ardından ortaya çıkan sorunları çözmeyi hedefleyen "sünnî tasavvuf" anlayışı bu kez zâhidlik evresini eleştirerek tasavvuf ile öteki Müslümanlar arasında bir uzlaşma zemini aradı. Daha sonra bu eleştirel söylem tasavvuf içinde devam etti. Melamiliğin ortaya çıkması şekilsel ve kurumsallaşan tasavvuf anlayışının en tutarlı eleştirisiydi. Böyle örnekler çoğaltılabilir.

Öte yandan din bilimleri içerisinde çatışmaların ve kavgaların olduğunu unutmamak gerekir; burada tasavvufa mahsus bir durum yok. Hadis, fıkıh, kelam ekolleri birbiriyle çatışarak şekillendi. Tasavvuf da bu çatışmalardan nasibini almıştır.

Müslümanların bir kısmı ise manevi hayatın ve ahlakın bir bilim disiplini içerisinde şekillenmesini hatalı buluyor; daha doğru bir anlatımla ahlakın bilim haline gelemeyeceğini ve böyle bir şeyin hadisler ile ahlak arasındaki irtibatın kopması anlamına geleceğini düşünüyor. Bu eleştirinin kendi içinde haklı tarafları olsa bile aynı eleştirinin fıkıh, kelam gibi öteki bilimler için de yapılabileceğini söylemek gerekir. Çağımızda durum biraz daha farklı: Müslümanların önemli bir kısmı tasavvufu dinî yozlaşmanın ve Müslümanlardaki ataletin sebebi kabul ediyor. Kanaatimce bu eleştiri insaflı bir eleştiri kabul edilemez. İslam toplumunun gerilemesi veya ataleti bahsi sadece tasavvuf ile veya tarikatlarla açıklanamayacak kadar karmaşık bir meseledir; burada tasavvufun eleştirilmesinin tasavvufa vereceği zarardan daha çok zihinsel atâlete yol açan bir kolaycılık olduğunu hesaba katmak gerekir. Bütün bunların yanında şunu söyleyelim: Müslümanların din bilimleri arasında en az aşina olduğu alan tasavvuftur. Çoğu insan için tasavvuf adını duyduğu bir tarikattaki uygulamadan ibarettir; hâlbuki tasavvuf pek çok alanda ele alınması gereken geniş ve karmaşık bir yapıdır.

Sorunuzun ikinci kısmına geleyim: İbnü'l-Arabî, İbn Sînâ gibi Müslüman düşünürleri Grek filozoflarıyla karşılaştırmanın faydası nedir? Her şeyden önce İbn Sînâ gibi filozoflarda böyle bir sorunu dikkate almamak gerekir, çünkü İbn Sînâ zaten kendi düşüncelerini ve eserlerini kendisinden önceki bir geleneğe –ağırlıklı olarak Grek- dayandırmıştır. Bu durumda İbn Sînâ'nın kendi iddiası bu karşılaştırmayı gerekli kılmaktadır.

Peki aynı şeyi İbnü'l-Arabî için veya Mevlânâ, Konevî gibi sufiler için söyleyebilir miyiz? Benim kanaatime göre söyleyebiliriz ve hatta bu karşılaştırmayı yapmak bir görevdir de! Niçin? Çünkü İslam evrensel bir dindir ve İslam dahilinde yetişen düşünürler bir insanlık sorununu dikkate aldıklarını beyan ettiler. Müslümanların ele aldığı pek çok mesele daha önce başka kültürlerde

ve felsefelerde tartışılmıştı; Müslümanlar da onları büyük ölçüde içselleştirerek bu tartışmaları yeni bir boyuta taşıdılar. Geçmişte yapılan tartışmaları dikkate almadığımız ölçüde İslam'ın tam olarak neyi başardığını ve insanlığa hangi çözümleri önerdiğini bilemeyeceğiz, bunun neticesinde ise sürekli içe kapanacağız ve yerelleşeceğiz. İslam düşüncesi geçmişten daha çok günümüzde dışa açılmaya, evrensel bir dil kullanmaya, insanlık mirasıyla etkileşim içinde olmaya, evrensel değer üretmeye, bütün bunları ifade edebilecek meşru bir üslup kazanmaya ve başka düşüncelerle irtibat kurmaya muhtaçtır. İçe kapanmaya karşı müslümanların şiddetle mücadele etmesi gerekir; günümüzde müslümanların en büyük sorunlarından birisi budur. Bu noktada bize yön verecek hususlardan birisi geçmiş nesillerin sağladığı başarıdır. Müslümanlar tarihte en azından bir kere evrensel bir düşünce inşa edebildiler, evrensel değer üretebildiler ve bunun için gerekli kurumları oluşturabildiler. İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî gibi düşünürler 13. asırda bunu başaranlardan birkaç isimdi. Mevlânâ'nın dergâhında asılı olan "Ne olursan ol, gene gel!" levhasını düşünelim! Böyle bir levhanın içerdiği derin varlık ve insanlık düşüncesini o dönemde bulabileceğimiz bir başka yer yoktur. O cümlenin bir benzerini Hıristiyanlıkta, Yahudilikte, doğu öğretilerinde bulamayız. Hâlbuki aynı cümleyi ve daha da fazlasını Yûnus söyler, Hacı Bektaş söyler, İbnü'l-Arabî söyler. Demek ki ortak bir İslam mirasıdır bu cümle ve ortak bir kaynaktan gelmiştir.

Hiç kuşkusuz İslam düşüncesi bu başarıyı insanlık serüvenini küçük görerek veya yok sayarak yapmadı; bir şeyi küçük görmek veya yok saymak İslam değerleriyle bağdaşmayacak bir tavırdır. İslam önceki insanlık mirasına hakkını teslim ederek yeni bir sentez geliştirmeyi başarabildi. Günümüzde Müslüman aydınlarda görülen "hamâset" ve meydan okuyucu tavır düşünce zafiyetinden ortaya çıkan bir kendini koruma sâikinden ibarettir.

Müslümanlar modern dönemde ortaya çıkan bilim ve düşünce ile sahih bir ilişki geliştirerek yeni bir düşünce anlayışı içinde olmak zorundadır. Hamâset ve içine kapanmak İslam düşüncesini tarihin sayfalarına hapsetmek demektir.

Osmanlı uleması eserlerini genellikle Arapça yazmış. Bu şekilde genel anlamda İslamî ilimlere bir şekilde eklemlenmişler ve o mirası devam ettirmişler. Siz tercümelerin ilmî inkişaf bakımından bir zemin oluşturmak gerektiğini söylediniz. Bugün için değişen ne oldu? İkinci sorum şu: Eserlerinizde genel itibarıyla öz bir Türkçeyi tercih ediyorsunuz. Bu dil felsefeniz neye dayanıyor?

Osmanlılarda Arapçanın bir ağırlığı var, fakat zamanla Türkçe eserler yazılıyor ve Türkçe bilim dili haline gelmeye başlıyor. Farsça eserler de yazılıyor. İslam dünyasının farklı bölgelerinde de böyle gelişmeler olmuştur, sanırım! Yerel diller varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kanaatime göre Türkler bu dil sorununu tarihin hiçbir döneminde çözemediler. Bunu yazılan eserlerde de görüyoruz. Sadece Türkler değil! Meselâ Hindistan'da neden büyük düşünürler yetişmedi diye bir soru sormuştum bir yazı vesilesiyle! Bunun başlıca sebebinin de muhtemelen dil ve ana kıtadan –bilim merkezlerinden- uzaklık olduğunu düşünebiliriz. Dil sorunu kolaylıkla çözülemiyor ve düşünce ve bilim hayatında bunun izlerini görüyoruz. Geçmişteki durum böyledir! Çağımızda ise bilginin tarzı değişti. Bilgi artık "ulemâ" arasında kalan ayrıcalıklı bir şey olmaktan çıktı ve geniş kitlelere yayıldı. Bunun da şartlarını oluşturmak gerekiyor; bilimde koruyuculuk, Gazali'nin tabiriyle "ilcâm" anlamlı bir tavır değil. Kelam ilmi İslam geleneğinde âlimler tarafından yapılmış bir işti; modern dönemde İslamcılık hareketinde gördüğümüz üzere İslam "cemaat" tarafından savunulmaya başlandı; Müslümanlar hayatın her alanında kazandıkları birikime göre İslam'ı savunmak istiyor. Eskiden "ulemâ"nın yaptığı işi doktorlar, mühendisler, sosyal bilimciler de yapmaya

başladı. Düşünce ve bilgi ulemanın tekelinde münhasır olmaktan çıkalı uzun zaman oldu. Yapılması gereken şey, insanların dinî bilgiye ve düşünceye ulaşmasını kolaylaştırmaktır. Bu noktada klasik eserlerin Türkçeye veya başka dillere çevrilmesinin önemli fakat yetersiz bir merhale olduğunu söylemek gerekir. Türkiye'de modernleşmeyle birlikte dinî bilgiye ulaşma sorunu düşünce hayatımızın önemli sorunlarından birisi olageldi. Türk düşünce hayatı İslam mirasıyla irtibat kuramamıştır ve bunun neticeleri de iki şekilde ortaya çıkmıştır; yok saymak veya yüceltmek! Birincisi üzerinde durmaya gerek yok; tehlikeli olan ikincisidir ve onu "överek-yücelterek uzaklaştırmak" diye ifade edebiliriz. Bundan dolayı İslam düşüncesinin kaynaklarının Türkiye'deki aydın kitlesine ulaşabilecek sadelik ve açıklıkla kazandırılması lâzım; üstelik bu tercümelerin sürekli güncellenmesi gerekir.

Sorunun ikinci kısmına gelirsek, kişisel olarak dil anlayışımı konuştuğum ve düşündüğüm gibi tercüme etmek diye ifade edebilirim! Bu hususta herhangi bir şekilde tasannu yapmamak istemişimdir. Türkiye'de dilde muhafazakâr bir yaklaşım var, neredeyse eski kelimeleri bütünüyle korumayı düşünceyi savunmak zannediyorlar. Ben o kanaatte değilim! Dil ile düşünce arasında bir irtibat vardır, fakat bu irtibat her zaman olumlu değildir. Şöyle bir cümle tekrarlanıyor: "Büyük düşünce için büyük dil gerekir." Bence bu cümle hatalıdır; doğrusu şu olabilir: Büyük bir medeniyet için büyük dil gerekir. Büyük düşünce için ise herhangi bir dil yeterlidir. Büyük düşünce için lâzım olan yegâne şey, düşünürün kendisidir. O bir kez "büyük" düşünceye ulaşırsa onu ifade edebileceği bir dil mutlaka bulur. Ancak esas büyük dil bu düşüncenin "tefsir" edilmesi ve hayatın farklı alanlarıyla irtibatının kurulmasıyla gelişir. Burada neyden söz edeceğiz? Düşüncenin yaygınlaşması onun gelişmesi ile aynı şey midir? Bence değildir. Dil-düşünce ilişkisinde yukarıda söylenen iddianın doğru olmadığı tarihsel örneklerle de izah edilebilir: Greklerin

dilinin büyük bir dil olduğunu neye göre söyleyeceğiz? Farabi Arapçada felsefî terimlerin yeni oluştuğu bir dönemde İslam düşüncesinin en büyük filozofu nasıl oldu? Böyle bir hüküm vererek dilde muhafazakâr davranmak ve hele dili olmuş-bitmiş bir olgu sayarak Arapça kelimeler kullanmak sadece ideolojik bir anlam taşıyabilir. Şunu akılda tutmak gerekir: Muhatapta bir bilgi ve düşünce boşluğu varsa, tercümede seçilen kelimenin eski veya yeni olması manayı taşımada-taşıyamamada eşit imkâna sahiptir. Sadece kelimeleri –hatta harfleri- muhafaza ederek düşüncenin korunamayacağını Türkiye örneğinde tarihsel olarak gördük.

Üzerinde çalıştığım kişiler –özellikle İbnü'l-Arabî- yaklaşık olarak kendilerini tercüme ettiğim dille benzer bir dil kullanmışlardır; *Fütûhât-ı Mekkiyye* incelendiğinde İbnü'l-Arabî'nin kullandığı dilin sadeliği ve anlaşılırlığı ortaya çıkar. Tercümede de benzer bir yol takip ettim: "Anlaşılırlık ilkesi!"

(Söyleşi: Mustafa Cihat'ın sunumuyla Diyanet TV'de Genç İlahiyat programı, 28 Mart 2014)

Kendini Bilen Rabbini Bildi

Söyleşimize İslam düşünce geleneğinde İbnu'l-Arabî ve onun en önemli eseri olarak nitelendirebileceğimiz *Fusûsu'l-Hikem*'in yerini belirginleştirmekle başlayabiliriz. İbnu'l-Arabî ve *Fusûs* bu gelenekte nerede durmaktadır? İslam düşünce geleneğine katkısı ne olmuştur? Beraberinde ne tür tartışmaları getirmiştir *Fusûs*?

Sorunun "İslam düşüncesi" bağlamında sorulmasının doğruluğuna dikkat çekmeliyim. Çünkü günümüzde "İslam düşüncesi" üzerindeki bazı kanaat ve tasavvurlarımız, bu büyük düşünce ve medeniyeti mütedahil bir yapı arz eden kendi bütünlüğü ve derinliği içinde kavrayışımızda birtakım sorunlara ve açmazlara yol açmakta. Bu düşüncenin üç kurucu disiplini olan felsefe, kelam ve tasavvufu -bazen farkında olmadan- birbiriyle irtibatsız, müstakil alanlarmış gibi görebiliyoruz. Disiplinler arası ilişkiler, bir tür karşıtlık ve çatışmaya dönüştürülebiliyor. Söz gelişi İbn Sînâ'yı etkileri sadece İslam felsefesiyle sınırlı bir filozof veya Bakillânî'yi, Râzî'yi kelamla veya İbnu'l-Arabî, Mevlânâ ve Konevî'yi etkileri tasavvufla sınırlı düşünürler olarak görme eğiliminde olabiliyoruz. Bu gibi kısır ve dar kalıplı yaklaşımlar sonucunda disiplinler hatta fırkalar, ekoller ve mezhepler, genel İslam düşünce ve medeniyetinin önüne geçiyor. Bunun sonucun-

da ise ortaya kısır ve köksüz disiplinler çıkıyor. "İslam düşüncesi" genel başlığını yitirdiğimizde ise tek başına bir disiplini, herhangi bir düşünürü imkânları dâhilinde anlama imkânı da bulamıyoruz. İslam medeniyeti ve düşüncesiyle ilgili bir konuyu, kişiyi veya kitabı ele alırken yapmamız gereken ilk iş, genel anlamda kültür ve düşünce ortamını dikkate alıp incelediğimiz konuyu doğru bir bağlama yerleştirmek olmalıdır. Sorunuzun sözünü ettiğimiz tarzdaki kısır yaklaşımı peşinen reddedişi, *Fusûsu'l-Hikem*'i anlamak bakımından doğru yolda olduğumuza delil sayılabilir. Gerçekten de İbnu'l-Arabî veya *Fusûsu'l-Hikem*, tasavvuf alanına ait olsa bile, sadece sufilere veya İslam'ın tasavvufî boyutlarıyla ilgilenen insanlara değil, genel anlamda İslam düşüncesiyle ilgili herkese şu veya bu ölçüde hitap eder. Aynı şeyi İbn Sînâ için veya Eşarî veya Mâturidî için düşünmeliyiz. Her medeniyete ve döneme nasip olmayan bu çaptaki büyük düşünürleri, belirli bir alanda sınırlı kalmış ve o alanın sorunlarını ele almış, o alanlara katkı sağlamış bir felsefeci veya kelamcı veya sufi olarak göremeyiz. Bu bakımdan felsefesi, kelamı ve tasavvufuyla İslam düşünce ve medeniyetini bütünlüğü ve derinliği içerisinde kavramamız, her zamankinden daha önemli bir vecibe hâline gelmiştir.

Bu genel değerlendirmenin ardından sorunuza dönebiliriz: İbnu'l-Arabî, kendini bütün İslam ilimlerinin merkezinde görmektedir. Bu noktanın anlaşılması, İbnu'l-Arabî'nin olduğu kadar *Fusûsu'l-Hikem*'in de doğru bir yere yerleştirilmesinde hayatî öneme sahip! İbnu'l-Arabî döneminde tasavvuf, olgunluk dönemine ulaşmıştı. Bu dönemin ilk dönem tasavvufuyla ilişkisi ve genel özellikleri hakkında çeşitli vesilelerle görüşlerimi ortaya koymuştum. Bence bu dönemin doğru bir şekilde anlaşılması -ki henüz İbnu'l-Arabî'yle ortaya çıkan tasavvuf anlayışının ne tasavvuf tarihi bağlamında ne de İslam bilimlerinin bakış açılarıyla sağlıklı bir şekilde değerlendirildiğinden söz edemeyiz- İslam düşüncesi ve medeniyeti hakkındaki tasavvurlarımızın

doğru bir şekilde teşekkülü için çok önemli. İbnu'l-Arabî kendi dönemini ilimlerin olgunluk dönemi diye görür. Bu ifadelerini öncelikli olarak tasavvufun olgunluk dönemi diye niteleme eğilimindeyizdir ve bazı araştırmacılarla birlikte kişisel olarak ben de böyle bir niteleme yapageldim. Fakat İbnu'l-Arabî, olgunluk dönemi derken tasavvuftan söz etmez. Peygamberin ümmetine ulaştırdığı vahiy ekseninde oluşan bütün ilimlerden söz eder ve önce *Fütûhât*'ı ardından *Fusûsu'l-Hikem*'i böyle bir bağlama yerleştirir. Bu iki kitap, İslam irfânının -ki bu ifadeyi tasavvufa özgü anlamıyla sınırlamadan kullanıyorum- olgunluk ve kemal döneminin ürünleridir.

Kanaatimce *Fusûsu'l-Hikem*'in en önemli katkısı, Tanrı'dan hareketle insanı âlemin merkezine alan tavrında ortaya çıkar. Bu tavır, İslam düşüncesinde yeni bir şey değildir. Çünkü vahiy dinleri zaten Tanrı-insan ilişkisi üzerine kuruludur. Burada şunu belirtmek gerekir: İbnu'l-Arabî, İslam ümmetinin hiç farkında olmadığı yeni şeyleri getirdiğini hiçbir zaman düşünmemişti. İbnu'l-Arabî daha çok "tamamlama" ve "doğrultma" üzerinde durmuştur. Bu bakımdan *Fusûsu'l- Hikem*, İslam düşüncesinin insan merkezli yaklaşımlarına yeni boyutlar kazandırdığı gibi bütün olarak sistemde bunu daha vurgulu bir şekilde dile getirmiştir. Öncelikle Tanrı-insan veya daha genel olarak âlem ilişkisini vahdet-i vücûd diye isimlendirdiğimiz bir teori ekseninde ele almıştır. Bu sayede Tanrı ile insan ilişkisini daha güçlü bir zeminde ele alma imkânı bulmuştur. İnsanın merkezde ele alınması, Peygamber'in merkezde olması demektir. Bu bakımdan *Fusûsu'l-Hikem*, zorunlu olarak Peygamber'i konu alan bir kitaba dönüşür. *Fusûsu'l-Hikem*'in etkisi, özellikle altıncı asırdan sonra yazılmış kitaplarla karşılaştırılmasıyla anlaşılabilir. Bu eserden sonra yazılıp da bu kitap kadar etkin olabilmiş ikinci bir eserden söz etmek mümkün değildir. Yüzlerce şerh, risâle, sözlük vb. geniş bir literatür, *Fusûsu'l-Hikem* sayesinde ortaya çıkmıştır.

Özellikle Türk düşüncesine bakarsak, en önemli düşünürlerimiz bu gelenek içinde ortaya çıkmıştır. *Fusûsu'l-Hikem*'in yol açtığı tartışmalara gelirsek, bu ifadeyi önce olumlu bir içerikte ele almalıyız. *Fusûsu'l-Hikem* önce sûfilere marifetin boyutlarını yeniden hatırlatmıştır. Tasavvufta marifetin salt bir riyâzet yöntemi değil, aynı zamanda insan ve âlem üzerinde derin ve uzun düşünmeyle ilgili bir şey olduğunu hatırlattı. Sûfiler de varlık sorunlarıyla ilgilenmek zorundaydı. İbnu'l-Arabî onlara daha önce felsefeyle veya kelamla ilgili görülmüş konuların tasavvufu ne kadar ilgilendirdiğini gösterdi. Bir sufi; cevher, araz, nefs meseleleriyle ilgilenmek zorundaydı. Öte yandan kitap, birtakım "tartışmalara" da yol açmıştır. Bunların önemli bir kısmının tasavvuf içinde sınırlı kalmasının bir talihsizlik olduğunu ve kitaba bir haksızlık olduğunu düşünüyorum. Bu bakımdan bilinen en önemli tartışmanın, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd tartışması olduğu söylenebilir. Burada disiplinler arası sorunların *Fusûsu'l-Hikem*'in etkisini azalttığını düşünebiliriz ki, bu sorun günümüzde de devam etmektedir. Etkilerini günümüzde de gördüğümüz felsefe ve kelam muhitlerindeki bazı bağnazlık ve önyargıların İslam düşüncesinin bölünmüşlüğünde büyük veballeri vardır herhâlde. Eleştirilerin büyük kısmı *Fusûsu'l-Hikem* üzerindeki bazı provokatif değerlendirmelerden öteye geçememiş. Bu bağnazlıkları ve kısır yaklaşımları aşmamız ve kişisel ya da tarihsel önyargılardan arınmış olarak meselelere yeniden eğilmemiz lâzım.

Rüyanın *Fusûsu'l-Hikem* tasavvurunda belirleyici bir rol oynaması yani rüyada peygamber tarafından verilen kitap olması özelliği ister istemez sufi bilgi telakkisinin niteliğine ilişkin bir soruyu akla getiriyor. Sûfilerin bilgi edinmedeki yöntemleri nelerdir? Rüyanın bu süreçte yeri nedir?

Sûfiler, her zaman farklı bir bilgi yöntemine sahip olduklarını düşünmüşlerdir. Ancak, bu yöntemin farklılığının tam olarak

hangi noktalarda gerçekleştiği açık değildir. Şu husus kesindir: Sûfiler, "kalbi arındırmak" başlığı altında dile getirdikleri yöntemlerini hakikate ulaşmanın bir yöntemi saymışlardır. Burada "ilham" başlığı altında pek çok unsura yer verildiğine tanık olmaktayız ki, bunlardan biri de rüyalardır. Ancak rüya yoluyla bilgi almak veya başka tarzlarla bilgiye ulaşmanın tasavvufta tartışılmış kendine özgü anlamları vardır. Burada kısaca, şunu belirtmeliyiz ki genel olarak sûfiler, *Fusûsu'l-Hikem* rüyada Peygamberden alındığı için onu "hadîs" olarak görmezler. Burada rüya, velîlik-nebîlik ilişkileri bağlamında farklı bir anlama sahiptir. Meselenin ayrıntısına girmemiz mümkün değil. Ancak bir hususa değinmeyi gerekli görüyorum: Tasavvuf alanında yazılan her şeyi tasavvufî yöntemle elde edilmiş saymak ve bu nedenle de bu konuları anlamayı sufilere özgü bir ayrıcalık görmek, kanaatimce büyük bir yanılgı, yanılgı olduğu kadar da kitaplara yapılmış bir haksızlıktır. Maalesef günümüzde tasavvufî eserlere bazen tasavvuf tarafları bazen karşıtları tarafından böyle bir bakış açısıyla bakılmaktadır. Bence böyle yaklaşımlar -niyetlerden sarf-ı nazar edersek- en çok zihinsel tembelliğimize katkı sağlamaktadır. Kaynağı her ne olarak zikredilirse zikredilsin, İbnu'l-Arabî veya Konevî gibi sufilerin kitapları, zihnin bütün imkânları zorlanarak yazılmış kitaplardır. Bu kitapları ister yüceltmek ister başka bir niyetle salt ilham ürünü saymak veya rüya yoluyla elde edilmiş veya muhayyilenin ürünleri diye nitelemek, gerçekle bağdaşmaz. Böyle eserler, bir bakıma insan aklına ve muhayyilesine yapılmış övgülerdir! Konuşmamızın başında işaret ettiğim "İslam medeniyetine âidiyet" konusunu burada özenle hatırlamalıyız. İslam medeniyetinin genel bilgi görüşünde aklîlik konusu çok önemli bir yer tutar. Özellikle İbn Sînâ'ya özel bir yakınlık duyan Konevî ve takipçileri de, bilginin kaynağı yerine, bilginin aklîliği sorunu üzerinde durmuşlardır. Bu dönemdeki tasavvufun en önemli iddiası, tasavvufî meselelerin akıl tarafından anlaşılabilirliğidir. Bence tasavvufî eserler, farklı alanlarıyla İslam bilimlerinin

kavram ve düşünceleriyle birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanabilir. İbn Sînâ'nın nefs teorisini dışarıda bıraktığınızda, tasavvufun bilgi ve nefs görüşünü açıklamada sıkıntı çekersiniz. Ama İbn Sînâ'nın nefs teorisinin dile getirilmemiş pek çok yönünü sufilerden öğreniriz. İslam filozoflarının varlık hakkındaki genel görüşlerini veya kelamcıların cevher-araz ve mâdûmât teorilerini hatırlamadan vahdet-i vücûdu açıklayamazsınız. Aynı şey pek çok başka kavram ve düşünce için söylenebilir.

Tam olarak *Fusûsu'l-Hikem*'in içeriği nedir? Bu eser bir tür spritüel peygamberler tarihi olarak okunabilir mi? Neden her bir fass'da peygamberlerin isimleri bir hikmetle/hakîkatle birlikte anılmıştır?

Fusûsu'l-Hikem iki ayrı bakış açısıyla insandan veya Tanrı'dan söz eden bir kitaptır. Bu yönüyle kitabın ana konusu Tanrı'nın bilinmesi veya insanın bilinmesidir. Bunu "mârifetullâh" veya "mârifetu'n-nefs" (Allah'ı bilmek veya nefsi bilmek) olarak ifade edebiliriz. Ancak bu iki varlık, vahdet-i vucûd'un tekleştirici yorumunda birbirine ulaşır. Bu kez cümleyi şöyle kurmak gerekir: Allah'ı bilmek ve Allah'tan söz etmek, insandan söz etmek ve onu bilmek anlamına geldiği kadar; insanı bilmek ve insandan söz etmek de zorunlu olarak Allah'ı bilmek ve O'ndan söz etmektir. "Kendini bilen Rabbini bildi." bu demektir. Aynı zamanda bu cümle, *Fusûsu'l-Hikem*'in en önemli cümlesidir. Bütün konular bir şekilde bu cümleye ulaşır veya bu cümleden beslenir. Dikkat edilmesi gereken husus, bir cümlenin farklı yazılımlarını veya alt anlamlarını doğru kavrayabilmektir.

"Hangi sûrete girerse girsin hakikati (veya Hakk'ı) tanıyabilmek, âriflere özgü bir ayrıcalıktır." der İbnu'l-Arabî. Bunu yapabildiğimiz ölçüde, kitabın bütün ana fikirlerinin bu cümlede mündemiç olduğunu göreceğiz. Tanrı'yı bilmek, en yetkin mazharları olan peygamberlerin hakikatlerinde gerçekleşeceği için

örnekler peygamberler seçilmiştir. Esasta konu, insan hakikatinde Tanrı'nın tecellîsidir. Ya da insanın Tanrı aynasında kendini bulması ve bilmesidir.

Kitabın tarihle ilgili yönü peygamberlerden söz etmiş olmaktır. Kitaptaki tarihsellik yönünü fazla öne çıkartmamak gerekir. Zaman ve mekânı aşmak, İslam düşüncesinde metafizik, meselelerin genel karakteristiği sayılır. Bu yönüyle *Fusûsu'l-Hikem*'in tarih ile ilişkisini de böyle ele almak gerekir. Anlayabildiğim kadarıyla, burada iki şeyi dikkate almamız lâzım: Birincisi, peygamberlerin insan-ı kâmil sayılmasıdır. Bu durum, Tanrı'nın en yetkin mazharları olarak peygamberleri düşünmemiz anlamına gelir ve Tanrı bu mazharlar aracılığıyla bize kendini tanıtır. Öyleyse burada söz konusu olan Tanrı'nın çeşitli tecellîleridir. İkincisi, peygamberler aynı zamanda ümmetlerinin istidatlarını temsil ederler. Bunu ayna örneğiyle açıklarsak -ki bence tasavvufun bilgi ve varlık düşüncesini en iyi açıklayan örnek ayna ve bunun etrafında zikredilen benzetmelerdir- peygamber hakikatlerinin birer ayna olduğunu söyleyebiliriz. Bu aynada bir yandan Tanrı veya tecellîsi yansırken öte yandan ümmetin istidat ve yetenekleri de görülür. O zaman biz peygamber vasıtasıyla bir yandan Tanrı'yı bir yandan kendimizi tanırız. Her peygambere, kendi istidadımızı ve kendi ayn-ı sâbitemizi gösteren bir ayna olarak bakmamız lâzım! Yoksa kitap, tarihte yaşamış peygamberleri tanıtmayı hedeflemez. Bu bakımdan her insan bu kitapta anlatılan hususları sürekli olarak kendisiyle ve güçleriyle ilişkilendirmelidir. Söz gelişi Âdem'i ve meleklerin Âdem'e secde edişini tarihsel bir şahısla ilişkilendirmeden kendisiyle irtibatlandırabilmelidir. Her peygamberle birlikte bir hakikatin incelenmesi, a'yân-ı sâbite teorisinin bir sonucudur. Bu konuya kitapta genişçe yer vermeye çalıştık. Çünkü kitap -Eyyûb fassında belirtildiği gibi- her insanın yaşama gayesini teşkil eden ve hiçbir zaman tam olarak ulaşamayacağı "eşyanın hakikatlerini" konu edinir. Bir şeyin hakikati, sufilere göre -sûfiler

bu konunun kendilerine özgü bir tespit olduğunu söyler- o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki sûreti, yani ayn-ı sâbitesidir. Bir şeyi kemaliyle tanıyıp o şeyin "bilgisinden" veya "bilgisinde" Tanrı'yı bilmek, ayn-ı sâbitesiyle tanımak demektir. İnsanın âlemdeki gayesi, kendisine göre bilkuvve hâlindeki bu hakikati bilfiil hâle getirerek insan-ı kâmil hâline gelmektir. Ayn-ı sâbitenin tanınma yollarından birisi de bu süreçtir. Başka bir ifadeyle insan kemale ulaşarak kendi ayn-ı sâbitesini tanıyabilir. Bu süreçte, hayatımız ayn-ı sâbitemizin aynası hâline gelir. Peygamberlerin hayatları kendi ayn-ı sâbitelerinin aynasıdır. Bu kez peygamberlerin aynalarında onların hakikatlerini ve dolaylı olarak kendi hakikatlerimizi tanımış oluruz. Söz gelişi Nûh aynasında akıl gücümüzün Tanrı hakkındaki yargılarını ve bu yargının hakikati ne ölçüde temsil ettiğini görürüz. Nûh'un kavmi ise, akıl gücüyle dengelenmemiş hayâl gücümüzün hakikati nasıl sınırladığını gösterir. Âdem hakikatinde veya aynasında, Tanrı'nın bizi yaratmasının ve bizi yeryüzünde halîfe yapmasının anlamını görürüz. Bu sayede "toplayıcı varlık" olmanın anlamıyla bu kavramın Muhammed ümmeti ve peygamberiyle ilişkisini görürüz. Eyyûb fassında hakikate susamışlığımızla birlikte hakikatin paradoksal bir şekilde bize yakın ve uzak olduğunu görürüz. En nihayet Muhammed fassında insan olmanın anlamını ve varlığın parçadan bütünlük ve tümelliğe doğru nasıl terakki ettiğini görürüz. Bu bakımdan *Fusûsu'l-Hikem*, en iyi ifadeleri "mirâyâ" (aynalar) olan a'yân-ı sâbitenin kitabıdır. Başka bir ifadeyle *Fusûsu'l-Hikem*, a'yân-ı sâbitenin -yani eşyanın hakîkatlerinin- farklı bakış açılarıyla yorumlanmasından ibarettir. Bu yönüyle İbnu'l-Arabî tasavvufunun en önemli kavramının a'yân-ı sâbite olduğunu ve bütün tartışmaların bu kavram etrafında gerçekleştiğini hatırlamalıyız.

Sıkça tartışılan konulardan birisi de *Fusûs* tarzı eserlerin okunması ve dillendirilen görüşlerin yaygınlaştırılması... Bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bu düşüncelerin haklı bir tarafı olabilir. Hatta bir yönüyle tasavvuftan kaynağı da bulunabilir. Genel anlamda "hikmeti ehil olmayanlara ulaştırmanın hikmeti zâyî edeceği" İslam bilginlerinin sürekli tekrarladığı bir husustur. Ancak sorun, bu işi kimin yapacağıdır. Kim ehildir, kim değildir, bunu nereden bileceğiz ya da bunu kim tespit edecek? Mesele kısmen, sufilerin geleneksel "seçkin"-"avam" sınıflamasıyla ilgili. Bu sınıflamanın geçmişte ve günümüzde anlamı ise başka bir sorun. Bu tasnifin yanlış bir yorumu, bir şekilde tasavvufla ilgili olmanın seçkin sınıfında yer almak anlamına gelebilmesidir. Hâlbuki tasavvuf ahlakı, insana başkalarını "avam" içinde görmeyi öğretmez. Günümüzde bu sınıflamada kimin "seçkin" kimin "avam" içinde yer alacağını bilemeyiz. Meseleye İbnu'l-Arabî açısından bakarsak, İbnu'l-Arabî'nin, düşüncelerini yaygınlaştırma arzusunda olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, "yüceltme" ile "yok etme" ve "uzaklaştırma" arasındaki dengeyi itinayla gözetmeliyiz. İbnu'l-Arabî'nin tenzihin ve yüceltmenin nasıl bir sınırlama ve daraltma olduğu tespitini sürekli aklımızda tutmalıyız.

Son olarak, yapmış olduğunuz şerhte takip ettiğiniz metod nedir? Bu şerhin İbnu'l-Arabî okurlarına sağlayacağı imkânlar nelerdir? Katkıdan söz ederken önce tercümeyle başlamak lâzım!

Fusûsu'l-Hikem, ilk kez Abdullah Bosnavî tarafından Türkçeye çevrilmiş (Bosnavî'nin bu önemli tercüme ve şerhi, değerli dostum Mustafa Hilmi Baş tarafından yayıma hazırlanmaktadır). Daha sonra Avni Bey şerhini yaparken kitabı da tercüme etmiş. (Bu kitap hocam Mustafa Tahralı Bey ve merhum hocam Selçuk Eraydın Bey tarafından hazırlanarak yayımlanmıştır.) Son olarak Nuri Gençosman tarafından tercüme edilmiş.

Çeviride ortalama bir okurun anlayabileceği bir dil kullanmaya özen gösterdik. Bu noktada, değerli dostum Ergun Kocabıyık'ın başta şiirlerin manzum bir üslupta ifade edilmesinde olmak üzere

katkılarını zikretmeliyim. Çeviri, *Fusûsu'l-Hikem*'in metnine ulaşmada okura önemli bir imkân sağlayacaktır. *Fusûsu'l-Hikem* metni, yaygın kanaatin aksine, anlaşılması kolay bir metindir. Doğru ve anlaşılır bir çeviri, okurun işini önemli ölçüde çözer. İbnu'l-Arabî okuruna öncelikle metni okuyup metinle aralarında bir ilişki kurmaya çalışmalarını öneririm. Herkes *Fusûsu'l-Hikem*'de kendine yakın unsurlar, düşünceler bulacaktır.

Şerhe gelirsek, çalışmamız klasik anlamıyla bir şerh sayılmaz. *Fusûsu'l-Hikem* şerhçiliği, bizim altı yedi asırlık düşünce tarihimizin en önemli geleneklerinden birisini temsil eder. Ancak bu gelenek hakkında kayda değer hiçbir akademik araştırma yapılmadığı için şârihlerin tek tek bu geleneğe hangi katkıları sağladığını değerlendiremiyoruz. İncelediğim şerhlerden edindiğim kanaate göre, *Fusûsu'l-Hikem* şârihleri mütevazı ölçülerle metne yaklaşmış. Aynı şeyi Konevî'nin eserleri üzerinde yapılmış şerhler hakkında söyleyebiliriz. Bu bakımdan *Fusûsu'l-Hikem* şerhçiliğini bilim ve düşünce tarihinden bildiğimiz "şârihler dönemleri" ile karşılaştırırsak önemli güçlükler çekebiliriz. Şârihler, İbnu'l-Arabî'yi ve bir ölçüde de Konevî'yi hiçbir şekilde aşılamayacak düşünürler olarak görmüştür. Şerhlerin en önemli sorunu, metin ve cümle açıklamayla sınırlı kalmaktır. Kitabın bütünü hakkında nasıl bir fikre sahip olduklarını anlamak güç. Sorun kısmen, mukaddimelerde ve müstakil risâlelerde ele alınmış. Fakat onlar da yeterli değil. Bu yönüyle şerh dönemini hatta İbnu'l-Arabî sonrası tasavvufu -Batı felsefe tarihinde Platon hakkında söylenmiş bir ifadeyi ödünç alarak söylersek- *Fusûsu'l-Hikem*'e düşülmüş notlardan ibaret görebiliriz.

Bu durum, çalışmamızda beni şerhlerden daha çok İbnu'l-Arabî'nin kendi eserlerine ve Konevî'ye başvurmaya yönlendirdi. *Fusûsu'l-Hikem*'in en önemli şârihinin İbnu'l-Arabî'nin kendisi olduğunu söylemek mâlûmu îlâm kabilinden sayılabilir.

Fusûsu'l-Hikem'in en önemli şerhinin *Fütûhât* olduğu mâlumdur. Bir insanı kendi şârihi olarak görmezsek, bu kez en önemli şârihin Konevî olduğunu söyleyebiliriz. Burada Konevî'nin *Fusûsu'l-Hikem* üzerindeki çalışmasını dikkate alarak konuşmuyorum. *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)* bence *Fusûsu'l-Hikem*'e bir giriştir. Aynı şeyi Konevî'nin diğer kitapları için de söyleyebiliriz. Bu bakımdan benim çalışmam ağırlıklı olarak Konevî'nin eserlerinden ve *Fütûhât*'tan öğrendiklerimden hareketle *Fusûsu'l-Hikem*'e bakışa dayanıyor.

Bu yönüyle, açıklamalar iki kısımdan oluşmakta: Birinci kısımda, dipnotlarda eklemeler yaptık. Bunlar daha çok metnin anlaşılmasına katkı sağlayacak unsurlardan oluşuyor. Kitapta bu açıklamalar fass sonlarında verildi. Bu açıklamaların metnin bazı güçlüklerini aşmaya yardımcı olacağı kanaatindeyim. Özellikle önceki fasslarda açıklamalara daha geniş yer verdik. Bunun nedeni, sonraki açıklamalarda zorunlu olarak sıkça tekrara düşmemizdi. Bununla birlikte belki sonraki baskılarda yeni açıklamalar ilâve edilebilir. Ayrıca metin içerisinde parantezlerle de birtakım açıklamalar yaptık. Bunların da metni anlamaya yardımcı olacağı kanaatindeyim. İkinci bölüm ise, müstakil olarak şerh bölümünden oluşmakta. Şerh, giriş bölümüyle başlayarak müstakil olarak her fassla ilgili açıklamalardan oluşmaktadır. Ben *Fusûsu'l-Hikem*'e Konevî'den ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'den öğrendiklerimle bakmaya çalıştım. Kitap hakkında, çeşitli vesilelerle değindiğim bir bakış açısına sahibim. Bu kitabın tahlil edilebilir makûl bir kitap olduğu kanaatindeyim. Her fassın dayandığı temel cümleleri ve ana fikirleri yakalayarak metnin bu cümlelerin etrafında nasıl örüldüğünü ortaya koymaya çalıştım. Her şerh belirli öncelikleri esas alacağı için, kitabın bazı konuları göz ardı edildi. Farklı bakış açılarıyla yazılmış şerhlerin sayısı arttıkça, buna ilave olarak İslam Medeniyetinin farklı alanlarındaki teorik birikim ortaya çıktıkça *Fusûs* daha doğru bir şekilde anlaşılacaktır.

(Röportaj: Ercan Alkan, Keşkül Dergisi, Sayı 10, 2006)

"Muhyiddîn-i Arabî Hazretleri Dönemin Şartlarına Göre İslama Muhatap Anlayışı Örgüleştirmiştir"

Muhyiddîn-i Arabî Hazretlerinin *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* eserleri zaten bizimdi ve bu eserlere harf inkılâbıyla yabancılaştırıldık. Şimdi tekrardan tercümelerle hemhâl olmaya gayret ediyoruz. Sizin görüşünüz nedir bu konu hakkında?

Asıl sorun bence harf inkılâbında değil, asıl sorunumuz bizim hayat tarzımızı, felsefemizi değiştirmiş olmamızdır. Harf inkılâbı bu sorunun ufak bir parçasıdır. Asıl sorun varlık kanaatinin değişmesi; yani sanayileşmeden önceki düşünce ve hâdiseler ya bir gelenek hâline geldi, ya da mitolojileştirildi ve doğrunun, değerlerin bu modern çağda olduğu savunuldu. Müslümanlar bunun karşısında bir düşünce geliştirse bile, bu düşünce sadece savunma plânında kaldı, bu daha çok yeni bir şey sunmak değil de, modernizmin karşısında durmak şeklinde oldu. En önemli mesele varlık algısının değişmesi oldu. İkinci önemli mesele olarak da dil değişmesi meselesini alabiliriz; eski kelimelere sansür uygulandı, yeni saçma sapan kelimeler üretilmeye çalışıldı falan.. Üçüncü önemli mesele de varlık kanaatinin değişmesiyle tarih yorumumuzun, felsefe ve tefekkür dünyamızın ve yorumumuzun

değişmesi oldu. Bunların içinde harf inkılâbı oldukça küçük bir yer kaplar. Bizim camiamızda dil inkılâbı oldukça önemli bir yer tutuyor ve asıl önemli meselenin zihniyet değişikliği olduğunu anlamıyorlar. 1950-1960'lı yıllarda da bu böyleydi, bugün de böyle; meselâ Osmanlıca mevzuunda olduğu gibi. Eski harflerle yazmak aslî meselemiz değildir, elbette ki aramızdan bir grubun bunu da savunması gerekiyor ve bu da olmalı, ancak bu talî bir meseledir.

Bu zihniyet değişimi de Fransız İhtilâli ile başlayan zihniyet değişimi dalgasının Türkiye'deki karşılığı değil mi?

Bu değişimi ideolojik olarak da algılamamak gerekiyor, değişen komple bir dünya. Avrupa değişti, İslam coğrafyası değişti, Amerika keşfedildi vesâire... Meselâ İbrahim Müteferrika bizim insanımıza eleştirel anlamda şunu söylüyor; "Kristof Kolomb keşfettiği yerlerle Freng ülkelerine toprak üstüne toprak katıyor, hâlbuki bizim Karadeniz'i çizebilecek ehliyette bir coğrafyacımız dahî yok." Buradan bakınca sorunumuzun çok daha derin ve köklü olduğunu görürüz ve İslamî camiada ne yazık ki bununla yüzleşilemiyor, olayı sadece tanzimattan ibaret sanıyorlar...

Aslında Üstad Necib Fazıl da bundan bahsediyor; Kanunî Dönemi'nden beridir bir muhasebe yapamadığımızı, mütefekkir yetiştiremediğimizi söylüyor, tarih muhasebesinde...

Tabiî ki bu böyle, İslam milletinin çok daha derin sorunları var ve herkes bunu kendi zaviyesinden görerek farklı şekillerde yorumlayabilir. Necib Fazıl'ın da bunları söylerken kaynaklara dayanarak söylediği kanaatinde değilim ama bu bir sezgi olarak söylenmiş olsa bile, doğrudur dedikleri.

Kaynak konusu 1980'li yıllara kadar çok sorunluydu ve devlet arşivleri olsun, diğer önemli arşivler olsun, hiçbirine ulaşılamıyordu...

Bu, devletin elindeki arşivlerden çok, kütüphanelerdeki önemli eserlerin gerektiği şekilde incelenememesinden kaynaklanıyor. O nedenle gerek dinî anlamda, gerekse tarih ve düşüncemiz anlamında düzgün bir yol kat edilemedi. Bu sadece Türkiye'de olan bir sorun da değil, bütün İslam dünyasında olan bir sorun ve bu yüzden de İslam coğrafyasının sorunları tam olarak tespit edilemedi ve hep dar bir alana sıkıştırılarak meseleler ele alınmaya çalışıldı ve bu da bir katkı sağlayamadı bize ve toplumumuza. Bence günümüzde yaşadığımız krizlerin kökeninde bu var; olaylara dar perspektiften bakıyoruz.

Peki, Muhyiddin-i Arabî Hazretleri kimdir?

Şimdi İslam Düşüncesinde şu vardır; felsefe ve tefekkür vahiy ile nasıl örtüşecek ve vahyin lehine nasıl bir düşünce sistemi kurulabilecek?. Bu yönde cehd gösteren birisidir İbnu'l-Arabî ve İslam ile ilgili her alanda geniş çaplı bir mütefekkirdir. Geçmişe bakıldığında İbnu'l-Arabî'yi yalnız görmeyiz, meselâ İmam-ı Gazâlî de bu tarz bir mütefekkirdir ve felsefe ile din, akıl ile vahiy meselesini, vahyin ya da dinin lehine nasıl çözebiliriz ve Peygamber Efendimiz rehberliğinde nasıl bir düşünce sistemi ortaya konulabilir, bunun için uğraşmışlardır.

Yani burada İslam'a muhatap anlayışın örgüleştirilmesi işi üzerinde olduklarını söyleyebilir miyiz?

Aynen, amaç tam da İslam'a uygun bir düşünce formudur zaten ve tartıştığı kişiler, karşılaştığı kişiler değiştikçe bu tefekkür yeni formlar kazanıyor ve gelişiyor. Bence, İbnu'l-Arabî bu mütefekkirlerin sonuncusudur, ondan sonra gelenler olsa dahî, hiçbirisi İbnu'l-Arabî çapında olamadı. Bunu bir eleştiri olarak da söyleyebilirim. Bu durum Avrupa için de geçerlidir, meselâ Platon'dan sonra yapılan tüm fikrî muhasebeler, Platon'un görüşlerinin altına düşülen notlardan ibarettir. Yani büyük düşünürler çok da kolay yetişmemekte, hatta düşünceleri asırlar boyunca

insanları etkileyebilmektedir ve bu bağlamda İbnu'l-Arabî bu çaptaki son mütefekkirdir. Hatta çoğu yazımda da belirttiğim üzere, İbnu'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den ve onların talebelerinden sonra orijinal bir mütefekkir çıkmamıştır.

İmam Rabbânî Hazretleri'nden bahsetmemek olmaz o zaman...

Tabiî ki İmam Rabbânî de büyük mütefekkirlerimizdendir; fakat İmam Rabbânî'de daha ziyade Müslümanlar arasındaki irtibatın kuvvetlendirilmesini sağlama cehdi vardır ve bunu yaparak Müslümanları Hint geleneklerinden ayırma cehdi göstermiştir. Dolayısıyla İmam Rabbânî her ne kadar büyük bir mütefekkir olsa da, İbnu'l-Arabî ile kıyaslanamaz çünkü İmam Rabbânî daha yerel tarzda bir mütefekkirdir. İbnu'l-Arabî ise evrensel çapta bir İslam tefekkürünün temsilcisidir.

İmam-ı Rabbânî Hazretleri Muhyiddin-i Arabî Hazretleri için diyor ki, Şeyh-i Ekber'dir... İmam-ı Rabbânî Hazretleri'nin, vahdet-i vucûd'un çözümü olarak getirdiği ve anlayışlardaki sıkıntıya çözüm olan vahdet-i şuhûd hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?

Vahdet-i şuhûd, vahdet-i vucûd'a bir çözüm değildir. Bizim ilâhiyat uzmanlığımız yeteri kadar gelişmediği için, bu meseleler anlaşılamamıştır tabiî ki. Modern kavramlarla anlatırsak, vahdet-i vucûd bir teoridir, vahdet-i şuhûd ise bir teorinin bozulması üzerine kuruludur. Vahdet-i vucûd çok önemli bir sistemdir ve Allah-insan ilişkisi, Allah-doğa ilişkisi, insan-insan ilişkisi, iyilik-kötülük, ahlak ve bunun gibi kavramların hepsini içerir; ve İslam tefekküründe ortaya çıkmış en büyük düşünce sistemidir vahdet-i vucûd. Vahdet-i şuhûd ise, tasavvufun kelam ve fıkıh ilimlerinden bağımsızlığını reddeder. Zaten bakıldığında da İmam Rabbânî'nin geleneğinden gelen Nakşibendîlik ve özellikle Hâlidiye kolu, medrese tipi bir tasavvuf anlayışını sürdürdüler. Okullarında,

tekke ve dergâhlarında kelam ve fıkıh kitapları okuttular, tefsir kitapları yazdılar vesâire... Dolayısıyla tasavvufu fıkıh ve kelamdan farklı ve bağımsız olarak görmediler. Bu durum Hindistan'ın o dönemki şartları için meşrûdur; fakat İslam'ın evrenselliği açısından yeterli değildir.

Günümüzde de İmam Rabbânî ile İbnu'l-Arabî'yi kıyaslayan ve karşıt olarak gösterenler var ve bu geçmişte daha şiddetli olmuştu...

Evet, şimdi de İmam-ı Rabbânî Hazretleri'nin Muhyiddîn-i Arabî Hazretleri hakkında söylemediklerini, söyledi diye aktaran kişiler de var ortalıkta...

Aynen bu tür görüşler var ama bir de İmam Rabbânî üzerinden İbnu'l-Arabî'yi frenlemek isteyen, terbiye etmek isteyen gruplar var, bu doğru bir şey değil.

Yeri gelmişken soralım hemen.. Metafizik bugün yerine bir türlü konulamamış bir kavram, bu konuda neler söylemek istersiniz?

2000 yıldır, 3000 yıldır insanlarca tartışılan en önemli konudur metafizik ve başından beridir problem çözüme kavuşturulmamıştır. İslam geleneğinde iki mânâ kazandı. Birincisi, İslam filozofları elinde bir mânâ kazandı ve orada metafizik en üst bilim olarak görüldü. İkincisi ise İbnu'l-Arabî, Sadreddin Konevî'nin temsil ettiği muhakkik sufiler elinde mânâ kazandı. Tabi İbnu'l-Arabî buna bütün sûfiyyeyi de kattı; Bâyezid-i Bistâmî gibi, Cüneyd-i Bağdadî gibi kişileri de kattı. İbnu'l-Arabî dedi ki: "Allah ile olan ilişkimizi mârifet ekseninde ele alacak mıyız, almayacak mıyız? Alacağız." dedi. Allah ile insanın ilişkisi mârifet eksenli oluyor, yâni bu sefer insanın gâyesi mârifetullâh oluyor, yani Allah'ı tanımak oluyor. Bu da fıkıh ve kelamın yorumundan daha ileri bir yorumdur. "Allah'a kulluk etmek"in daha geniş anlamlı bir yorumu ortaya çıkıyor; Allah'ı tanımak, Allah'a yakınlaşmak vesaire...

Bu bakımdan metafiziğin yönünü değiştiriyorlar, yani metafiziğin yönü Allah'ı tanımak üzere oluyor. Bu bakımdan İbnu'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yi de vahyin ve de Peygamber'in rehberliğinde metafizik yorumu yapan kişiler olarak görebiliriz.

Peki neden *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi çevirme işine girdiniz? 18 ciltlik ciddi bir iş.. Neden bu çileye tâlib oldunuz? Ayrıca her ne olursa olsun, bu eseri tercüme ederek istifâde edilmesi için hazırladığınız için de teşekkür ederiz...

Tasavvuftaki meseleler hakkında bir sürü eser mevcut ama bunlar hep parça parça vaziyette. Ancak *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de hemen hemen tüm konular mevcuttur. Şimdi, biz tasavvuf ve geleneğimizle bir bağ kurmak istersek, ortada mihenk bir eser olmalıdır ve bu konudaki en iyi eser de bize göre *Fütûhât-ı Mekkiyye*'dir. Ben *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi bu yüzden çevirdim. İkincisi de, Türkiye'de İslamî düşüncede bir boşluk var. İslam'ı savunan çok, İslam ile ilgilenmek isteyen fazla ama bu insanlar ne bu konularla ilgilenebilecek bilgi düzeyindeler, ne de ortada başvurulacak kaynak var. Kaynak sayısı gerçekten de az, ne yazık ki. Avrupa bu olayı çözdü, meselâ klasik metinleri kendi anadillerine defalarca tercüme ederek, en iyi sonuca ulaştılar. Aristo-Platon'u defalarca tercüme ettiler. Bizim de bu sorunu çözmemiz gerekiyor, meselâ lisede okuyan bir adam, ya da İstanbul Üniversitesinde okuyan herhangi birisinin Arapçayı bilmeden İbnu'l-Arabî ile irtibat kurabilmesi lâzım. Bizim asıl meselemiz budur, yani ben modern Müslüman aydını için bu kitabı tercüme ettim. Zaten geçmişte de böyle yaptı atalarımız, Grek eserlerini tercüme ettiler ve hemen sonra bizde özgün gelişmiş eserler ortaya çıktı.

***Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'in İslam tefekkürüne katkıları hakkında neler söylemek istersiniz?**

Aslında *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'i bir düşünmek lazım; yani biri mufassal diğeri mücmel gibi. Metafizik düşünce

genellikle tümevarıma dayalıdır. Yani kendimiz, ya da tabiat üzerinden konuşarak Allah'a gideriz. *Fusûsu'l-Hikem* ise, öznenin Allah olması üzerine kuruludur; yani bu "lâ fâile illallâh" demektir. Yani ilk kez özne olarak Allah'ı görüyoruz. İbnu'l-Arabî, "Allah bu âlemi niçin var etti ve bu âlem Allah için ne ifâde eder?" sorusunu *Fusûsu'l-Hikem*'de tartışıyor ve bu soruyu Allah hakkında bilgisinden kuşku duyamayacağımız Peygamberler üzerinden tahlil ediyor.

Önce buluyor, sonra arıyor yâni. İslam zaten önce bulmanın sonra aramanın rejimi değil mi?

Yani Allah hakkındaki düşüncemiz nasıl ortaya çıktı, bunu Peygamberler üzerinden irdeler. Şimdi *Fusûsu'l-Hikem* bu bakımdan da aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm yorumculuğu demek. Bazı kişiler de bir tarih metni gibi yaklaşıyor *Fusûs*'a ama bu yanlıştır, metatarihtir ve Kur'ân yorumudur. *Fütûhât-ı Mekkiyye* de, oradaki temel yorumların bir tafsilatıdır, daha cüz'î konulara, daha tikel meselelere taşınmasıdır. Temel mesele nedir: Allah-âlem veya Allah-insan irtibatını nasıl anlayacağız? Bence İslam mirası içerisinde en güçlü iki eser bu kitaplardır ve bizlere de en önemli katkıları budur.

Diğer bir eseri *Tedbîrât-ı İlâhiyye*... Sizce *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin Osmanlı Devleti'nin dünya görüşüne ne gibi bir katkısı olmuştur?

Ben bu eserin, hatta İbnu'l-Arabî ve takipçilerinin Osmanlı halkını ve hatta siyasîlerinin görüşlerini önemli ölçüde etkilediği kanaatindeyim; ama bunun siyasî teorisi olarak nasıl etkilediği hakkında pek bir fikrim yok. Açıkçası kimsenin de fikri yoktur bu konuda ve ciddi araştırmalar, çalışmalar yapılması da gerekmektedir. Bu çalışmaları da ilâhiyatçılardan çok, sosyal ve siyasî bilimciler yapmalıdır. Bu konu siyasî tarih ve metafiziğin ilişkisi olduğu için net bir şey söyleyemem ve bu konularda en

az 400- 500 tane ciddi tez hazırlanması da lâzım ki, bir zemin oluşabilsin bence.

Peki, tefekkür konusundan bakarsak nedense İslamî kesimin düşünmediği söyleniyor, sanki Avrupa muasır medeniyet düzeyinde de, bizde düşünme yasaklanmış ve geri kalmışız gibi bir algı var. Hâlbuki tefekkür, nâfile ibadetlerden üstün görülüyor bizde. Bu konuda ne söylemek istersiniz?

Ortada ciddi bir sorun var. İslam dininin tefekkürü önceleDiği doğru ama Müslümanların çoğunun bu istikamette gitmediğini de görmek lâzım. Meselâ tabiatı araştırmak istesek, yâni tefekkürün bir işlevi de ferdi, cemiyeti tanımaksa, bizim bu konuda pek hevesli olmadığımızı söylemek lâzım, bu konuda gerçekçi olmalıyız. Yakın tarihimizde tefekkür sorununa eğilen iki büyük düşünürümüz var bence, biri Mehmed Âkif, diğeri ise Muhammed İkbâl. İslamî tefekkürün sorunu nereden kaynaklanıyor, tembellik nereden geliyor, geleneklerin dinin önüne geçmesi vesaire gibi konuları bence çok iyi işlediler. Bu belki şâirin ifâde kuvvetiyle de alâkalı olabilir. Tabiî ki günümüzde bundan daha da ileri bir seviyede olmamız lâzım. İkbâl'in çok güzel bir benzetmesi var; "Kur'ân karşısında Müslümanların durumu, Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfettiği zaman yerlilerin Amerika karşısındaki durumu gibidir. Yani hiçbir heyecan yok. Hâlbuki bir kuş ötse Kristof heyecanlanır, acaba ne var orada diye." Bence bizim kendimizle, insanlarla, tabiatla, evrenle ve Kur'ân ile ilişki düzeyimiz Amerika'yı keşfeden Kristof gibi olmalı; yani merak ve tecessüs üzerine kurulmalıdır. Bence bu konuda kendimizi savunmaktan ziyade bir çözüm sunmamız gerekiyor.

Peki, nedir o çözüm? Bugün artık değişimin kendisini dayattığı bir zaman diliminden geçiyoruz ama bu değişimi gerçekleştirecek şartları değerlendirebilecek durumda değiliz.

Bizim ortaya ciddi bir paradigma koymamız lazım. Bizde dinî ilimlerle, modern ilimler farklı kabul ediliyor ve dinî ilimleri kısıtlayarak, modern ilimlerden üstün tutuyoruz. Hâlbuki ikisi de önemli ve ikisini de önemli tutmalıyız. Yani camide benim yaptığımla, laboratuvarda bilim adamının yaptığı aynı şey olmalı. Ayrı olunca da camide ve laboratuvarda insan farklı kafalarla işini yapıyor ve bu da olumsuz bir şey. Bizim geçmişten gelen bir düşünce yapımız vardır; dinî ilimler ve modern ilimler farklıdır diye ve bu da modern bir lâiklik düşüncesidir bence. Hâlbuki bizim, yaptığımız her şeyin Allah'ın bir âyeti olduğunun farkına varmamız gerekiyor. Toplumlarda süreçlerin inşa edilmesi öyle kolay bir süreç değildir. Bu sancılar sadece İslam dünyasında değil, diğer toplumlarda da var aslında. Bizim dışarıdan aldığımız uygulamaları değerlendirmemiz bence doğru değil, bilakis bizim ortaya ciddi bir paradigma, dünya görüşü koymamız lâzım.

Zaman ayırdığınız için teşekkür ederiz.

Ben teşekkür ederim.

(Söyleşi: Ömer Emre Akcebe - Faruk Hanedar, Aylık Dergisi, 127. Sayı, Nisan 2015)

Nazarî Tasavvufun Kurucusu Konevî'dir

Sadreddin Konevî'nin eserlerini Türkçeye kazandırdınız ve hakkında bilimsel bir çalışma yaptınız. Konevî'nin görüşlerine temas etmeden önce, öncelikle Sadreddin Konevî'nin kim olduğuyla başlayalım.

Sadreddin Konevî (Ebû'l-Meâlî Muhamed b. İshâk) Malatya'da doğmuş (doğum tarihi yaklaşık 1207), 1274'te Konya'da vefat etmiş, özelde tasavvuf genelde İslam düşünce tarihinde "dönüm noktası" diye nitelenebilecek bir mutasavvıftır. Varlıklı bir ailenin çocuğudur. Babası Mecdüddin İshâk, bir mutasavvıf ve âlim olmasının yanı sıra Selçukluların idâri işlerinde görev almış üst düzey bir bürokrattı. Konevî, devrinin önemli hocalarından dersler almış, bir yandan dinî ilimlerde, öte yandan felsefî ilimlerde iyi bir öğrenim görmüştür. Bunun yanı sıra Konya, Şam, Halep, Mısır gibi devrin kültür ve bilim merkezlerinde bulunmuş, İslam dünyasındaki bilim ve tasavvuf hareketlerini yakından tanıma fırsatı elde etmiştir.

Konevî'yi daha iyi anlayabilmek için devrinin sufileriyle özellikle İbnu'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sufilerle ilişkisi hakkında ne söylenebilir?

Konevî'nin hayatında en önemli isim İbnu'l-Arabî'dir. Konevî İbnu'l-Arabî ilişkisine çeşitli açılardan bakılabilir. Öncelikle, bu ilişkinin Konevî'nin babası Mecdüddin İshâk ile başlamış bir dostluğa dayandığını belirtmeliyiz. Kaynaklar İbnu'l-Arabî ile Mecdüddin arasında iyi bir dostluk bulunduğundan söz etmektedirler.

Konevî, eserlerinde İbnu'l-Arabî'ye atıflar yapar, görüşlerini aktarır ve çeşitli vesilelerle İbnu'l-Arabî ile ilişkisinden söz eder. Ancak Konevî'nin başka ifadeleri İbnu'l-Arabî ile ilişkisinin sadece "şeyh-talebe" ilişkisiyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Konevî, İbnu'l-Arabî'nin bilgi kaynağına ortak olduğundan söz eder, onun gerçek vârisinin, takipçisinin ve kendisinden sonraki otoritenin kendisi olduğunu açıkça belirtir. Bir yandan da kendisinden sonra tasavvufta ve hakikat ilimlerinde bir gerilemenin olacağından söz eder. Böylece İbnu'l-Arabî ve kendisini tasavvufun zirvesi olarak niteler. Aslında İbnu'l-Arabî'nin şeyh-i ekber (en büyük şeyh), Konevî'nin şeyh-i kebîr (büyük şeyh) diye nitelenmesi bu ilişkiyi yansıtmaktadır.

Konevî'nin yakın ilişki içinde olduğu bir isim de Mevlânâ Celaleddin'dir. Mevlânâ-Konevî ilişkilerinin kaynağı genellikle Mevlevî kaynaklardır ve rivayetleri genel anlamda değerlendirdiğimizde Mevlevîlerin gözüyle ilginç bir Konevî portresi ortaya çıkmaktadır. Bu portre bir anlamda tasavvuf kitaplarında "zâhir âlim" tipi diye nitelenebilecek bir görünüm arz eder. Mevlânâ ise gerçek ârif veya sufiyi temsil etmektedir. Nitekim Konevî genellikle Molla Sadreddin diye anılmaktadır.

Sadreddin Konevî'nin tasavvuf veya daha genel anlamda İslam düşünce tarihindeki önemi nedir?

Konevî'nin eserlerine baktığımızda öncelikle eserlerdeki sistematik yapı ilk göze çarpan şeydir. Bunun nedeni bir anlamda, Konevî'nin bütün eserlerinde hedeflediği ve ortaya koymaya çalış-

tığı bir anafikir etrafında bütün kitaplarının örülmüş olmasıdır. Bu anafikir aynı zamanda Sadreddin Konevî'ye düşünce tarihimizde çok ayrıcalıklı bir konum kazandıran şeydir, bunu şöyle açıklamak mümkündür: Sadreddin Konevî, özü kalbi arındırmak, tezkiye, tasfiye etmek ve böylece gerçeğe ulaşmak olan tasavvufu ihsâu'l-ulûm kitaplarında tanımlandığı şekliyle; meselesi, mebâdisi, mevzusu olan bir ilim olarak temellendirme ve tesis etmeye çalışır. Konevî'nin tavrını anlayabilmek için bazı sorulardan hareket edebiliriz: Bir sufinin sübjektif bir zeminde gerçekleşen sülûkunu herhangi bir şekilde değerlendirmemiz mümkün müdür? Veya sülûk niyeti, takip edeceği yol ve yöntem, karşılaşacağı haller, ulaşacağı makamlar, nihayette varacağı hakikat ve bu hakikate dair elde edeceği bilgiler, ilhamlar, müşâhedeler, mükâşefeler vs. sufiden bağımsız olarak ele alınabilir mi? Acaba bir sufinin kalbine gelen bilgi hakkında doğru veya yanlış hükmü vermek mümkün müdür? Yoksa, sâlikin elde ettiği bilgiler aklın herhangi bir şekilde değerlendirmesine açık olmayan tamamen kişisel ve kendi tecrübesine bağlı bilgiler midir?

Konevî temelde bu sorundan hareket etmektedir ve öncelikle tasavvufî yöntem diyebileceğimiz bir yöntemle bilginin nasıl gerçekleştiğini açıklamak, öte yandan tasavvufun her alanında geçerli olabilecek bir mîyar ve mîzan tespit ederek sübjektif bilgiyi değerlendiren bir üst ilim arayışına girer. Bu bağlamda Konevî'nin tavrı bir anlamda felsefî ilimlerde metafiziğin işleviyle örtüşür: Metafizik bir yandan kendi ilke ve esaslarını ortaya koyduğu gibi, öte yandan diğer ilimlerle ilişkisinde onların ilkelerini ve yöntemlerini de tashih etmek görevine sahiptir. Aynı şekilde Sadreddin Konevî'nin ilm-i ilâhî -ki metafiziğin veya "mâ-ba'de't-tabîa"nın bir adıdır- dediği şey de tasavvufun her alanında geçerli üst ilke ve esasları tespit eder.

Burada şöyle bir soruyla araya girmek istiyorum: Hedeflerinizden anlaşıldığı kadarıyla Konevî bütünüyle tasavvuf

için geçerli bir mîyar veya mîzan arayışındaydı. Bu anlamda Konevî'yi sadece tasavvufla ilgili bir düşünür olarak mı göreceğiz?

Kesinlikle hayır, en azından Konevî açısından mesele sadece tasavvufla sınırlı değildir. O sadece sâliklerin karşılaştıkları meseleler karşısında bir kılavuz ilim hazırlamak veya sadece tasavvufa özgü konulardan söz etmek niyetinde değildir. Zaten ilm-i ilâhî veya metafizik kavramı böyle sınırlı bir amaca uymadığı gibi, Konevî de böyle bir gayreti kendisi için mütevazı bir değerlendirme olarak görürdü. Metafizik ulum-ı hakiki denen ve zaman ve koşullara göre değişmeyen ilim olduğuna göre, sufiler için veya felsefeciler için veya kelamcılar için ayrı ayrı metafiziklerden söz etmek daha işin başında çelişmek olur. Konevî de metafiziği böyle görmektedir ve kendisine kadar gelen süreci de dikkate alarak bir anlamda gerçek metafiziğin mâhiyetini ve anlamını ortaya koymaya çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle Konevî'nin yaptığı iş, akıl ve filozoflara yönelik eleştirisini de dikkate aldığımızda, kendisine kadar gelen metafiziğin bir eleştirisini de içermektedir.

Konevî'den önce tasavvufta böyle bir yaklaşım yok muydu, Konevî'nin çabasının tarihsel dayanakları hakkında neler söylenebilir?

Aslında tasavvufun ilk döneminden itibaren birtakım tartışmalar olagelmiştir. Bizzat sufiler tasavvufun mâhiyeti konusunda pek çok görüşler ortaya atmışlar, bir anlamda tasavvufu tanımlama yoluyla sapkınlık ve aşırı akımların önüne geçmek istemişlerdir. Meselâ ilk dönem tasavvuf eserlerinin yazılış gayesi iki noktada özetlenebilir: Birincisi fıkıh, hadis ve kelam gibi bilimlerin temsil ettiği, sufilerin deyişiyle, "zâhirî ilimler" karşısında tasavvufa bir meşruiyet aramak; ikincisi ise, özellikle sapkın ve mülhid bazı akımlara karşı gerçek tasavvufu ortaya koymak. Bu anlamda tasavvufu fıkıh-kelam ekseninde ele almaya çalışmışlardır. An-

cak ilk sufi eserlerindeki bu tavır Konevî'ye göre ancak ibtidâî bir yöneliş olarak görülebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, ilk dönem tasavvufta dikkate alınan şey fıkıh-kelam özellikle de Ehl-i sünnetin yaklaşımlarına göre tasavvufu tanımlamaktı. Hâlbuki Konevî esasta, başını İbn Sînâ'nın çektiği felsefeyi dikkate almakta ve kelama daha uzak durmaktadır.

Peki ilk dönem diye niteleyebileceğimiz Kuşeyrî, Serrâc vb. sufilerin tasavvuf anlayışıyla Sadreddin Konevî'deki tasavvuf anlayışı arasındaki gelişmeyi veya farkı nasıl açıklıyoruz?

Bu iki tasavvuf anlayışı arasındaki farklılıklar tasavvuf içindeki gelişmeler dikkate alınarak açıklanamayacak ölçüde karmaşık görünmektedir. İslam toplumunun ve ilimlerinin bu dönemde karşılaştığı sorunlar ve telfikçi ve sentezci tavırlar tasavvufun yeni döneminde hesaba katılmalıdır. Bu itibarla, felsefe veya kelamdaki "memzûc" dönemin bir benzerinin, bazen kelam ve tasavvuf, bazen de felsefe-tasavvuf arasında oluştuğunu dikkate almalıyız. İslam felsefe geleneğinin felsefe ile tasavvuf arasında bu tarz ilişkilere zemin hazırlayan karakteri ilk göz önüne alınması gereken husustur. Bu noktada İbn Sînâ'nın düşüncelerinin büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sadreddin Konevî İbn Sînâ'ya çok ayrıcalıklı bir konum vermektedir.

Bu gibi felsefî etkilerin tasavvuftaki bazı akımları ve temayülleri güçlendirdiğini ve onlara eklendiğini söylemek mümkündür. Buna kelam tesirlerini de eklediğimizde, tasavvufun felsefe ve kelam ile aynı anda etkileşim içinde bulunduğunu tespit edebiliriz. Bunun neticesinde ise, yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmış, zühd ağırlıklı tasavvuf ile birlikte kısmen kelam, fakat özellikle felsefenin konusuna giren varlık meseleleriyle ilgilenen bir tasavvuf İslam bilimleri arasındaki yerini almıştır.

Bu noktada İbnu'l-Arabî'nin yeri nedir?

İbnu'l-Arabî tasavvufun ilgi alanına giren konuları genişletmiş ve pek çok konuyu tasavvuf üst başlığı altında ele almıştır. Ancak İbnu'l-Arabî'de karşılaştığımız sorun onun sistematik bir üslup kullanmamış olmasıdır. Bu da pek çok noktada onun görüşlerini takibi zorlaştırmaktadır. Meselâ hemen hiçbir konuyu müstakil olarak ele almamış, en netameli sorunları bile söz arasında ele almıştır. Bu da doğal olarak meseleyi tam olarak anlamayı güçleştiren bir durumdur. Konevî'nin İbnu'l-Arabî'yi anlama ve yorumlamadaki önemi de belki burada ortaya çıkmaktadır. O, İbnu'l-Arabî'nin geniş bir zeminde ortaya koyduğu verilerden yararlanarak tasavvufta sistematik bir üslup ve düşünce tarzını ortaya koymakla kendisinden sonraya büyük tesir etmiştir.

Bu noktayı biraz daha açabilir miyiz? Gerçekten de Konevî'nin düşünce hayatımızdaki önemi nedir?

Belki de hiçbir mutasavvıf teorik tasavvuf tarihinde onun kadar etkin olmamıştır. Bunun bir istisnası olarak İbnu'l-Arabî görülebilir, ancak Konevî'nin yaklaşım ve yorumlarının İbnu'l-Arabî'nin anlaşılmasındaki rolü dikkate alındığında İbnu'l-Arabî'nin de Konevî vasıtasıyla müessir olduğu görülür. Konevî'nin etkisi, öncelikle teorik tasavvufta bir yazı dilinin ve üslubunun gelişiminde kendisini gösterir. Başta ilk *Fusûsu'l-Hikem* şârihi Müeyyidüddîn el-Cendî, İbnu'l-Fârız şârihi Saîduddîn Fergânî, İbnu'l-Arabî ve İbnu'l-Farız şârihi Dâvûd el-Kayserî, Sadreddin Konevî şârihi Molla Fenârî, Kutbuddin İznikî vb. pek çok sufinin eserlerinde meselelerin ele alınış tarzı ve üslubu esasta Konevî'ye dayanır. Bir anlamda Osmanlı dönemine baktığımızda en önemli sufilerin ya *Fusûsu'l-Hikem* şârihi veya Sadreddin Konevî şârihi olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde, varlık ve buna bağlı sorunlar tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuş, eski klasiklerde ele alınmayan pek çok sorun tasavvufla ilgili sayılmış, bunun yerine eski eserlerdeki pek çok konu da ya önem kaybetmiş veya bütünüyle

göz ardı edilmiştir. Bir yönüyle ortaya çıkan tasavvuf, felsefî veya kelamî bir ton taşımıştır.

Konevî'nin kendisinden sonraya etkisini esasta hangi noktada görüyorsunuz?

Konevî'nin tesirini iki noktada görebiliriz: Birincisi geniş talebe halkasıyla oluşturduğu gelenek; ikincisi ise, bir yandan kendi eserleri üzerindeki şerhler, öte yandan İbnu'l-Arabî ve İbnu'l-Fârız gibi sûfilerin eserleri üzerindeki çalışmalar. Bunlar Konevî'yi ve birinci nesil talebelerini kaynak ve otorite hâline getirmiştir. Konevî, bazı talebelerini başta İbnu'l-Fârız'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. Ancak en önemlisi İbnu'l-Arabî yorumlarında Sadreddin Konevî'nin dolaylı veya doğrudan etkisidir. Gerek Konevî'nin *el-Fükûk*'u ve gerekse bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılmış Cendî şerhi, İbnu'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük bir öneme sahip olmuştur. Konevî ve talebelerinin temel görüşleri ve yorumları kendilerinden sonraki tasavvufta adeta bir "referans çerçevesi" hâline gelmiştir.

(Söyleşi: Eren Gündoğan, Yeniçağ Kitap Dergisi)

İbnu'l-Arabî: Halk Dilinde Konuşan Metafizikçi

Bakıldığında bir insan ömrüne sığmayacak bir çabayı ifade eden bu çalışma ne kadar sürdü? Çeviri sürecinde neler yaşadınız, nasıl hazırlandınız?

Çeviri hazırlık merhalesini saymazsak 8 yıl sürdü, yayını ise 6 yılda tamamlandı. Ama daha önce de bir vesileyle söylediğim gibi benim için *Fütûhât-ı Mekkiyye* çeviri projesi 1994'te tasarlanmış, 2004'te başlamış ve 2012'de tamamlanmış bir iştir. Allah'a şükür ikmâl oldu. *Fütûhât-ı Mekkiyye* çevirisi güç bir işti. Hem hacmi bakımından büyük bir eser, hem de ele aldığı konular itibarıyla zengin bir içeriğe sahip. Böyle bir kitabın hazırlanması kolay olmadı tabii ki! Kişisel olarak çalışma alanımı tasavvuf, özellikle de metafizik düşünce olarak belirlemiştim. 1993'ten itibaren bu alan üzerinde okumalar yaptım, yüksek lisans, doktora ve öteki bilimsel çalışmalarımı bu alanda yaptım. Bedreddin Simâvî, Abdullah İlâhî gibi İbnu'l-Arabî takipçileri üzerinde çalıştım. Daha sonra çağdaş tasavvuf araştırmacılarından Afîfî üzerinden İbnu'l-Arabî'yi okumaya gayret ettim. Afîfî'nin üç kitabını bu meselelere daha iyi dâhil olabilmek için tercüme ettim. Doktora çalışmamı ise İbnu'l-Arabî'yle birlikte bütün tasavvuf düşüncesinin en önemli ismi olan Konevî üzerinde yaptım ve onun bütün eserlerini tercüme ettim, hakkında yazılar yazdım. Bütün

bunlar İbnu'l-Arabî için hazırlık evresini oluşturdu. Sonra da *Fusûsu'l-Hikem* vs. Böylece geniş bir hazırlık sürecinden sonra *Fütûhât*'a başladım.

İbnu'l-Arabî geleneksel tasavvufu nasıl yorumladı; buradan yola çıkarak İslam düşüncesine katkıları nelerdir?

İbnu'l-Arabî ve ardından gelen Konevî tasavvuf düşüncesini bütün bilimlerin merkezine alarak bir metafizik olarak inşa ettiler. Bu husus maalesef hem Türkiye'de hem de dünyadaki İbnu'l-Arabî çalışmalarında bir türlü doğru anlaşılamadı. Hâlbuki İslam düşüncesinin en önemli merhalelerinden birisi İbnu'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte tasavvufun ve İslam düşüncesinin geçirdiği bu değişimdi. Aynı zamanda Anadolu'daki serüvenimiz için de bu durum belirleyici bir rol oynadı. Günümüzde ilâhilerden, hikâye ve anlatılara veya türkülere, nefeslere kadar bütün geleneğimizde ve edebiyatımızda yer alan pek çok tema ve düşünce bu metafizik gelenek sayesinde bir çerçeveye yerleştirildi. İslam düşüncesinin en verimli dönemlerinden birisi bu dönemde ortaya çıktı. Daha sınırlı ve kabule dayalı bir düşüncenin "evrensel" yorumuyla karşılaştık İbnu'l-Arabî sayesinde. İnsan meselesi, insan-Allah ilişkisi, tabiat, cemiyet ilişkileri gibi pek çok husus yeniden yorumlandı. Dinî düşüncenin evrensel imkânları ortaya konuldu. Farklı gelenekler uzlaştırıldı, düşünce yeni bir yön ve derinlik kazandı. Bu düşünceler sınırlı bir şekilde de olsa Selçuklu-Osmanlı üzerinden Cumhuriyet devrine kadar uzandı. Şârihler vasıtasıyla bu düşünceler güncelleştirilmeye çalışıldı. Kanaatimce İbnu'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte İslam düşüncesi en parlak evresine ulaştı.

Şeyhu'l-ekber adıyla bilinen üstadın belirgin bir üslubu var mı sizce? Bunu edebî olarak da değerlendirir misiniz?

İbnu'l-Arabî'nin belli bir ana fikri var ve bütün düşüncelerinin temelinde bu ana fikir vardır. Bu ana fikir vahdet-i vucûd diye

terimleştirdiğimiz ve Allah-insan-âlem ilişkisini yorumlayan bir düşüncedir. Esas itibarıyla dindeki tevhidin yeni bir yorumundan ibarettir. Bu bakımdan yeni sayılmaz. Fakat ele aldığı ve tahlil ettiği yönleri bakımından yeni ve özgün bir düşüncedir. Meselâ vahdet-i vucûdu başka herhangi bir gelenekte görmemiz mümkün değildir. Çünkü hiçbir dinî veya felsefî gelenekte tevhid İslam'daki kadar belirgin ve baskın bir inanç olarak yer almamıştır. Bu nedenle vahdet-i vucûd İslamî bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. İbnu'l-Arabî, ana fikri sabit ve belirgin olunca geniş bir zeminde bu fikri incelemek istemiştir. Bu durumda meselelerin çokluğu dikkat dağınıklığına yol açabilir. Fakat ana fikri anlayınca bu meseleler bir zeminde birleştirilebilir. İbnu'l-Arabî sıradan insan ile en elit insanı metinde muhatap haline getirebilecek bir yazardır. Bu nedenle üslubunu belki Platon ile karşılaştırmak mümkündür. Platon'dan farklarından birisi Platon'un cedelci ve ikna edici üslubudur. İbnu'l-Arabî'nin meselesi onun kadar ikna edici olmayı veya cedelciliği gerektirmez. İbnu'l-Arabî'nin temel ilkesi Allah'ın varlığının inkâr edilemez olmasıdır. Onun olmazsa olmaz düşüncelerinden birisi budur. Öte yandan ikinci bir ilkesi ise herkesin hakikatin bir yönünü görmüş olabileceğidir. Bu yaklaşım İbnu'l-Arabî'ye insan tecrübesine bakışta muazzam bir derinlik ve samimiyet getirir. Herkes hakikatin bir yerini bilmişse mesele hakikatin bütünü ile barışmasına zemin hazırlamaktır. Meselenin öteki kısmına gelirsek, İbnu'l-Arabî hakikatin anlatılabilir olmasını vurgular. Bu nedenle İbnu'l-Arabî'de âlim veya uzmanlık "kasıntısı" yoktur. Rahattır, rahat anlatır, herkesin hakkını takdir eder, kimden almışsa onu söyler, bazen de bunu o kadar vurgular ki sanki bütün düşünceleri iktibasmış gibi bir izlenim oluşur. Hâlbuki bu izlenim doğru değildir, sadece insanın hiç karşılaşamayacağı ölçüde "kadirşinas" bir müellif ile karşı karşıyayızdır. Kelime dağarcığı geniştir, bu bakımdan metafizikçi filozoflardan ayrışır. İbnu'l-Arabî'yi "halk dilinde konuşan meta-

fizikçi" sayabiliriz. Bu derinlikte yazıp da bu kadar anlaşılabilecek başka bir düşünür tanımadım!

Her ciltte notlar, ayrı bilgiler koyulmuş, fihrist ve dizin gibi teknik destekler de var... Okurlara yol gösterici olsun diye ayrıca neler söylemek istersiniz? Danışabilecekleri başka yardımcı kaynaklar var mı önerdiğiniz?

Aslında kitabı okuma hususunda daha fazla teknik destek sağlayabilirdik, özellikle fihrist ve notlarda eksiklik, hem de büyük eksiklik var. Bu yönüyle kitabın çevirmeni olarak kendimi eleştiririm. Fakat çevirinin güçlüğü ikincil işlere pek imkân vermedi. Bu eksiği yazdığım kitaplarla tamamlama yoluna gitmek istedim. *Fusûsu'l-Hikem*'e yazdığım şerh, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, *İbnu'l-Arabî Metafiziği* gibi kitaplarım ve öteki yazılarım bu boşluğu doldurma maksadı taşır. Suâd Hakîm'in *İbnu'l-Arabî Sözlüğü* (Kabalcı) ile Afîfî'nin kitaplarını (İz Yayınları) öneririm.

(Söyleşi: Adnan Özer, Akşam Kitap, 13 Haziran 2014)

İslam Düşüncesinin En Büyük Yorumcularından Biri Olarak Muhyiddîn İbnu'l-Arabî ve Tasavvuf

İbnu'l-Arabî bütün tasavvuf tarihinin en önemli düşünürü, aynı zamanda sizin çalışmalarınızda dile getirdiğiniz üzere, bütün insanlığın yetiştirdiği en büyük birkaç isimden biridir. Siz de onun en önemli eseri olan *Fütûhât*'ı tercüme ettiniz ve *Fusûs*'a da bir şerh yazdınız. Aynı zamanda İbnu'l-Arabî geleneği üzerine de kitabınız yayınlandı. Önce bize İbnu'l-Arabî hakkında bilgi verseniz. Yaşadığı zaman, coğrafya ve dönem hakkında neler söylersiniz?

İbnu'l-Arabî bir 13. asır (1165-1240) düşünürüdür. Endülüs'te doğmuş olup, henüz gençliğinde İspanya'dan ayrılarak Kuzey Afrika'dan doğu İslam dünyasına geçiyor, Mısır'a, Mekke'ye, Anadolu'ya, uzun süre kaldığı Malatya'ya, Konya'ya geliyor. İbnu'l-Arabî bu geniş coğrafyada yaşıyor. Bir düşünür olarak en üretken olduğu yerler Mekke, Şam, Malatya ve Konya! Yaşadığı dönem, aşağı yukarı kelamın, İslam felsefesinin ve tasavvufun olgunluk dönemine girdiği dönemdir. İbnu'l-Arabî İslam bilim ve düşünce mirasına yeni bir bakış açısı kazandıran kişidir. Bu mirası vahdet-i vucûd anlayışını merkeze alan bir anlayışla yorumluyor. Bu bakış açısında en merkezde tasavvuf ve ahlak var. Bu perspektifle dinin temel konularını, Allah-insan ilişkilerini

yeni bir gözle yorumluyor. Yeni bir söylem, yeni yorum ortaya koyuyor. Bu bakımdan İbnu'l-Arabî'ye İslam düşüncesindeki son büyük yorumcu olarak bakabiliriz. Zaten Şeyhu'l-Ekber, yani en büyük şeyh tabiri de buna işaret eder.

İbnu'l-Arabî uzun seyahatler yapmasının yanı sıra çok velud bir yazar olarak karşımıza çıkıyor. Nasıl bağdaştırmış böyle hareketli bir hayat ile bu kadar eser yazmayı? Eserleriyle yolculuğu birbirini nasıl etkilemiş? İbnu'l-Arabî'nin bu entelektüel serüveni hakkında neler söylersiniz?

İbnu'l-Arabî'nin bu kadar hareketli bir hayata bu kadar eseri nasıl sığdırdığını anlamak hakikaten güç! Sezai Karakoç bir şiirinde "yolları bir urgan gibi ayağına sarmış Muhyiddin" diye bir tabir kullanır. Çok isabetli bir anlatım! Tam da öyle! İslam dünyasında gezmediği yer kalmamış. Ama daha da önemlisi konuşmadığı insan kalmamış. Bence işin en önemli tarafı bu! İbnu'l-Arabî herkesle konuşmuş, herkesi dinlemiş, İslam dünyasının birikiminin şahidi olmuş. Bir gün İbnu'l-Arabî üzerinde daha derin çalışmalar yapılırsa, onun eserlerindeki insan tiplemeleri üzerinde de durulacaktır. O zaman İslam medeniyetinin bilgi anlayışı, sıradan insan ile seçkinler arasındaki ayrımın neredeyse ortadan kalktığı "erdem" esaslı derecelenme fikri daha bariz olarak ortaya konulacaktır. Bu kadar hareketlilik içinde de pek çok eser yazmış. Bazı araştırmacılar beş yüz civarında eseri olduğunu söylüyor. Bunların çok önemli bir kısmı küçük risalelerden oluşmakta. Eserlerinin en önemlileri *Fusûsu'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Bu eserler İslam düşünce geleneğinde zirveyi temsil ederler. Az önce de söylediğim gibi büyük seyahatler gerçekleştirmiş İbnu'l-Arabî. 'İlim için seyahat' pek çok düşünürün hayatında görebileceğimiz bir şey. Genellikle çevreden merkeze doğru gelme zorunluluğu. Tarihsel olarak baktığımızda Endülüs'te siyasal ve sosyal kargaşa başlıyor bu dönemde. Bu durum da yolculuğun âmillerinden birisi olarak karşımıza çıkıyor.

Hocam! O dönemde Endülüs'te düşünce hayatında bir gerileme anlamına da gelir herhalde söylediklerinizi. Tam bu noktada araya girerek, İbnu'l-Arabî'nin "Endülüslü" olması üzerinde durmak istiyorum. Bu husus öteden beri üzerinde çok durulan bir mesele. İbnu'l-Arabî'nin Endülüslü-İspanyalı olmasını nasıl anlamak gerekir? Hıristiyanlık tesiri-etkileşimi içinde bir tasavvuf anlayışından mı söz edeceğiz?

Endülüs'te düşünce hayatında bir gerileme olduğu kesin. Ancak bence zaten Endülüs düşünce hayatı çok çalkantılıdır. Düşüncenin gelişmesi ve zirveye ulaşması çok kısa sürede oluşmuştur. Bu itibarla Endülüs, çağımızda özellikle de Kuzey Afrikalı bazı yazarlar ile İbn Rüşd'ün Avrupa üzerindeki tesirini dikkate alan kimseler tarafından fazla öne çıkartılmış. Müslümanların İspanya dönemi hiçbir zaman Doğu İslam dünyası kadar üretken bir yer olamadı. Bunun nedenleri üzerinde durmak lazım. Kanaatime göre Endülüs doğu tecrübesinden yeterince yararlanmadı ve Doğu'da ortaya çıkan felsefî gelenek orada yeniden kurulmaya, keşfe çalışıldı. Bu durum Endülüs'ün daha sınırlı imkânlara dayanmasına yol açtı. Felsefe ve tasavvuf bu duruma iyi örnek teşkil eder.

İbnu'l-Arabî'ye dönersek, kanaatimce İbnu'l-Arabî'nin Endülüs bağı üzerinde gereğinden fazla duruluyor. Böyle yapılarak onun Batı'dan ve bilhassa Hıristiyanlıktan etkilendiği ima edilmek isteniyor. Endülüs'ün genel İslam düşüncesine dönük katkısı da içinde fazla abartılıyor. Ben İbnu'l-Arabî'nin ruhen Endülüslü, beslendiği kaynaklar itibarıyla da Doğu'ya müntesip olduğunu düşünürüm. İslam'da bilimin merkezi. Her zaman Endülüs merkezden uzak kalmanın kendisine kazandırdığı bir özgür üslup ve söyleme sahip oldu. Bu durum Endülüs kökenli yazarlarda belirgindir. Bu tavrın İbnu'l-Arabî'de devam ettiğini görmekteyiz. İbnu'l-Arabî kendisini açık bir şekilde herhangi bir mezhebe veya ekole bağlamaz. Bu sayede "uzlaştırıcı ve barıştırıcı" tutumuyla

İbnu'l-Arabî, bütün ekol ve fırkalara nesnel bir yaklaşım ortaya koyabilmiştir. Bütün ekolleri ve hizipleri barıştırabilecek üst dile sahip metinler ortaya koymasında da Endülüslü olmanın tesiri açık bir şekilde görülür.

Biraz da tasavvufun menkıbe diline dönersek, bu seyahat bildiğim kadarıyla menkıbelerde de ele alınmıştır. Özellikle Konevî irtibatı menkıbelerde zikrediliyor.

Evet, tabii ki! Bir menkıbede İbnu'l-Arabî'nin Endülüs'ten Doğu'ya doğru seyahat sebebi anlatılır: İbnu'l-Arabî bir rüya görür. Rüyasında Endülüs'ten ayrılacağını ve Doğu'ya doğru gideceğini görür. Der ki İbnu'l-Arabî: "Bunun sebebini öğrenmeden gemiye binmem." dedim. Sonra şöyle bir ilham alır: "Doğu'da Sadreddin (Konevî) adında biri var, onu yetiştireceksin." Bence vakıalar bu menkıbeyi doğrulamıştır. İbnu'l-Arabî'nin aslında iki büyük eseri vardır: Birincisi *Fütûhât-Fusûs* (ayırmamak lâzım), ikincisi ise Konevî'dir. Konevî, İbnu'l-Arabî'nin İslam düşüncesinde müessir olmasının temel âmillerinden birisi. Ekberî gelenek Konevî ve talebeleri vasıtasıyla teşekkül etti. Konevî'nin katkısı olmasaydı bu gelenek sistematik bir yapı kazanamayacaktı. Konevî bir yandan İbnu'l-Arabî'nin düşüncelerini daha sistematik bir dille ifade etti, bir yandan da yetiştirdiği talebeleri vasıtasıyla bu düşüncenin yaygınlaşmasına hizmet etti. Bu itibarla Konevî'yi Ekberî geleneğin ikinci kurucusu olarak görebiliriz.

İbnu'l-Arabî, Mevlânâ, Yûnus Emre, Sadreddin Konevî vs. Bütün bu isimleri hangi ortak payda bir araya getirir? Yaklaşık olarak hep aynı asırda yaşamış bu insanlar bizim için ne ifade eder?

Soruya birkaç yönden cevap verebiliriz. Bence hepsi hayatın ve insan olmanın manası hakkında en doğru cevapları vermiş kişilerdir. Ortak paydaları budur. Aynı zamanda onları kalıcı kılan da budur. Çünkü hayat ne kadar değişirse değişsin, hayat ve

insan hakkındaki bilgelik kadim bir bilgiden gèliyor. Bu nedenle de o bilgi değişmiyor. Meselâ Hz. Mevlânâ "sazlıktan kopartılan kamış" misaliyle veya İbnu'l-Arabî daha derin bir tahlille insan olmanın anlamı sorununa cevap verir. Her insan için en önemli soru şudur: "Ben kimim?" Ben kimim sorusu bütün bir hayatı inşa edebilen cümledir. Bir bakıma Arşimed'in kaldıraçtaki sabit noktasına karşılık gelir. Her şey bu sorunun bir parçası olarak bizi ilgilendiriyor. Sufiler bu soruyu o kadar önemsemişler ki, Hz. Peygamber'in "Kendini bilen insan, Rabbini bilir." hadisini baş tacı etmişlerdir. Bütün tasavvuf aslında bu hadisin bir yorumu; insanı bilmek, Allah'ı bilmek. Birine mârifetu'n-nefs ötekine mârifetullâh diyoruz ki tasavvufun iki adıdır bunlar. Bütün sufileri bir araya getiren ana nokta budur. Hepsi aynı soruya cevap vermek istemişler, insana şunu demişlerdir: Statü veya toplumsal sınıf "ben kimim?" sorusuna bir cevap değil, tam tersi bir perde olabilir ve "ben kimim?" sorusunu erteletmeye yol açabilir. İnsanın hayatı ise ben kimim sorusuna yeterli ve gerçekçi bir cevap bulmadan bir yere oturmayacak. O zaman meseleyi şöyle özetlemek lazım: Hayat bize "ben kimim?" sorusunu paranteze aldırtıp statü kazanmayı dayatıyor. Hâlbuki statünün bir niceliksel değişim olduğunu kendisine ulaşınca öğreniyoruz. Hakikat tüm statüleri anlamsız sayıp "ben kimim?" sorusuna yönelmemizi istiyor. Yûnus, İbnu'l-Arabî bunun için büyük düşünürdür. Bize sormamız gereken soruyu hatırlattıkları için.

Esas itibarıyla bu sorulara en doğru cevapların Hz. Peygamber tarafından verildiğine inanırız. Zaten İbnu'l-Arabî, Mevlânâ, Yûnus Emre, Hacı Bektâş-ı Veli gibi isimler, farklı çağlarda ve farklı coğrafyalarda Hz. Peygamber'in şârihleridir. Başka türlüsü düşünülemez. İbnu'l-Arabî'ye "ben kimim?" sorusuna Hz. Peygamber'in verdiği cevabı yeni şartlara göre güncelleyen bir düşünür olarak bakmamız lazım. Bu iki nokta bence onları bütün zamanların parçası haline getiriyor. O zaman hepimiz

Mevlânâ'nın, Yûnus'un ama en çok da İbnu'l-Arabî'nin çağdaşı ve talebesiyiz.

İbnu'l-Arabî'yi anlamaya-okumaya öncelikle hangi noktadan başlamamız gerekir sizce? Nasıl bir zihinsel hazırlık yapmak lazım? Hangi kavramlar üzerinde daha çok durmalıyız? Bu hususlarda çok sözler söyleniyor, sizin kanaatiniz nedir?

İbnu'l-Arabî'yi ancak hayatı ve insanı ciddiye alan biri hakkıyla anlayabilir. Daha doğrusu İbnu'l-Arabî'nin metinleri kendini böyle birine açar. Sadece o değil, Hz. Mevlânâ, Yûnus Emre ve diğer isimlerin hepsi böyledir. Tasavvufun bir ciddiyet ve samimiyet yolu olduğu yönündeki meşhur ifadeyi ısrarla vurgulamak isterim. Ciddiyetle yönelmek ve samimiyet yoksa onları anlamamız mümkün değil. Onların metinlerinin ortak özelliği samimiyet ve ciddiyetle verilmiş bir emektir. İnsanlığın en önemli eserlerini ortaya koymuş kişilerden söz ediyoruz. İbnu'l-Arabî, okurundan "insaf" bekler. İnsaf aslında empatiyle karşılayabileceğimiz bir kavramdır. Bir tür yol arkadaşlığı olarak da görebiliriz. Çünkü bizim için bir şey yapmak istiyor ve biz iyi niyetli olmazsak ondan yararlanamayacağız. İbnu'l-Arabî'ye yol arkadaşı olmamız lazım. Birinci mesele budur.

Bunun dışında İbnu'l-Arabî'nin konuştuğu alanın İslam ahlakı olduğunu unutmamamız gerekiyor. Hangi konu ele alınırsa alınsın, mesele buraya varır. Ana referansları her zaman Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnettir. Cüneyd-i Bağdâdî "Tasavvuf ilmi Kur'ân ve Sünnetle sınırlı bir ilimdir." der. Bu ifade Hz. Mevlânâ'da "Ben Kur'ân'ın bendesiyim." şeklinde tezahür eder. İbnu'l-Arabî'de Hz. Peygamber'e ittibâ ve O'nun izinden gitmek diye tecelli eder. Dolayısıyla akılda tutmamız gereken ikinci önemli nokta, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde bir metafizik ve ahlak düşünürüyle karşı karşıya olduğumuzu bilmektir. Bu şu demektir: İbnu'l-Arabî insana merhameti öğretmek isteyen bir düşünürdür, cömertliği, teva-

zuu, başkalarına saygıyı, kadirşinaslığı, sabrı, sevmeyi vs. ahlakın temel erdemlerini öğretmek isteyen bir düşünürdür. İçimizden en merhametli veya en cömert, en mütevazi olanlar İbnu'l-Arabî'nin ahbapları olabilir. "Benim affedemeyeceğim hiçbir suç yoktur." der bir yerde. Başka bir sözünde "Âlemde değersiz gördüğüm hiçbir şey olmadı." der. Çünkü her şey Hakk'tandır ve her şey Hakk'a bir âyet. İbnu'l-Arabî bu ahlakı öğrenmeden insanın "Ben kimim?" sorusunu cevaplamayacağını bize öğretti. Ben kimim sorusunun cevabı, merhametten, saygıdan, tevazudan geçiyor. Onu perdeleyen kibir ve benlik iddiası!

Üçüncü olarak, İbnu'l-Arabî'nin aynı zamanda bir metafizikçi olduğunu unutmamamız lazım: Bir metafizikçi olmak İbnu'l-Arabî'ye belirli bir zaman, mekân ve dil sınırı olmaksızın bütün çağlarla ve medeniyetlerle iletişim kurabilme imkânı kazandırır. Aslında bu vasıf İslam'dan geliyor. Çünkü Müslümanlar uzun zamandır İslam'ın evrenselliğini unutmuş görünmekte. Halbuki İbnu'l-Arabî'nin düşüncesi şu ilkelerden hareket eder: Allah herkesin Rabbi, İslam herkesin dini ve Hz. Peygamber herkesin peygamberi. İslam hiçbir şekilde yerellikle bağdaşamaz. Ama İslam'ın bu özelliği ancak büyük düşünürler vasıtasıyla ispat edilebilir. İbnu'l-Arabî bence İslam'ın evrenselliğini en iyi anlayan düşünürdür. Metafizik, insanın temel sorunlarına insanlık dilini bilerek yaklaşır. Muhtemelen İbnu'l-Arabî dünyanın bu alanda yetiştirdiği üç-beş büyük isimden biridir. İbnu'l-Arabî okuru bunu bilmeden onu anlayamaz.

Ben İbnu'l-Arabî'nin çevresinde fazla dolanmadan kendi metinlerine inmeyi tavsiye ederim. *Fütûhât*'tan herkesin anlayacağı çok şey vardır herhalde. Yoksa hiçbir şeyin hazırlık süreci tamamlanmaz.

Bazı araştırmacılar İbnu'l-Arabî'ye karşı oluşan tepkilerin iki aşırı uca sahip olmasını ön plana çıkartıyorlar. Üstelik bu-

radan İbnu'l-Arabî'yi "sakıncalı düşünür" gibi yorumlamak isteyenler var. Bu konuda ne düşünüyorsunuz? İbnu'l-Arabî sakıncalı bir düşünür müdür gerçekten?

İslam düşüncesinde ihtilafların olması tabiidir. Belki de bir medeniyetin ve düşüncenin büyüklüğünün bir göstergesi de sayılabilir ihtilaflar. İbnu'l-Arabî sevenleri ve eleştirenleri olan bir isimdir. Ama bir bütün olarak baktığımızda İbnu'l-Arabî'nin sevenlerinin onu eleştirenlere kıyasla çok fazla olduğunu söylemek lazım. Ben bu eleştirilerin fazla abartılması taraftarı değilim. Neticede bir düşünür hata yapabilir, onun hataları doğrularından istifade etmeyi ortadan kaldırmaz. Nitekim bizzat İbnu'l-Arabî bize hatalı pek çok ekole nasıl bakmamız gerektiğini öğretir. Bence bu metoda günümüzde de çok muhtacız. İbnu'l-Arabî diyor ki, bir şeye önce o şeydeki doğru yönü görerek başlamalıyız. Sonra eksiklerden söz edeceğiz. Bu çok önemli bir yaklaşım farkıdır ve günümüzde biz buna çok muhtacız. Hiçbir şey mutlak yanlış olamaz. O zaman her şeydeki doğruyu görmek insanın en temel vazifesidir. Bence burada da meseleye böyle bakmakta fayda var. Bir de şunu görmek lazım, İbnu'l-Arabî bu yaklaşımıyla birbirinden farklı ekolleri bir maksatta uzlaştırabilmiştir. Bu açıdan İbnu'l-Arabî İslam ümmetini barıştıran büyük bir düşünürdür. İbnu'l-Arabî'ye baktığımda şöyle düşünüyorum: İbnu'l-Arabî Endülüs'tür, Kurtuba'dır, Fas'tır, Tunus'tur, Kahire'dir, Bağdat'tır, Şam'dır, Mekke'dir, Malatya'dır, Konya'dır. Bütün bu şehirleri kardeş şehir yapmıştır yolculuklarıyla ve eserleriyle.

Buradan devam ederek, İbnu'l-Arabî'nin felsefî düşünceye bakışını anlatabilir misiniz? Çok söz söyleniyor tasavvuf-felsefe veya tasavvuf-akıl ilişkisi hakkında? Gerçekten de "akılla olmaz" mı? Nedir bu aklın sufilerin dilinden çektiği diyesi geliyor insanın eleştirilere bakınca.. Hâlbuki akıl bizi mükellef haline getirmiyor mu? Evrensel bir düşüncedir dediniz İslam

düşüncesi, evrensel olan bir düşünce aklı ne kadar dışlayabilir ki? İbnu'l-Arabî bu soruna nasıl bir yaklaşım getiriyor?

İbnu'l-Arabî'nin felsefe anlayışı insan ve varlık görüşünün bir yansımasıdır. İbnu'l-Arabî insanın samimiyetine inanır. İnsanın hakikat arayışının başarısız kalamayacağını söyler. İnsan hakikati ararken pasif bir şeyi aradığını düşünür. Ancak hakikat Hakk ise iş değişir: Bize kendini bildirmek isteyen bizzat Hakk'tır. İlk hatırlamamız gereken bu. Yani biz, bilinmek isteyen bir Allah'ı arıyoruz. Kendini göstermek ve tanıtmak isteyen Allah anlayışına inanmak bizim eşyaya bakışımızı değiştirir. Her insan hakikat hakkında eksik de olsa bir bilgi elde eder. Çünkü Allah herkese şahdamarından daha yakındır. İnsanın Allah'a inanıp inanmaması bunu değiştirmez. Bunu hiç unutmamak lazım. Bu çok önemli bir düşüncedir. Benim kanaatime göre İslam'ın evrensellik düşüncesinin bir yansımasıdır bu tavır. İbnu'l-Arabî aklın yetersizliğini bize anlatır. Akıl en önemli bilgi imkânımız olsa bile, vahiy ile ikmâl edilmeden bizi tatmin edemez. Bu nokta genellikle yanlış anlaşılır ve sufilerin akıl karşıtlığını savundukları düşünülür. Kesinlikle böyle bir şey söz konusu değildir. Tasavvuf için herhangi bir şekilde akıl karşıtlığı ifadesini kullanmak doğru değildir. Doğru tabir aklın yetersizliğini savunmaktır. Zaten felsefe de bunu kabul eder.

İbnu'l-Arabî'nin düşünce geleneğimizdeki yeri hakkında neler söylersiniz? Bilhassa üzerinde yaşadığımız coğrafyadaki tesirlerini hesaba katarsak neler söyleyebiliriz? Meselâ İstanbul'da yaşayan bir akademisyen, bir şair, bir iş adamı veya sıradan bir insan niçin İbnu'l-Arabî okusun?

Bence İbnu'l-Arabî esas itibarıyla "Büyük Anadolu" diye tabir ettiğim bir coğrafyanın müntesibi. Hadiseye önce buradan bakmak lazım. İbnu'l-Arabî bu topraklarda "şeyh-i ekber" oldu. İbnu'l-Arabî kendi eserleriyle pek çok şehri kardeş yaptı demiş-

tim! Bu etki ölümünden sonra da devam etti ve yeni şehirler eklendi halkaya. Bursa geldi, İstanbul, Bosna, Kırım, Sofya, İran, Azerbaycan, Hindistan vs. İslam coğrafyasının neredeyse bütünü birbirine bağlandı İbnu'l-Arabî'nin eserleri üzerinden. İbnu'l-Arabî'nin sünnî dünyada yorumcuları oldu, şii yorumcuları oldu. Bu bakıma mezhepleri aşabilen ender düşünürlerden biridir. Bu durum çağımız için de büyük imkânlar sunar bize.

İbnu'l-Arabî genel İslam düşüncesinde çok önemli bir yere sahip. Fakat bilhassa da Selçuklu, Osmanlı ve sonrasında Cumhuriyet dönemine kadar gelen düşünce hayatımıza tesir eden birisi. Selçuklu-Osmanlı düşünce geleneği İbnu'l-Arabî'nin derin izlerini taşır. Büyük Anadolu coğrafyasını anlamak İbnu'l-Arabî'yi ve Konevî'yi anlamakla mümkündür. İbnu'l-Arabî ve onun eserleri tarikatlar üstü bir kabul görmüştür. Bu sayede bütün tarikatları etkilemiş, farklı tarikatların müntesiplerini kendi eserlerinin etrafında toplamıştır. Muhtemelen bu da üzerinde çok durulması gereken bir nokta.

Araştırmalarınızı İbnu'l-Arabî ve sonrasında oluşan düşünce geleneği üzerinde yoğunlaştırdınız. İbnu'l-Arabî başta olmak üzere Konevî gibi isimlerin eserlerini Türkçeye kazandırdınız. Karşılaştığınız başlıca zorluklar nelerdir? Sizce İbnu'l-Arabî ya da onun gibi isimler üniversitelerde ya da genel olarak gerekli ilgiyi görmekte midir?

Kendi adıma, akademik hayata intisabımdan itibaren çalışmalarımı bir plan dahilinde yürütmek istedim. Bu planda çalışılacak konuları, yazacağım yazıları, makale, tebliğleri ve tercüme edeceğim eserleri belirledim. Zaman içerisinde bunları uygulamaya çalıştım. Önce Konevî'den başladım, eserlerini tercüme ettim ve hakkında kitaplar yazdım. Şunu gördüm: Bir düşünürü en iyi okuma yolu onu tercüme etmek imiş. Bu tecrübeyi sonradan çalıştığım kişilere ve bilhassa İbnu'l-Arabî'ye tatbik ettim. Aslında

tercümeler kendi okuma serüvenimin bir parçasıydı. Özellikle genç araştırmacılara bu yöntemi tavsiye etmek isterim. Fakat pek çok güçlükle karşılaştım tabii ki! Özellikle Konevî'yi anlamak hakikaten çetin bir işti. En çok onda zorlandım. Türkiye'de istişare edilebilecek pek kimse yoktu. Kendi el yordamımla sorunlarımı aşmaya çalıştım. Hatasıyla sevabıyla eserler ortaya çıkabildi. İbnu'l-Arabî'de daha rahattım. *Fusûsu'l-Hikem* tercümesi ve üzerinde yazdığım şerh akademik hayatım için büyük değer taşıyordu. En nihayet *Futûhat* tercümesine başladık ve şimdi ikmal etmek üzereyiz, Allah'a hamd olsun. Türkiye'de İbnu'l-Arabî hakkında çeşitli yayınlar yapıldı ve yapılmaya da devam edecek. Belki ileriki yıllarda daha derin çalışmalar yapılabilir diye umut ederim.

Bence Müslümanların İslam mirasını ciddiyetle ele alması lazım. Geçmişte büyük sıkıntılar vardı, fakat o dönemlerde güzel işler yapıldı. Artık İslam dünyası pek çok bakımdan rahat. Bilimsel faaliyetlere daha çok önem vermek lazım. Üstelik meslek ayrımı yapmadan, herkes bir katkı sağlamalı. Doğrusu Türkiye'de bir İbnu'l-Arabî Araştırmaları merkezi kurulmasını çok isterim. İnşallah ileriki yıllarda böyle bir müessese teşekkül eder ve İbnu'l-Arabî üzerindeki çalışmalara katkı sağlar.

Teşekkür eder, çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

(Söyleşi: Hacı Bayram Başer,
Kırmızı Beyaz Hayat Kültürü, 2011, 11. Sayı)

'İbnu'l Arabî'yi Ancak İslam Medeniyeti Yetiştirebilirdi'

Bir söyleşinizde "Tasavvuf, ilk kez İbnu'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte metafizik bir çerçeve kazanarak İslam ilim geleneğinin merkezine yerleşti." diyorsunuz. Sizin deyişinizle "bütün tasavvufu temsil eden" bu önemli eserin tercümesi için neden bunca yıl beklendi?

Belki soruyu "Bu ihmâlin gerekçeleri nedir?" diye yeniden ifade etmek lâzım. Meseleyi iki aşamada ele alabiliriz: Birincisi, Osmanlı döneminde –bilhassa son dönemlerde- niçin tercüme edilmemiş; ikincisi, Cumhuriyet döneminde niçin tercüme edilmemiş? Bence Osmanlı dönemi, büyük kitapları, onların özetlendiği muhtasar kitaplardan takip etmeyi tercih etmiş. Bu iki kitap türü arasında ortaya çıkan boşluğu ise müderrisin ve şârihin doldurduğu hakkında iyimser bir kanaat yaygın. Ben bu kanaatte değilim gerçi. Bana göre sorun daha ciddi. Osmanlı aydınlarının bilim ve düşünceyle kurdukları ilişkiyi iyi tahlil etmek gerekiyor. Cumhuriyet devrinde ise sorun daha çok bir ilgi ve yeterlilik sorunu şeklinde gözüküyor. Kanaatimce sadece *Futûhat-ı Mekkiyye*'yi değil, pek çok kitabı tercüme edebilecek birikim hâlihazırda oluşmuş değil. Yani "tercüme edilmemiş" değil, "edilememiştir" diyerek yüzleşmemiz lâzım bu ciddi sorunla. Bu

noktada ileri sürülebilecek pek çok karşıt görüş bu olguyu perdelemekten ileri gitmez. Cumhuriyet döneminde üniversitelerde oluşan birikim İslam metafiziğinin kaynaklarını takip edebilecek yeterlilikte değil. Kanaatimce İbn Sînâ, Râzî gibi isimler niçin tercüme edilmemişse *Futûhat* da onun için tercüme edilmemiştir.

Futûhat-ı Mekkiyye'yi İbnü'l-Arabî şöyle tanımlıyor: "Muhammedî şeriatın bâtınî boyutlarıyla ortaya konulduğu bir kitaptır." Bunu biraz açar mısınız?

Futûhat-ı Mekkiyye özünde vahyin bulunduğu bir "dinî tefekkür" kitabıdır. Kitabın bence en değişmez vasfı budur. İbnü'l-Arabî dinin iman-ibadet ve ahlak alanındaki hakikatlerini evrensel bir dille nasıl ele alabiliriz, bütün bu bahisleri "insan" sorunu üzerinden nasıl ifade edebiliriz diye düşünür. Bu özelliğiyle eseri Gazali'nin *İhyâ*'sıyla mukayese ederken şunu söylemiştim: Gazali çok önemli bir teşebbüsünü belirgin bir ana fikre sahip olmadığı için eksik bırakmış görünmektedir. İbnu'l-Arabî ise vahdet-i vücûd diye ifade ettiğimiz bir ana fikre sahip olduğu için o işi ikmâl etmeye çalışmıştır. Bu iş dinin zâhirî ve bâtınî boyutlarıyla yeniden yorumlanması, yani bir "ihyâ" teşebbüsü olarak görülebilir.

Otuz yedi ciltten oluşan ve "İslamiyet'teki bütün zâhirî ve bâtınî ilimleri kapsayan" _Futûhat-ı Mekkiyye_'yi tercümeye niyetlendiğiniz gün neler geçmişti aklınızdan?

Tam olarak hatırlamıyorum. 1994 senesinde *Futûhat*'ı okumaya karar verdiğimde pek çok kişiye inandırıcı gelmemişti, bunu hatırlıyorum. Öteden beri şöyle bir düşüncem vardı: Türkiye'de bilgiyle insan arasındaki engelleri azaltmaksızın edebiyatta, tefekkürde, sanatta sağlıklı bir düşüncenin gelişmesi mümkün değil. Düşüncenin olmadığı yerde ise dile hamâset hâkim olur. Hamâset şöyle konuşur: "Falanca çok büyüktür, çok önemlidir.", "Bizde daha iyisi vardır." vs. Bence Türkiye'nin en azından bir

asrı böyle harcanmıştır. Bilgi hamâseti dışlar ve gerçeğin serin tabiatıyla yüzleşmeyi sağlar. Artık şöyle konuşuruz: "Falan şöyle der, bu düşünce doğrudur." Ben Türkiye'de çalıştığım alanla ilgili söylemi hamâsetten kurtarmak istedim. Meselenin esası budur.

Yaklaşık altı yılın sonunda, 18 ciltle tercümeyi tamamlamak üzeresiniz, İbnu'l-Arabî'yi çevirmedeki zorluklar nelerdi?

Bir kitabın çevirisinde bence en önemli mesele kitapla ilgili bir perspektif sahibi olabilmek. Neyi çevirdiğiniz hakkında doğru bir kanaatiniz olmalı. Bence üzerinde en çok durmamız gereken nokta budur. Ben bu büyük sorunu Konevî'nin rehberliğiyle aşmaya çalıştım. Aslında İbnu'l-Arabî'ye kadar yaptığım bütün çalışmalar bir hazırlık süreciydi. Aklımda sürekli İbnu'l-Arabî, *Fusûs* ve *Futûhat* vardı. Günlerce kendi kendime konuştuğum ve İbnu'l-Arabî ile sohbet ettiğim oldu. Kimdi ve ne yapmak istemişti? Bu büyük sorunu çözmek istedim. Bir başka büyük zorluk kitabın hacmi. Her biri yaklaşık beş yüz sayfalık büyük boy on sekiz cilt kitabı tercüme etmek, itiraf edeyim ki, düşündüğümden daha zor oldu. Dil ve üsluptan kaynaklanan sorunlar oldu, zengin konulu bir kitabı çevirmenin güçlükleri oldu. Konuların bir kısmı ilgimi daha az çeken konulardı. En büyük sorunlardan biri de bu bahisleri tartışabileceğim kimsenin olmayışıydı. Bir iki yakın arkadaşımı istisna edersem, tercüme sürecinde bende hâsıl olan duygu ve düşünceyi paylaşabileceğim kimse yoktu. Üstelik Türkiye'de veya dünyada ciddi bir uzmanının bulunmadığı bir düşünür İbnu'l-Arabî. Bunun da büyük zorlukları oldu.

Geçen süre içerisinde nasıl tepkiler aldınız ve tercüme aşamasında yıldığınız zamanlar oldu mu?

Yılmak değil de, zorlandığım oldu tabiî ki! En çok on yedinci ciltte zorlandım. Bunun dışında zorlandığım ve keyfimin kaçtığı zamanlar da oldu. Konuların benzediği bahisler ve yeni bir şey öğrenmediğimde heyecanımın azaldığı dönemler oldu. Tepkilere

gelirsek, doğrusu çok olumlu tepkiler aldığımı belirtmeliyim. Meslektaşlarımdan çok doğru eleştiriler ve tepkiler aldım. Bunların bir kısmı tercüme sürecini etkilemiştir. Belki daha sonra da etkileyecektir. *Futûhat* beni çok kıymetli insanlarla tanıştırdı, onların kitabın tercümesinden yararlandıklarına şahit oldum. Olumsuz tepkiler de aldım. Bir kısmı kitabın tercümesini gereksiz bulduğunu belirtti, bir kısmı özetlense daha iyi olurdu dedi. Genellikle yeni kelimeler kullandığımı söyleyenler oldu, ancak bunun mahzurunu anlamış değilim. Türkiye'de bir çeviri nasıl ele alınır ve nasıl eleştirilir, bu da ciddi bir sorun. İmlâ hataları var, bu konulardaki eleştiriler çok haklı. İleriki baskılarda bu hataları gidereceğiz inşallah. Muhtemelen tercüme hataları yapmışımdır –tamamen sehven yapılmış bir hataya 10. ciltte işaret etmiş ve özür dilemiştim- onları da sonraki baskılarda dikkatle tashih etmek lâzım.

İbnu'l-Arabî'ye atfedilen 600'den fazla eser olduğu söyleniyor. Şunu merak ediyorum, "Bir tek kitap yazmaya bile niyet etmedim." diyen Şeyhu'l-Ekber, bu kadar eseri nasıl yazdı?

Bu sayı meselesini doğru anlamak gerekiyor. İbnu'l-Arabî en velûd birkaç yazardan biridir. Fakat bu sayının altı yüze çıkması abartılı. Daha doğrusu bu eserlerin önemli bir kısmının küçük risâlelerden oluştuğunu hesaba katmak gerekir. Bence *Futûhat*, İbnu'l-Arabî'nin bütün bir özeti gibi. İbnu'l-Arabî bahsettiğiniz cümleyi *Futûhat*'ta da tekrar eder ve "Bu yola başka amaçlarla girdik." der. Başka bir söz de beklenemezdi herhâlde. Çünkü seyr ü sulûk ikilik kabul etmez, insanın bütün amaçlarından sıyrılıp rızâ-yı Bârî'ye odaklanması şarttır. İbnu'l-Arabî de bunu söylemek istiyor. *Futûhat* ve diğer eserlerini ise bize bir lütuf ve "mirâc" hediyesi olarak takdim ediyor. Biz de bu hediyeleri büyük bir bahtiyarlıkla kabul etmeliyiz.

İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin pek çoğu üzerinde çalışılmamış ve bu eserler yayımlanmayı bekliyor, diyebilir miyiz?

Prof. Dr. Mahmut Kaya hoca bir kitabını ithaf ederken "hakkı yenmiş medeniyetimize.." diye bir tabir kullanmış. Çok hoşuma giden bir tabir bu. "Hakkı yenmiş" olanların içine en çok girmesi gereken kişilerden biri İbnu'l-Arabî'dir. Ayrıca Konevî girer, Fergânî girer, Cendî girer, İslam filozofları, kelamcıları, farklı dönemlerden pek çok düşünür girer. Üstelik hakkı yiyenler bizzat biz Müslümanlarız. Bence önümüzdeki otuz kırk sene içerisinde Müslümanların medeniyetleri hakkında titiz çalışmalar yapmaları lâzım. Şu anki gidişattan ümitli değilim. Müslümanlar hâlâ "sevmek" ve "önemli bulmak" gibi hamâset cümlelerinden başka bir şey yapmıyor. Şu gerçeği çok iyi anlamamız lâzım: İbnü'l-Arabî'yi ancak ve ancak İslam medeniyeti yetiştirebilirdi.

Molla Câmî "Konevî'nin eserlerini okumadan, İbnu'l-Arabî'nin varlığın birliği yani vahdet-i vücûd ile ilgili öğretilerini hem akla, hem de şeriata uygun bir şekilde anlamak imkânsızdır." der. Neler diyeceksiniz bu konuda?

Çalışmalarıma yön veren cümlelerden birisi bu olmuştur. İbnu'l-Arabî ve Sadreddin Konevî birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı iki büyük düşünürdür. İbnu'l-Arabî araştırmalarındaki başarısızlık kanaatimce Konevî'nin ihmal edilmesinden kaynaklanmıştır. Konevî bize zemini ve çerçeveyi verir.

İbnu'l-Arabî uzmanlarından İspanyalı Prof. Dr. Pablo Beneito, "İbnu'l-Arabî ile Batı düşüncesi arasında entelektüel seviyede bir ilişki bulunmadığını, çünkü İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin 20. yüzyılın başlarından önce Batı dillerine tercüme edilmediğini" söylüyor. Batı'da İbnu'l-Arabî üzerine pek çok çalışma var, bunu göz önünde bulundurursak, Batı'nın İbnu'l-Arabî ile tanışması konusunda siz ne düşünüyorsunuz?

Aynı kanaatteyim. Batı'nın İbnu'l-Arabî'yi ve hatta tasavvufu pek önemsemediğini düşünüyorum. Bu konuda verdiğim bir misâl vardır: Bazı Batılı araştırmacılar Dante'de İbnu'l-Arabî etkisinden söz ederler. Ben de diyorum ki, Dante'nin siyah ve beyaz dünyasıyla İbnu'l-Arabî'nin paradoksal ve karmaşık dünyası arasında bir irtibat bulmak mümkün değil. İbnu'l-Arabî bir düşünceye kıyısından köşesinden tesir etmez. O bir yere girdiğinde düşünceyi yeni baştan inşa eder, temelini değiştirir. İbnu'l-Arabî etkisini böyle bir değişimde görmek lâzım. Yoksa herhangi bir düşüncenin verebileceği bir etkiyi İbnu'l-Arabî'nin vermiş olmasının bir mânâsı yok. Bence İbnu'l-Arabî hem Batı hem İslam dünyası için bir "kenz-i mahfî" olarak kalmıştır. Batı'da İbnu'l-Arabî üzerinde ciddi bir araştırma görmedim. Yazılan az sayıdaki kitap ise Türkiye'de başka sâiklerle önemli hâle geliyor galiba.

İlk kez tamamıyla başka bir dile çevrilen *Fütûhât-ı Mekkiyye* tercümesi tasavvuf tarihi açısından kendine nasıl bir yer bulacak?

Tek başına *Futûhat* çevirisini değil de bu kapsamda yazdığım *Fusûsu'l-Hikem* şerhini, Konevî çevirilerini ve Konevî üzerine kitaplarımı, İbnü'l-Arabî metafiziği hakkındaki kitabımı birlikte değerlendirmem lâzım. Kendi adıma bu çalışmaları bir proje bütünlüğü içerisinde planlamıştım ve Allah gerçekleştirmeyi nasip etti. Bu eserler Türkiye'de İslam medeniyetini ciddiye alan farklı alanlardaki insanları hedeflemiştir. Bunların içinde ilahiyatçılar ve felsefeciler kadar edebiyatçılar, şâirler, hikâye yazarları var. İleriki yıllarda çalışmalar ve tabiî ki *Fütûhat*'ın İslam düşüncesi çalışmaları içerisinde bir dönüm noktası olması gerekiyor. Ancak paralel çalışmaların yapılması lâzım. İslam felsefe ve kelam klasikleri tercüme süreci tamamlanmazsa tek başına *Futûhat*'ın bir etkisi olacağını zannetmem. Yeni bir şerh ve telhis dönemine girmek lâzım! *Fusûsu'l-Hikem* şerhi, İbn Sînâ'nın *Metafizik* ve *İşârât* gibi kitaplarının veya kelamdan bazı temel kitapların şerhiyle

anlam bulacak. Bu sayede klasik eserlerle bağımızın yeniden kurulması lâzımdır. Aksi halde İslam medeniyetindeki bilimlerin dilini anlamamız mümkün olmayacak.

Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç *"Fusûsu'l-Hikem*, İbnu'l-Arabî'nin ilk okunacak kitabı değil, *Fusûs* özel bir eserdir, bir nevi mezuniyet kitabıdır. Bir hayli merhaleden sonra okunur." diyor. İbnu'l-Arabî'nin dünyasına girmek isteyenlere siz ne tavsiye edersiniz, nereden başlanmalı sizce?

Bir İbnu'l-Arabî okuru evvelemirde evrensel çapta bir metafizikçinin karşısında olduğunu bilmeli. Bu şuura sahip bir insana karşı İbnu'l-Arabî tahmin edilemeyecek kadar cömert davranacaktır. Bence işin özeti şu: İslam metafizikçileri açık ve anlaşılır bir dil kullanmışlardır. Çünkü bu dinin Peygamberi (sav) öyle bir dil kullanmıştır. Kimse Hazreti Peygamber'den (sav) daha bilgili ve daha hikmetli değil. İslam metafizikçileri dili belirsizleştirerek insan üzerinde otorite inşa etmezler, insanı ezmezler. İslam gizemci ve karanlık bir düşünceye sahip değil; hakikati anlamak için gözleri yummak gerekmez bu gelenekte. Herkese açıktır kapı ve ciddiyetle davrananlar o kapıdan içeri girebilirler. Bence sıralamaya gerek yok, ısrarla ve cesaretle İbnu'l-Arabî ve benzeri klasik düşünürlerimizi okumak lâzım.

(Söyleşi: Musa İğrek, Kitap Zamanı, Sayı: 72, 2012)

"*Fütûhât* Bütün Tasavvufu Temsil Eder."

Tasavvuf geleneğinde İbnü'l-Arabî ve eserlerinin yeri nedir?

İbnü'l-Arabî, tasavvufun kemal devresini temsil eder. Olgunluk dönemi tasavvufu, ilk dönemdeki tasavvufu ileri bir düzeye taşımıştır. Öte yandan, bütün İslam düşünce disiplinlerinin konularını da ele almıştır. Bu özelliğiyle, sufi olan veya olmayan herkesi ilgilendiren bir entelektüel harekete dönüşmüştür. İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf bu olgunluk dönemine eklemlenen bir süreçtir. Dolayısıyla başta *Fütûhât-ı Mekkiyye*, *Fusûsu'l-Hikem*, *Tedbirât-ı İlâhiyye* gibi kitaplar, tasavvufun en yüksek ve kapsamlı kitaplarıdır.

Osmanlı döneminde bu eserlere ve İbnü'l-Arabî'ye ilgi nasıldı?

İbnü'l-Arabî'nin bütün eserlerinin Osmanlı düşünürleri tarafından okunduğunu biliyoruz. *Fusûsu'l-Hikem* üzerinde yazılan pek çok şerh İbnü'l-Arabî'ye olan ilginin bir göstergesi sayılabilir. Osmanlı düşüncesinde etkin olmuş belli başlı düşünürlerin önemli bir kısmı, bu gelenek içerisinde yetişmiş kişilerdir. Meselenin başka bir boyutu da İbnü'l-Arabî'nin ismi zikredilmese bile düşüncelerinin yaygınlığıdır. Halk tasavvufunun kaynakları, büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz düşüncelerin yansımasıdır.

Her sûfi, şair ve düşünür bir şekilde İbnü'l-Arabî'yle ilgilidir. Kanaatimce, bütün tasavvufu tek bir kitapta görmek istesek, bu kitap ancak *Fütûhât-ı Mekkiyye* olabilirdi.

Osmanlı'daki şerh geleneğinden bahseder misiniz?

İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî zirve dönemini temsil ettiğine göre, kendilerinden sonra bir şerh geleneğinin ortaya çıkacağı aşikârdır. Nitekim öyle de olmuştur. Günümüzde de İbnü'l-Arabî üzerinde bazı çalışmalar yapılmaya başlandı. Son olarak, kendi çalışmamız uzun zamandır ara verilmiş bir geleneğe mütevazı bir katkı sayılabilir.

Konevî, Abdulganî Nablûsî, Ebu'l-Alâ Afîfî tercümeleri derken, şimdi İbnü'l- Arabî'nin eserlerini çeviriyorsunuz; sizi bu çalışmalara iten neydi?

"Hikmet sevgisi" diye kısa bir cevap vermek yeterlidir sanırım. Bu çalışmaların kendi içinde bir sistematiğe sahip olduğuna dikkat çekmeliyim. *Fusûsu'l-Hikem* şerhi projenin yeni bir aşamasıydı. Onu benzer çalışmalar takip edecek.

***Fütûhât-ı Mekkiyye* 37 ciltten oluşuyor, bu çeviriyi tamamlamak zor olmayacak mı?**

İbnü'l-Arabî, cesareti teşvik eden bir düşünür. İşleri abartarak tembelliğe pirim vermememiz gerekir. Allah'tan bir sağlık sorunu gelmezse -bu noktada herkesin duasını istirham ederim- bence tereddüde mahâl yok!

Çevirilerin, İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasına katkısı ne olacak?

Bir bilginin ulaşılabilir olması gerekir. Benim çalışmalarımın öncelikli hedefi, Arapçayı bu kitapların önündeki bir sorun olmaktan çıkarmaktır. Bu kitapların tercümesi, mesnedsiz düşüncelerin yerini sağlıklı kanaatlere bırakmasına katkı sağlar. Bilhas-

sa *Fütûhât*, İbnü'l-Arabî ve tasavvufla ilgili kanaatlerimizi yeni baştan inşa edecektir.

Mevlânâ'ya Batı'daki ilgi gün geçtikçe artarken, şimdi ise İbnü'l-Arabî ciddi bir teveccüh görüyor...

Nehir yatağını buluyor demek isterdim; ancak şimdilik iyimser olmak için yeterli nedene sahip olduğumuzu düşünmüyorum. İbnü'l-Arabî çapındaki bir düşünür, sanatı, edebiyatı, şiiri, sineması, romanı vs. ile bütün kültür hayatında etkin bir yer edindiğinde gereken ilgiyi görmüş sayılabilir.

İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın sadece mistik yönleri ile ele alınarak Türkiye'de ve dünyada adeta "İslamsız bir tasavvuf" anlayışı oluşturuluyor. Bu konudaki düşünceniz nedir?

İbnü'l-Arabî'nin kitapları okunursa, böyle bir sorun yaşanmaz. Ancak bir düşünce var da İbnü'l-Arabî buna alet edilmek istenirse, o zaman mesele entelektüel değil, ahlakî bir soruna dönüşür. İbnü'l-Arabî veya Mevlânâ, bence kimsenin kendilerini dönüştürmesine imkân vermeyecek kadar tutarlı, sistematik ve bir anlam dünyasına bağlı düşünürlerdir. İbnü'l-Arabî'yi kendi ortamından ve kendinden kopartırsanız, artık adı İbnü'l-Arabî olmaz.

"Ehil olmayanlar, İbnü'l-Arabî'yi okumasın."

"Hâlimize âşinâ olmayanlar, eserlerimizi okumasın." der Şeyh-i Ekber. Ve ardından, "Ayrıştır kapalı sözünü, anlayış gücüyle/ Ve sonra aktar isteyene/ Seni saran bu rahmeti engelleme/ Yay onu herkese." diye buyurur. Birisi hakkında konuşmak, ona ilgi duymak başkadır, onu okumak başkadır. Türkiye'de bunun karıştırıldığı kanaatindeyim. İbnü'l-Arabî'yi okumak emek isteyen bir iştir.

(Söyleşi: Musa İğrek, Zaman, 2007)

Tanrı Olmasa Her Şey Mübah Olurdu

İslam düşüncesinde "kötülük" nereden gelir, kötülüğün kaynağı nedir?

Bu soruya İslam düşüncesinin, kelamın ve tasavvufun ayrı ayrı cevapları var. Belki okuyucularımız bu bakımdan bir taksim yapmazlar, zira İslam felsefesi derken bütün bir "İslam düşüncesini" anlıyor olabilirler. Ancak şunu bilmekte fayda var; İslam düşüncesi, tarihin hiçbir döneminde homojen bir düşünce olmadı, her zaman farklılıklar barındırdı. Bu farklılıkların bilinmesinin büyük faydası olacağını düşünüyorum. İslam düşüncesi, homojen olarak, tek görüş şeklinde ifade edildiği zaman insanlar kendi düşüncelerine yer bulamıyorlar. Hâlbuki farklı görüşler ifade edilirse o zaman çağdaş insan gelenekle daha sağlam irtibat kurabilir.

Kötülük konusuna gelince, İslam felsefesi kötülük meselesini netleştirebilmek için "ezelî madde fikri" teorisi üzerinde durdu. Ne demektir bu? Yani bir kere Allah'ın varlığını kabul etmiş olmakla bir düşünceyi temellendirmeye başlarsanız "kötülüğe" kaynak bulmak da çok kolay olmayacaktır. Kelam açısından temel mesele kötülüğün varlığı değil, Allah'ın mutlak varlığı meselesidir. Allah'ın mutlak varlığı dışında hayır, şer ne konuşursak konuşalım hepsi ârızîdir, yani ikincildir. Esas olan; Allah'ın varlığı, mükemmelliği ve tamlığı meselesidir.

Yani kötülüğün kaynağını Allah'ın yaratması olarak düşünüyoruz?

Bu kaynak meselesine de bir açıklık getirelim; bu konunun da birkaç tartışma biçimi var. Meselâ kaynak derken, "Allah'tan çıktı." demek ayrı bir şeydir, "Allah bunu var etti." demek ayrı bir şeydir. Kelamcıların buna cevabı; "Allah bunu var etti."

Tasavvuf teorisinde ise, ilk dönemlerde kötülüğü kelamcıların dediği gibi "Allah'ın halk ettiği" bir şey olarak görüyorlardı. Ama daha sonra İbnu'l-Arabî gibi sufiler ise "kötülük" meselesini daha teorik bazda ele aldılar ve bir varlık yorumu içerisinde "Kötülüğün yeri nedir?" diye sordular. Bu teori çok önemli çünkü benim kanaatime göre modern çağda bizim bu teoriyi yeniden yorumlamamız lâzım. Yeniden inşa etmemiz lâzım.

Nedir o teori, biraz açar mısınız?

Teoride, varlık ve değer olarak iki kategori düşünülmüştür. Bence bu çok önemli bir ayrımdır. Hatta Nietzsche'nin "iyiliğin de kötülüğün de ötesinde ahlak" diye bir sözü var. Ben onun bu kavrama benzediğini düşünürüm. Yani bir şeye iyi veya kötü demeden önce, onun var olması üzerine konuşacağız. Yani önce varlık, sonra değer gelir. İbnu'l-Arabî bu teoriyle, varlığı önceledi ve varlığı iyi ve hayır kabul etti. Buna mukabil bir şeye kötü demeye ise üç sebep buldu:

Birincisi; kötülüğün temel sebebi şeriattır. Herhangi bir eylem için şeriat, "Bu kötüdür." diyor ve kötülük ortaya çıkıyor. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de çok güzel bir sözü var; "Eğer Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu." diyor. Bu tam olarak bu teoriye karşılık geliyor. Yani Tanrı olmasa her şey mübah olur, iyi-kötü kavramı ortadan kalkardı.

İkincisi; kötü dediğiniz şeyin kaynağı mizacımızdır. Mizacımız bir şeyi iyi veya kötü bulur. Meselâ yemek alışkanlıklarımızı

düşünelim; bir topluma göre iyi olan bir şey diğer topluma göre kötü oluyor.

Üçüncü ise; kötülüğü etkileyen kaynak akıldır. Aklımızla bir şeye iyi veya kötü diyebiliriz. Aslında İbnu'l-Arabî burada kötülüğü tanımlarken dünyaya göre hüküm veriyor. Sonuçta Allah yaratmış olsa bile, kötü dediğimiz şeyin var olduğu yer dünyadır, yeryüzüdür ve insandır.

O halde biz kötülükten tam olarak ne anlıyoruz?

Kötülüğün bizim literatürde karşılığı "şer"dir. Şerrin zıttı ise "hayır" kavramıdır. Yani kötülük-iyilik / şer-hayırdır. Bu ikisi de önce varlık kavramıyla birlikte düşünülmüştür. Şu iki cümlenin iyi anlaşılması lâzım. Birincisi; iyilik deyince aklımıza varlık gelir, yani bir şeyin var olması, ortaya çıkması gelir. İkincisi; kötülük deyince ise aklımıza bir şeyin yok olması gelir. Yani iyilik; varlık, vücûd demek. Kötülük ise önce yokluk demek, buna bağlı olarak varlığın azalması yani bir şeyin "az var olması" demektir. Bu cihetten baktığımızda kötülüğü, eylemimizde, düşüncemizde ve ahlakımızda ortaya çıkan bir şey olarak algılıyoruz. Aslında hepsinin ortak tarafı, kötülük dediğimiz şey aslında bir noksanlık. Yani bir mükemmellik, bir doğruluk varsa kötülük anlamlı olabiliyor. Kötülük, eylemde bir noksanlık, ahlakta bir noksanlık veya zihnimizde bir noksanlık şeklinde oluşuyor.

Şimdi şöyle bir şey var; adam öldürdünüz, fıkhen cezası var. Bireysel kötülükler bir yana, İslam'da metafizik, özcü bir kötülük var mı? Kötü fıtrat, kötülüğün doğası gibi konularda İslam düşüncesi ne diyor?

İslam düşüncesinden baktığınız zaman evrende bu tarz bir kötülüğü temellendirmek imkânsız.

Bu söylediğiniz metafizik kötülük meselesinde Batı felsefesinde mitolojilerden gelen böyle bir üslup var. Meselâ Zerdüştlerde

böyle bir üslup var, Hint felsefelerine gittiğinizde hâkezâ. Felsefî olarak; özcü bir kötülük vardır, bunun mukabilinde de bir hayır vardır. Yani kısaca iyi-kötü çatışması vardır. Hâlbuki bu düşünceyi İslam açısından temellendirmek mümkün değil.

Neden?

İslam açısından baktığımız zaman, "iyi" ve "kötü"yü ikisi de sanki kadim ve aslî birer unsurmuş gibi temellendirmek çok zor, hatta böyle bir şey imkânsız. Çünkü konuyu iyi-kötü temsilcilerine indirdiğimiz zaman ve daha temele gittiğimizde bu ikilik iblis ve Tanrı algısını doğurur. Hâlbuki İslam asla böyle bir şeyi kabul etmiyor. İyilik ve kötülüğü bu şekilde temellendireceksek, Tanrı-iblis ayrışmasını da bir ikilik olarak temellendirmemiz gerekir. İslam böyle bir temellendirme ile hareket etmez. Bu bakımdan İslam "monist teori" üzerine kuruludur, yani; Tanrı var, varlık var ve hayır var.

Yani İslam, "Hakikatte bir kötülük vardır." cümlesini reddediyor.

İslam aslında şu iki cümleyi söylüyor: Asıl olan varlıktır, kötülük ise "adem-i vücûd"dur. Yani varlığın bulunmayışıdır. Bu çok güçlü bir teoridir ve ben bunu herkese söylemeye çalışıyorum. Müslüman entelektüellerin bu çağda bu teoriyi işlemesi lâzım. Bahsettiğimiz ârızîlik bu demek. İkincisi, İbnu'l-Arabî'nin üzerinde durduğu bir şey var. Şimdi diyelim ki bizim dışımızda bir sürü hadise var. Öldürmek kötü bir fiil ve bunun kötülüğünü konuşabiliriz ama ölüm diye de bir şey var, insanlar ölümden de rahatsız oluyorlar. Peki, ölüm iyi bir şey mi kötü bir şey mi? İbnu'l-Arabî'nin burada getirdiği bir şey var. Cenab-ı Hak'ta bir noksanlık yok fakat Allah'ın fiilinde bir tekabüliyet var. Çünkü Allah'ın isimleri birbirinden farklı. Bu bakımdan, kötülüğü anlamadan evvel, âlemdeki farklılaşmayı ele almamız lâzım.

Âlemdeki farklılaşmanın sebebi, Allah'ın isimlerindeki farklılaşmalardır. Bunun başka açıklanabilecek bir modeli yoktur.

O halde "Hayır da şer de Allah'tandır." demek mi bu?

Aslında tam olarak bu demek. Temelindeki şu noktayı ise iyi tebarüz ettirmemiz gerekiyor: Az evvel bahsettiğimiz gibi, kötülük "adem" dir, yokluktur; hayır ise varlıktır. İkinci olarak, bu monist yani tekçi bir teoridir. Hiçbir şekilde ezelî maddeyi kabul etmez ve mutlak anlamda bir madde-ruh çatışmasını kabul etmez. Buna bağlı olarak; dünya-âhiret, yer-gök, bütün karşıtlıkları ortadan kaldırır. Ayrıca bir şeyi daha ortadan kaldırır; bu çok önemli, Tanrı ve iblis karşıtlığını yok eder. Çağımızda Müslümanların bunu çok iyi anlaması lâzım. Zira bu teoriyi farklı bilimlerden bütün İslam teorisyenleri ortaya koymuşlardır. İblis, olsa olsa, en çok, varlıkta kontrolden çıkmış bir cin grubu olabilir. Bugünse soyut bir kavrama dönüştürdüler iblisi. Bu karşıtlığı reddetmek, "Yeryüzü, şeytanın musallat olduğu bir yer; gökyüzü ise Tanrı'nın." düşüncesini de ortadan kaldırır. İslam, yeryüzü-gökyüzü, beden-ruh, cennet-cehennem gibi ikiliklerle düşünmüyor. Her yer Tanrı'nın mutlak mülküdür ve burada tek hüküm sahibi, hükümran olan Tanrı'dır. İslam bu fikir üzere kurulur ve aslında tevhid bu demektir. Yani biz tevhidi kabul ettiğimiz zaman, kötülüğün teorisini ortadan kaldırmış oluyoruz, böylece özcü bir kötülük fikrini ve iblisin saltanatını ortadan kaldırmış oluyoruz. İblisin bir özne olarak yeryüzünden kaldırılması, ortadan kaldırılması çok önemli, zira iblisin kendisi bir özne değildir.

Bu ikilik her yerde yok mu? Tarihi zıtlıklar ve çatışmalar üzerinden okumak...

Evet, böyle bir noktadan gidiyoruz ve bu bize siyasal bir pozisyon sağlıyor. Yani daha meşru, daha haklı ve tarihten beri gelen bir şey sağlıyor. Şimdi kendi aramızda ve insanların dünyasında çatışmalar olabilir, farklılaşmalar, mücadeleler olabilir. Fakat bu-

nun ontolojik bir temeli yoktur. Yani ontolojik açıdan baktığımızda mutlak üstün Tanrı'dır. O'nun dışında yeryüzünde bir özne yoktur. Varlıkta bir özne yoktur ve her ne yapıyorsa O yapıyordur. İblis üzerine ne kadar konuşursak konuşalım, hidâyete erdiren ya da dalâlete düşüren Allah'tır. Meselâ Kur'ân-ı Kerim'in vasıflarından bir tanesi de "dalâlete düşüren" ve "hidâyete erdiren"dir.

Peki o dalâlet meselesinde, iyi ve kötü ameller üzerinden, bu kötülük bizim seçimimiz mi oluyor? Yani biz kötüyü irademizle mi seçiyoruz? Ve bunun sonucunda neden hesaba çekiliyoruz?

Bu çok önemli bir soru. Meseleye şuradan bakalım. İnsan açısından kötülük meselesini ele alırken ruh-beden ikiliği üzerine konuşmamız lâzım. İslam geleneğinde bedenden bağımsız olarak bir ruh fikri genel olarak kabul ediliyor. Ama acaba ruhla beden arasında bir çatışma mı var? Ruh acaba nasıl kemale erecek? Bedenden ayrışarak mı, uzaklaşarak mı? Beden onun cehennemi midir? Bu konuda hep ayrı ayrı teoriler var. Şunun da üzerinde durmamız lâzım. Ortalama İslam literatürü yerel unsurların etkisinde çok kalmış ve "Yeryüzü bir zindandır, yeryüzünden kaçmamız lâzım, bedenden kaçmamız lâzım.." diye bir teori işlemiş. Ama büyük düşünürler bu meseleyi ele almışlar ve ruhla beden arasındaki çatışmanın aslî bir çatışma olmadığını işlemişler. Ruhun bedeni yönetmesi ve ruhun bedeni bedende yönetmesi üzerinde durmuşlar. Bu çok önemli bir cümledir. Ruhun bedeni bedende yönetmesi demek İslam öncesi bütün zâhidlik türlerinin reddedilmesi demektir. Yani biz bedenin hazlarına kapanarak kemale eremeyiz demek, evlilik hayatına kapanarak kemale eremeyiz demek, dünyevî işlere kapanarak kemale eremeyiz demek... İslam bu bakımdan ruhla beden arasındaki kavgayı ortadan kaldırıyor. Ama ortada yine bir gerilim, çatışma var ve sorun buradan kaynaklanıyor. Ruh, bedeni yönetemediği zaman beden yine kendi hazlarının peşinden gidiyor.

Kötülük bizimle beraber var. Peki ya kötülüğün inşa süreci? Toplumsal koşullar, insanı kötülüğe iten sebepler, bunlar hafifletici nedenler oluyor mu?

Ben kötülüğün o üç kaynağı üzerinde ısrarlıyım. Meselâ üst bir ontolojik ilke bir şeye kötü dememişse, onun kötü olduğunu ispatlamak zordur. Tanrı'yı baz aldığımız zaman, savaşmak kötü oluyor. Bir insanın öldürülmesi kötü oluyor. Tanrı'yı yok sayarsak, dinin hükmünü yok sayarsak, o zaman tamam birisi kötü oluyor, yenilmiş ve ölmüş oluyor. Ama diğeri kazandığı için kendini mutlu hissediyor. Meselâ diyelim ki kavram kriterimiz haz olsa, bir grup ezildi ama bir grup da haz elde etti. Şöyle düşünelim, yeryüzünde bütün insanların bir davranıştaki temel sâiki var olmaktır, varlığını göstermektir. İbnu'l-Arabî bunu çok güzel işler ve şöyle der: "Her eylem, var olma aşkından ortaya çıkar." Bunu anlattığı bağlamı da söyleyeyim. Hz. Musa bir adam öldürüyor kazayla ve şehirden kaçıyor. Normalde görünüşte korktu kaçtı deriz. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Hayır, korktu kaçtı değil, yaşamayı sevdiği için kaçtı." Yani bütün kaçmalar, bütün hareketler, bütün eylemler bir şeyi sevdiğimiz için olur. Yani kendimize dair bir tasavvurumuz, aşkımız var, onu sevdiğimiz için kendimizi göstermeye çalışıyoruz ve ona kim engel olacaksa onu yok etmeye çalışıyoruz. İnsan davranışı temelde nötrdür ve nötrlüğü bozan şey aramızdaki çatışmadır. Şöyle düşünelim: Yeryüzünde yeterince iktidar koltuğu olsa, kimse kimseyle kavga etmez. Arzularımızla imkânlar arasındaki çelişki bizi birbirimizle dövüştürüyor. Yeryüzünde herkesin arzusu kadar yeterince bir şey olsa ve bunun sürekliliği garanti edilse bir problem olmaz. Aramızda bir çatışma olmaz. İhtiraslarımıza yeryüzündeki imkânlar yetişmediği için birbirimizle çatışıyoruz.

Yani biz kötülük olsun diye bir şey inşa etmiyoruz, var olmak için inşa ediyoruz.

Evet, var olmak için inşa ediyoruz. O zaman kötülük bir yol kazası olarak ortaya çıkıyor. Yoksa orda kötülük diye bir değer yoktur. Tekrar altını çizelim, biz İslam literatürüne fark ederek ya da fark etmeyerek mitolojinin etkilemiş olduğu Hıristiyanlık gözüyle bakıyoruz. Meselâ bu bakış; Âdem'in yaradılışı, kadın ve cennetten yeryüzüne inme meselelerimizde ortaya çıkıyor. Müslümanlar hâlâ özgün bir İslamî yaradılış teorisi ortaya koyamadı maalesef. Bunu koyamayınca da bu bakış, en tikel meselelere, en basit meselelere nüfuz ediyor.

Bu kavrayış nedir hocam? Nasıl kavrıyoruz biraz anlatabilir misiniz?

Kur'ân-ı Kerim'in lafızcı okunması ortada büyük bir çatışmayı hissettiriyor. Kontrolden çıkan şeytan, yasağı delen Âdem, kovulan Âdem vs. gibi sanki böyle öfkeli bir dil varmış gibi bir algıya yol açıyor lafzî okuma. Yeryüzü sanki işlenmiş bir suça karşılık verilmiş bir cezaymış gibi bir algıya yol açıyor. Bence Müslümanlar olarak bu temel mesele üzerine yeni bir varlık teorisini yeniden kurgulamamız ve varlık nedir, hayır nedir, iyilik nedir, kötülük nedir, Allah'la bunların irtibatı nedir, âlemdeki noksanlığın sebebi nedir, farklılıkların sebebi nedir ve insanın buradaki serüveni nedir konularını ele almamız lâzım. Müslümanların bir kısmı bunları Kur'ân-ı Kerim'deki lafzî yorumlarla ele alıyor ve "Günah işledik sonra cennetten kovulduk." diye düşünüyor. Âdem ile Havva kavga ediyor, İblis böyle sanki çok aslî bir unsurmuş gibi yansıtılıyor. Özetle, mitoloji dilinden ve mitolojilerin de etkilemiş olduğu Hıristiyan, Yahudi geleneğine bakarak bunları yorumluyoruz. Çağımızda bu meseleleri ilk kez farklı ele almayı başaran Muhammed İkbal'di. İkbal, aslında insanın yeryüzüne gelişinin Allah'ın aslî iradesi olduğunu, cennetten çıkmak zorunda olduğumuzu ve bunun yeryüzünde kullandığımız anlamda asla bir günah olmadığını ilk ele alan insandı. İnsanın oradaki serüvenini doğru ele almamız lâzım. Bunu

mitolojik dille ele almamamız ve Kur'ân-ı Kerim'i mitolojilere uydurmamamız lâzım. Bir kısmımız meseleyi böyle ele alıyor, bir kısmımız hiç meseleye girmiyor. Hiç girmeyince o zaman bize alan olarak; fıkıh alanı, sosyal alan, gündelik işleyiş alanı kalıyor.

Fıkıh alanında da bu meselelere girmediğimizde hükümleri hikmetli bir şekilde temellendiremiyoruz...

Tabi temellendiremiyorsunuz. O zaman iş bir tür güncel konuşmalara dönmüş oluyor. O zaman din ne oluyor? Meselâ bir cinayet meydana geliyor, haydi bunun üzerine konuşalım gibi bir şeye dönmüş oluyor iş. Ortada bir teori olması lâzım ve bu teorinin, sorunun ciddiyetini anlamış olması lâzım. Bence doğrusu, varlıkla değeri ayrıştırarak ele almaktır. Yani Âdem yeryüzünde bir insan oluncaya kadar her ne olmuşsa, bunları metafizik bir dille yorumlamamız lâzım. Ortada bir günah yoktur, bir sürgün yoktur, ortada bir ihanet yoktur vs. Sadece Cenâb-ı Hakk'ın bir takdiri var, mukadderâtı var ve bu mukadderât gerçekleşecek. Bu cümleler bu ülkede beni sürdürebilir, cennetten çıkartabilir. Ben tam olarak böyle düşünüyorum ama...

Buradaki asıl meselenin Kur'ân-ı Kerim'in mitolojik okunması alışkanlığı olduğuna işaret ediyorsunuz. Kadın meselesinde mitolojiden nasıl etkilenmiş bir okuma yapıyoruz?

Şimdi kadın, zihinde en çok hazla özdeşleşen bir şeydir. Dünya hazları üzerinden konuştuğunuz zaman akla en çok kadın gelir. Bu düşünme biçimi zorunlu olarak, Âdem'i aslî unsur yapıyor. Ben şahsen Âdem'in aslî unsur olduğu kanaatinde değilim. Aslî unsur insandır. Âdem ve Havva ise insanın iki kategorisidir veya tezahürüdür. Âdem dendiği zaman bizim aklımıza bir cinsiyet gelmemesi lâzım. En azından metinlerin bir kısmında bu cinsiyetin gelmemesi lâzım ve aynı şekilde Havva dendiğinde de bir cinsiyet gelmemesi lâzım. Bizim açımızdan asıl mesele, insandır. Allah yeryüzünde bir insan yaratmıştır. Bu Âdem de

olabilir Havva da olabilir. Burada teorik olarak Âdem üzerinden kurguladığınız zaman, önce Âdem sonra Havva geliyor. İslam düşüncesinin en büyük problemidir bu. Yine mitolojiye geleceğiz: Âdem, Allah'ın asıl yarattığı kişi, Havva sonra yaratılıyor. İblis, Havva üzerinden Âdem'i ayartıyor ve iş birliği yapıyor. Dolayısıyla kadın, işbirlikçidir. O temada bu işleniyor.

Peki biz yeryüzüne neyden dolayı geldik? Kadından dolayı geldik. Nasıl geri döneceğiz? Kadını paranteze alarak. Kadını hayatın dışına iterek. Çünkü kadın günahkârdır... Meselâ Hıristiyanlıkta Hz. Meryem'e rağmen kadının adı yoktur. 12 havarinin hiçbiri kadın değildir. Zihinsel arka plan böyledir. Bence İslam, bir cins olarak erkekle kadının barışını, yine bunun zihinsel arka planı olarak ruh ile bedenin barışını ve insanın tabiatla barışını getiren bir dindir. Yani gerçekten de İslam bir sulh dinidir. Biz fark etmesek de bu laf uyduruk bir laf değildir. İslam bir sulh, barış dinidir. Bu barış Âdem-Havva arasında, ruh ve tabiat arasında kurulu. Nasıl oldu? Âdem ve Havva üzerinden bu kuruldu. Çünkü "insan" üst kavramı ön plana çıkarıldı, Âdem değil. Allah'ın yeryüzündeki halifesi insandır, Âdem değil. Meselâ tüm yeryüzü bir kadın nedeniyle oluşabilir, ayakta durabilir yani. Kâmil insan bir kadın olabilir. Sonra, ruh-beden arasında sulh yapıldı. Ruh, bedeni yok etmeyecek, yönetecek. Bedenin hiçbir kabiliyeti, hiçbir eylemi kötü değildir. Sadece yerinde kullanmak şartıyla. Ve son olarak insan ile tabiat arasında sulh sağlandı. Tabiatta kötülük kavramı yoktur, tabiat kötü değil, Tanrı'nın âyetidir.

Şimdi başka birkaç şey sormak istiyorum. Charlie Hebdo olayında Müslümanlar Papa'nın "Anneme küfredersen yumruğu yersin." sözü üzerinden bir temellendirmeye gitmeye çalıştılar. Bu biraz sıkıntılı bir temellendirme değil mi? Papa söylediği için değil ama bizim en temel meselelerde sürekli başka bakış açılarına muhtaç olmamız... Nasıl bakmalıyız böyle durumlara?

Ben şöyle düşünüyorum. Birincisi; bu mevzu, iki öznenin ilişkisi, yani birisi bir şey yaptı, diğeri ona tepki gösterdi değil. Dolayısıyla bir hadise oluyor ve Müslümanlar iki ayrı öznede bu meseleyi tartışıyor gibi bir şey yok. Diyelim ki bu karikatürü çizenler bunu bir kasıtla, bir iş yapmak için çizdiler. Karşılarında bu eylemi yapanlar, irâdî olarak, Müslümanlar olarak toplanalım buna bir tepki verelim kanaatinde olmadılar. Yani ben böyle düşünmüyorum. Bu hadise bittikten sonra Müslümanların acaba ben doğru mu yaptım, yanlış mı yaptım diye tartışmaları anlamsız. Bu dinî olmaktan ziyade siyasal bir hadisedir. Ve bu işin siyasal bilimciler tarafından tartışılması gerektiğini düşünüyorum. Bundan sonra Paris'te aşağılanan, dış mahallelere itilmiş olan, uyuşturucuya ve bunun gibi şeylere mahkûm edilmiş gençlikle Parislilerin ilişkisi nasıl olacak? Bunlar Hıristiyan da olsa aynı şey olur. Sorunun bu şekilde sorulması lâzım.

Yani teolojik bir tartışmaya dönmemesi lâzım diyorsunuz.

Asla dönmemesi lâzım. Yanlış bir şey yapmış oluruz. Bu böyle tartışılacak bir şey değil.

Hz. Muhammed'in (sav) döneminden örnek vererek hemen her konuyu anlamaya çalışmak... Bir konuya verdiği bir tepkiyi doğrudan alıp bugüne bağlamak... Bağlamından koparmak... Sizce bu yönelim doğru mu?

Hz. Peygamber'in (sav) hayatından kesit alarak bu tarz işlere örneklik teşkil edecek bir şey bulmak zor. Rivayetleri sahihleştirme sürecinden geçirirsek bu çok zor. Diyelim ki var ve bir şey bulduk. Burada sünnet yorumu diye bir şey var. Yani bir şeyi bağlamı içerisinde ele almak diye bir durum var. Bağlamı içerisinde ele alacağız ve hadiseyle o bağlam arasında kuvvetli bir irtibat kurmamız lâzım. Diyelim ki Hz. Peygamber (sav) devrindekini anladık, tamam. Ama bizim durumumuzun o olduğunu ya da benzer olduğunu nereden biliyoruz? Bu çok zor bir şeydir. Aynı

şekilde bu hukukta da çok zor bir şeydir. Bu konu çok zor bir mesele olmasaydı hadisten başka bir ilim çıkmazdı Müslümanlar arasında. Fıkıh ilminin çıkış sebebi, bağlam tartışmasıdır. Biz bu hadisleri nasıl anlayacağız ya da onunla benim yaşadığım hadise arasında bağı nasıl kuracağız? Bu mesele olduğu için fıkıh diye bir ilim oluştu. Ve bunların sonucunda din bilimleri ortaya çıktı. Yoksa sadece Peygamberimizin (sav) hadisleri aktarılırdı. Aktaran herkes âlim olurdu ve iş biterdi.

Yani burada kötülüğün yapılması ile bu kötülükten sorumlu tutulan insanlar arasında zaten bir bağ yok...

Kesinlikle yok. Bu konuda Müslümanların çok dirençli olması lâzım. Aynı 11 Eylül hadisesinde olduğu gibi. Bunlar başka organizasyonlar. Bizimle burada dalga geçiliyor. Hiçbir şekilde bizimle dalga geçilmesine hak tanımamalıyız. Ama meselâ diyelim ki İslam dünyasının herhangi bir yerinde rijit bir grup çıkıp, Hıristiyanların mahallesini yakabilir, yağmalayabilir. Bu teorik olarak tartışılır ve yanlışlığı ortaya koyulur. Buna rağmen biz o aşırı gruptan sorumlu değiliz. Çünkü İslam, Yahudilik gibi bir cemaat fikrini benimsemiyor. Yani biz birbirimizi temsil etmek salâhiyetinde değiliz. Sen bunu böyle yorumluyorsun, ben de bunu böyle yorumluyorum.

Bir grup çıkıyor (bunun içerisinde IŞİD'i düşünürsek) İslam üzerinden, İslamiyet'i, Kur'ân-ı Kerim'i nasıl ki yüzyıllarca insanlar farklı şekillerde yorumladılarsa o şekilde yorumluyor. IŞİD'i sormayacağım, o zaten çok başka bir konu... Ama meselâ IŞİD üzerinden hüküm çıkarma meselesi dikkatimi çekiyor benim son zamanlarda. Bir pilotu yakıyor ve biz "İslam'da insan yakmak var mı yok mu?" tartışması yapıyoruz. "İşte İslam'ın da içinde böyle bir şey..." Bu hükümleri çıkarmak, ben bunu böyle anladım demek bizi nereye götürür hocam?

İslam algımızı sürekli eleştirmemiz gerekiyor. Meselâ az önce Âdem'in yaradılışı ile ilgili söylemek istediğim şey de bu. Ortada Kur'ân-ı Kerim var, hadisler var. Fakat buna rağmen bütün bir mitolojimize hâkim olup bütün bu âyet ve hadisleri mitoloji eşliğinde yorumlayabiliriz. Kötü ve karşıtlık üzerinden bunu götürebiliriz. Çağımızda şöyle bir problem var. Müslümanların hayatında derin felsefe, derin düşünce yer etmediği için en iyimser yorumla fıkhın dogmatik dili kalıyor. Yani iyi ve kötü. İnsan davranışları iyi-kötü, günah-sevaptan önce bir defa anlaşılmaya muhtaç davranışlardır. İnsan kimdir? İnsan ne yapmak istiyor? Bunu anlamaya muhtacız. Biz şimdi nesillerle böyle bir irtibat kuramazsak İslam onların hayatında en çok bir mitoloji haline gelir. Şu an bizim bence en önemli problemimiz budur: "İnsanı anlamaya çalışmak"; 21'inci yüzyılda insan ne yapmaya çalışıyor?

Bundan dolayı meselâ İslam üzerine konuşmak sadece bir ilahiyatçı meselesi olmaktan çıktı. Aslında bu 100-150 senedir böyledir. Bu bütün Müslümanların, farklı meslek ve branşlardan insanların tartışacağı, ele alacağı bir sorun haline gelmiştir. Müslüman neslin sorunları, hayatı, yaşadıkları özgürlük anlamında zevkleri vs. bunların hepsi ayrı ayrı bir problem haline gelmiştir. Bu bakımdan bizim temel olarak günceli bırakıp, fıkhı da kısmen hayatımızda daha sınırlı tutup, itikad yani insan-Allah ilişkileri ve ahlak meselesine odaklanmamız lâzım. Bu olmadığı sürece biz 50 sene sonra da Paris'te olan aynı şeyi konuşacağız. Ya da IŞİD sorununu konuşacağız. Biz bunları çözemediğimiz sürece IŞİD sorunu asla çözülmeyecek. Biz bunu çözünce IŞİD sorunu çözülür mü bilmiyorum... Ama bunu çözdüğümüzde en azından Müslüman entelektüeller arasında bu iş aslında böyledir şeklinde bir şey oluşacak. Ben böyle bakıyorum.

Çok teşekkür ederim hocam, vakit ayırdığınız için.

(Söyleşi: Meryem İlayda Atlas, Lacivert Dergisi, Sayı: 11, Mart 2015)

Hanım, Ben, İbnu'l-Arabî, Bir de Oğlum...

Tasavvufa ihtiyacımız var mı gerçekten? Allah, "Gel sen ey damlam, denizimde yok ol." mu diyor, yoksa "Helâli bil, haramı bil, namazını kıl, zekâtını ver." mi diyor?

Cenâb-ı Hak bize insanları kulluk için yarattım diyor. Sonradan buna birtakım tefsirler getiriyorlar. Meselâ diyorlar ki, kul olduğumuz kim, bilmeden kulluk yapamayız. O zaman mârifet kavramı ortaya çıkıyor. Allah hakkındaki mârifet, Allah hakkındaki sevgiyi, muhabbeti ortaya çıkartıyor ve eşit kavramları bulmaya başlıyoruz. İbadet, mârifet, muhabbet. Cenâb-ı Hakkın bize ilk başlıkta söylediği ibadet, evet. Fakat ibadetin keyfiyeti meselesi var.

Tasavvufla ilgilenmesek ibadetlerimiz zayıf mı olur? Şart mıdır yani?

Tasavvuf şarttır denilemez. Tasavvuf gönüllü ibadet alanıdır. Fakat bu gönüllü ibadet alanının derinine girdiğiniz zaman herkes kendine bir mecburiyet çıkartmaya başlar. Hiçbir tasavvuf kitabında herkes sufi olsun, herkes derviş olsun diye bir ifade yoktur.

Kuşkusuz, öbür dünyada sen niye sufi olmadın diye sormazlar adama.

Ama niçin selim bir kalbe sahip olmadın diye sorabilirler. Selim kalb, riyadan, kinden, kibirden ve diğer kötülüklerden kurtulmuş kalp demek. Bunun İslam ahlakındaki tam karşılığı şu: Niçin kâmil bir adam olmadın?

Kul demez mi o zaman, ben namaz kıldım, zekât verdim, hacca gittim, haram yemedim, şeriatın benden istediği her şeyi yaptım. Bunları da samimi yaptım...

Samimi yaptıysan zaten sorun yok. Peygamber Efendimiz ibadeti sanki Allah'ı görür gibi yapmaktan söz ediyor. Nasıl mümin olacağız? Allah'ı görür gibi...

Ama gördüğün tek bir şeye obsesif bir şekilde takılıp onu Allah zannetme aptallığına düşmek de var. Güneş Allah'tır, ay Allah'tır, deme tehlikesi içermiyor mu bu?

Bir kavramı doğru anlamak için onun zıttını da anlamamız lâzım. Allah'ı görür gibinin yerine koyabileceğimiz zıt kavram, insanları görerek ibadet etmek. Yani gösteriş yapmak, kibir ve gururla ibadet yapmak. Sadece ibadet meselesi de değil, hayatta çeşitli işler yapabilir. O becerdiği işler nedeniyle riyâkârlık yapmış ya da kendini kibirle inşa etmiş olabilir. İslam diyor ki bize bir ibadetin netice verebilmesi, bize ahlak kazandırabilmesi için bunu Allah'ı görür gibi yani sadece Allah için yapmak gerekir.

Tasavvuf havâs için, şeriat avâm için midir? Tasavvuf manevî ilimlerde derinleşmek isteyenler için özel bir alandır, herkesin bunları bilmesi gerekmiyor, diyebilir miyiz?

Tasavvuf bir taraftan havâs alanıdır. Bir taraftan da kitlelerin dini kavrayışı tasavvuf yolu ile olmuştur. Burada bir paradoks var. Meselâ Ahmed Yesevî havâstandır. Ama Ahmed Yesevî'nin müridi olanlar sıradan insanlardır. Yani bir esnaf, bir ayakkabıcı, bir tüccar, çoban vesâire vesâire.

Yesevî de havâs olmadan evvel avâmdı.

Öyleydi tabii. Din üstünlüğü takvaya ve idrake bağlı. Bir kast sistemi, bir aristokrasi yok dinde. Bir çoban da kemale ulaşabilir. Avâm-havâs kavramını doğru anlamak gerekiyor. Bir bilim kendinden olanları havâs, özel insanlar diye mütalaa ediyor. Oradan olmayan insanlara avâm, sıradan insanlar diyor.

O zaman derim ki bedelini ödemeden havâssın yemeği yenir mi? Bir tarikata bağlanmadan, önünde bir rehber olmadan, onun dediklerini yapmadan bu işe soyunmak, faturayı ödemeden sofradan kaçmak olmaz mı?

İslam irfanında, tabii ki hedef, bir rehber eşliğinde sizin o bedeli ödeyerek kemale ermenizdir.

Zikirse zikir, sohbetse sohbet, nazarsa nazar...

Evet, her neyse. Tasavvufun bir nazarî tarafı vardır. Bize doğru davranışı öğretir ve bizi zihnen terbiye eder. Dolayısıyla sufiler o kavrayışı değiştiren tarafıyla ilgili pek çok eser yazmışlardır. Pek çok eser yazmış olmak sizin tabirinizle faturayı ödemeden o yemeği yiyebileceğimizi bize gösterir. Bu İslam irfanının bir özelliğidir.

Burada asıl amaç tevhid tecrübesi değil mi, kendi miracını yaşamak değil mi? Yoksa bir araba laf etmek neye yarar?

Bunların hepsini bir tür irşad eylemi sayabiliriz. Meselâ İbnu'l-Arabî bizi irşad ediyor.

Ama o bir keşif ehli. O faturayı fazla fazla ödemiş. Bize gördüklerini anlatıyor.

Kendisi görmüş ama aslında kendisinden önce görenin gördüğünü görmüş. İbnu'l-Arabî'nin kendisinden bir meziyet devşirmiyoruz. Burada maksadımız Peygamber. İbnu'l-Arabî bize

Peygamber'in söylediğini söylüyor. Yoksa İbnu'l-Arabî'ye biz dikkatimizi vermezdik.

Ama İbnu'l-Arabî kendisine bahşedileni aktarıyor. Bu keşifler kişiye özeldir. O farklı isimlerin tecellîgahı olduğu için farklı şeyler yaşıyor ve bize onu anlatıyor. Biz ne yaşadığını tam olarak bilemeyiz.

Burada mesele şu: Eğer her şey özel olsa o zaman iletişim kurulamaz insanlar arasında, kimse kimseye bir şey öğretemez. Nesnel bir tarafı olması lâzım.

Ama nesnelliği yaşama şekli, tecrübeler özeldir. Ben bire bir onun yaşadığını yaşayamam. Bana başka tecellîler olabilir.

İbnu'l-Arabî meselâ *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ibadetlerin derinliğini anlatıyor bize. Sonra tasavvuf yolunu yaşayanların hâlleri, makamları vesaireyi anlatıyor. Namazı anlatırken bir âyeti söylüyor. Sonra bir hadisi söylüyor ve bunlarla ilgili bir yorum yapıyor. O yorumun doğru olup olmaması bir yönteme bağlı. Meselâ şu âyet böyle yorumlanmalıdır diyor ve ben ondan ikna oluyorum. Bunun İbnu'l-Arabî'ye özel tarafı ne olabilir? O edindiği bilginin ondaki tesiri, ondaki hâli ama o bilgiyi benle paylaşıyor. Paylaştığı bilgiye katılabiliyorum.

Peki o zaman neden tefsir ekolleri var? Âyetlerin anlam katmanları onu tefsir edenin ilmine göre açılmıyor mu?

Galiba sadece sufiler bu meseleyi daha ikna edici bir şekilde ele aldılar ve dediler ki "kemal" derecesiyle irtibatlıdır âyetleri anlamak. Yani hem Kur'ân hem âlemdeki âyetleri anlamak. Mesele bir şeyi keşfetmekle onu anlamak arasındaki fark! Bir sufi benim fark etmediğimi fark ediyor, onu bana anlatıyor ve benim seyr ü sülûkumu hızlandırıyor. Konevî'nin bir tabiri vardır, kitaplarını "sülûke başlayanlar için rehberlik, kemale erenler için de geçtiği aşamaları hatırlatmak üzere yazdığını" söyler. Yani

henüz varmadığım katman hakkında konuşabilirim, bana bilgi verilebilir ve ben anlayabilirim. Bu tasavvufun ve daha önemlisi dinin genel bir kabulüdür.

Sonuç olarak, İbnu'l-Arabî yaşadığı sıradışı hâlleri, mazhar olduğu tecellîleri anlatıyor ki, bunları kavrayamayız diyorum ben.

En büyük kitabı *Fütûhât*, yirmi cilt. Cenâb-ı Hakk bana nasip etti tercüme ettim. Ben orada bakıyorum, şunu niye anlatmış dediğim pek bir şey bulamadım. Yûnus Emre'de bir kavram geçiyor. Bu aynısıyla Mesnevî'de geçmiş. Sonra Niyâzî Mısrî'de tekrarlanıyor. İbnu'l-Arabî'de söyleniyor. Tecrübe bu kadar kişiye özelse nasıl oluyor da bu ortak dil ortaya çıkıyor? Misal, 'derman aradım derdime' diyor Niyâzî Mısrî, 'derdim bana derman imiş'. Aynı cümleyi *Mesnevî*'de buluyorsunuz.

Birbirlerini tekrarlamış olabilirler mi?

Böyleyse demek ki birisi ötekine bir şey aktarabiliyor.

Ortada benzer kavramlar var diye bilgi nesneldir diyemeyiz. İlâhî bilgi sonsuz. Biz de sonsuzluğa giden bir trenin içindeyiz. Tren gelmiş vahdet-i vucûd istasyonunda durmuş. İbnu'l-Arabî ne gördüğünü anlatıyor bize. Son durağın orası olması mümkün değil, yol devam ediyor. Belki bir sonraki durağa gittiğinde bir önceki durakta gördüğü her şey silinecek. Tecellîlerin sonu olur mu? Hangi makamdaysan sesin oradan çıkmaz mı?

Biraz öyledir, biraz değildir. Şimdi bakın tecellîlerin sonsuz olduğunu biz vahdet-i vucûd'dan öğrendik. Daha önce bilmiyorduk bunu.

Olur mu? Kur'ân'dan öğrendin sen bunu. Allah'ın isimlerinin sonsuz olduğunu zaten orada görüyorsun. İsim sonsuzsa tecellîler de sonsuzdur.

Allah'ın isimleri sadece vahdet-i vucûd geleneğinde sonsuzdur. Meselâ kelamcılara göre Allah'ın isimleri sonsuz değildir.

Bu bize kelamcıların dar görüşlülüğünü gösterir ancak. Hulûs-i kalple Kur'ân okuyan herkes isimlerin sonsuz olduğunu bilir.

Bunlar neticede düşünce disiplinleri. Kendi içlerinde metodları var. Vahdet-i vucûd statik bir düşünce değil bir çerçevedir. Bazı temel ilkeleri vardır. Ve o ilkeler içerisinde tecellînin sonsuzluğu da vardır. Eski tasavvufta şunu tartışmışlar, demişler ki; temkin mi üstündür, yani böyle bir hâlde karar kılmak mı üstündür, yoksa hâlden hâle girmek mi, değişme mi üstündür?

Bana sorarsanız aşkla geçeriz hâlden hâle, takılmayız ne sûrete, ne söze. Ha, diyebilirsiniz ki sen kimsin?

Yok, İbnu'l-Arabî olmasa benim mesleğim, mesleğimin dışındakilere sen kimsin demeye müsaitti ama İbnu'l-Arabî bize bu işin mesleğin ötesinde bir şey olduğunu anlattı. İbnu'l-Arabî ilk kez her insanı serüvene kattı.

Sadece insanı mı? Taşı, hayvanı, bitkiyi...

Tabii. Her şeyi serüvene kattı. Çünkü İbnu'l-Arabî bütün bu âlemde tek özne var dedi. Diyor ki işin doğrusu, değişimde kararlılık. Eğer kararlılık arıyorsak bu değişimle olacak. Çünkü tek özne olan bir varlık anlayışında her şey değişkendir. Sonsuz tecellîler vardır.

Ama bu Kur'ân'da da var. Allah her an bir iştedir diyor, hangi surede geçiyordu bu âyet?

Rahmân suresi.

Allah her an bir işteyse, idrakimizin yettiği kadarıyla birini anlayabiliyorsak, orada bilgimizi sabitleyemeyiz.

Bilgiler tek tek âyetlerden çıksa o zaman dediğiniz doğru olur. Ama bu âyetleri yorumlayacağımız bir paradigmamız olacak. Dediğim gibi vahdet-i vucûd bir paradigma. Âyetleri, hadisleri ama daha geniş olarak varlığı nasıl yorumlayacağımız hakkında bir çerçeve. Bir çerçeve din, insan, ahlak yorumunu değiştiriyor. Ve bütün bu değişikliğin temelinde tek Tanrı'nın merkeze alınması var. Tek özne O.

Ondan evvel bu bilinmiyor muydu?

Bunlar tek tek biliniyor. Ama bu çerçeve yok. Çünkü bu çerçevenin ortaya çıkabilmesi için çok güçlü bir nazariye lâzım. İbnu'l-Arabî'nin meselesi somut bir dogma ortaya koymak değil. Zaten insanlar statikleştirmek istiyor dinî düşünceyi. İbnu'l-Arabî çerçeveyi aşmak istiyor.

Çerçeve koyarak mı aşılacak çerçeve?

Ama herhangi bir sabit olmazsa o zaman biz hiçbir meseleyi konuşamayız. Vahdet-i vucûd'un da sabiteleri var. Meselâ tecellîler sonsuzdur cümlesi değişimi savunurken bile bir sabitedir.

Tabii biz sonlu bir varlığız ama sonsuzluğun ne olduğunu biliyormuşuz gibi yapıyoruz.

Evet, doğru. Bu sabitelerle biz İbnu'l-Arabî'yi, tasavvufu, o din yorumunu takip edebiliyoruz. Sabiteleri olmasaydı tasavvuf insanların hayatında hiçbir yer teşkil etmezdi. Çünkü o zaman biz tasavvufu diyelim ki Hint inançlarından ayıramazdık.

Benim sabitelere itirazım yok. Sadece onlar gerçeğin tamamını ifade etmez diyorum. Bir hâl ehli başka bir şey yaşar. Belki bunu İbnu'l-Arabî gibi sistematize edemez. Yirmi cilt kitap yazamaz. Ama belki de onun hâli, yaşadıkları İbnu'l-

Arabî'nin anlattıklarının fevkindedir. Ve hatta vahdet-i vucûd'u da siler atar.

İbnu'l-Arabî bunları söyleyeli 800 sene oldu. Bunları çöpe atan kimse olmadı. Böyle bir tecrübe çıkmadı İslam dünyasından.

Herkes o mahrem deneyimini paylaşmıyor ki. Öyle gizli köşelerde, öyle aşkın hâller yaşayan, öyle gaybî vatandaşlar vardır ki...

Tasavvufta velâyetle irşadı ayırt ederler. Biz bilemeyiz kim velîdir, kim değildir. Ama mürşid takip edilebilir bir yönteme sahip olan kişi demek. Çünkü mürşid bizi eğitecek.

Ama her mürşidin meşrebi, ona bahşedilen vehbî bilgi farklıdır. O yüzden bu kadar çok ekol var. Dolayısıyla seninki bana, benimki sana uygun olmayabilir.

Tasavvuf çok böyle sui generis, çok kendine mahsus bir şey gibi zannediliyor. Böyle bir şey değil tasavvuf. Tasavvuf dinin alt yorumudur. Üst başlık İslam'dır. Müslümanlık öğretilemez diyemeyiz, değil mi? Tasavvuf tabirine çok takılıp kalmaya gerek yok. Tasavvuf dediğiniz şey İslam ahlakı demektir. İslam ahlakı ise tevazu, merhamet, cömertlik, ihlas demektir.

Tamam, tasavvuf kelimesine ihtiyaç yok o zaman. İslam ahlakının içinde hepsi var madem.

Kelimelerin ortaya çıkması biraz sosyal hayattan kaynaklanıyor. Kullanılmış hep. Literatür var. Ama siz şimdi tasavvuf nedir diye sorsanız, bir sufi der ki, yaptığın her işte Hakk'ın rızasını görmektir.

Tamam da, nihâî amaç beşeriyetinin ortadan kalkması, yani miracını bilfiil yaşaman değil mi?

İslam tasavvufu beşeriyetin kalkması tabirini tam kullanmaz.

Öyleyse niye Ene'l-Hakk diyor adam?

Eğer Hallâc Ene'l-Hakk dediyse yanlış o. Ama Hallâc kendinden geçmiş, ondan bir söz dile geldiyse o başka. Hallâc Ene'l-Hakk demiyor.

Yani Allah diyor onun ağzından! Nereden biliyorsun? Allah'ı onun ağzından duyacak bir hâlin var mı senin?

Dikkatimiz orada değil ki. Dikkatimiz Hallâc'ın kendisine taş atan insanlara dua edebilmesinde. Eğer bir adam taş atanlara dua edebiliyorsa onun hangi sözü hangi hâlde söyleyebileceğini ben bilemem. Ama onun taş atanlara dua edebilmesini taklit edebilirim.

Hallâc'ı çıkaralım aramızdan hocam. Ama sonuçta tevhidi bilfiil yaşamak değil mi amaç? Damlanın deniz olma tecrübesi...

Çok güzel. Tabii. Doğru.

Ben o manada dedim beşeriyetin kalkması diye.

Tasavvuf beşeriyetimizle rûhânî tarafımız arasında bir zıtlık görmüyor. Rûhânîliğin beşeriyetin ihtiyaçlarını karşılayarak onu kontrol etmesini savunuyor. Eski gnostikler, eski mistikler bunu bilmiyorlardı. Meselâ cinsellikten bütünüyle uzaklaşacağız, manastırlarda yaşayacağız diyorlardı. Tasavvuf geldi, hayır bir peygamber nasıl yaşadıysa, öyle yaşayacağız dedi. Peygamber evlendi, peygamber ticaret yaptı, peygamber hayatta yer aldı vesaire. Tasavvufun iddiası hem çok büyüktür, diğer mistik geleneklere göre, hem çok çetindir. Çünkü tasavvuf yaşayan hayat içerisinde bir mistisizm arayışıdır. Bundan dolayı beşeriyeti bütünüyle yok etme iddiası doğru olmayabilir.

Hayır, hayır. Bir anlık bir tecrübedir miraç. Bir anlık. Ondan sonra gece olsun da o ay yüzlü bir daha gelsin diye aşktan inliyorlar Hazret-i Mevlânâ gibi.

Anlık olan tarafı vardır, daha uzun zaman dilimine yayılan kısımları vardır. An meselesi de tasavvuf hakkında yanlış anlaşılan kavramlardandır. Vakit ve hâl kavramları da öyle. Sufi meselâ vaktin oğludur. Bunu iyi anlamak lâzım. Sonra ân-ı dâim tabiri vardır. Bence dikkatimizi bütüne vermemiz lâzım. Sufinin hayat hikâyesi ve bize anlattıklarına! Yani ahlakına! En önemli mesele o ve o yol herkese açık.

Ve mübarekler bazı semboller kullanıyor. Büyük sufiler erkek olduğu için aşkı hep kadın figürüyle anlatmışlar.

Bu çok doğru değil. İnsanda temel yönelme duygusu nasıl başlayacak? İbnu'l-Arabî diyor ki, bu erkek için kadını sevmekle başlayacak. Âdem, Havva üzerinden kendini keşfedecek. Demek istiyor ki Âdem aslında Havva gelene kadar Âdem değildi. Ne olduğu hakkında bir fikri yoktu. Bu çok önemli ve metafizik bir düşüncedir. Bence Müslüman kadınların bu bahsi çok iyi anlaması lâzım. Âdem'e kimlik kazandıran kişi Havva'dır.

Havva eşittir nefstir. Cennettesin. Nefse ihtiyacın yok. Bütünleşmişsin ilâhî bilgi ile...

Bütünleşmemişsin işte. Bütünleşseydik orada kalırdık.

Havva çıkmasaydı orada kalacaktık zaten. Nefsimiz bizi esfel-i sâfilîne, bu dünyaya indirdi.

Havva ortaya çıkıyor, Âdem ne olduğunu anlıyor. İbnu'l-Arabî'nin yorumu budur. Buradan da Âdem ve Havva üzerinde bütün insanları bilgilendiren metafizik yaklaşımı getiriyor. İbnu'l-Arabî kadın ve erkeği insanın iki imkânı olarak görür. Hakikate nasıl ulaşacağız; yardımlaşarak. Erkek kadınla, kadın erkekle kendini tanıyor. Ama en nihâyetinde ilâhî dişilik diye bir kavram var.

Bu Mevlânâ'da da var.

Var, herkeste var. İbnu'l-Arabî diyor ki, aslında bu kadınlık erkeklik, birbirinden ayırarak üzerinde duracağımız bir mesele değil. Allah'a göre her şey edilgen. O manada dişi.

Mevlânâ "Ruhum bir dişidir." diyor.

Ruhun cinsiyeti olmaz ki! Ama Allah'ın karşısında herkes edilgen demek istiyorsa o başka.

Evet o anlamda. Dolayısıyla erkeğin erilliği sadece göreli bir şey. Herkes edilgendir. Ve herkes edilgenliği kavrayarak fâile ulaşacak, yani Allah'a ulaşacak. Dolayısıyla kadın ve erkek ulaşabilecekleri kemal bakımından eşittir.

Vahdet-i vucûd anlayışı, bütün dünyayı bir hayâlden ibaret sayar. Dünyayı somut bir gerçeklik olarak kabul etmez. Ve bu yönüyle Saîd-i Nursî'nin de eleştirilerine muhatap olmuş. Haksız mı yani? Hele de Matrix filmini seyrettikten sonra biz aslında gerçek değiliz algısı normal insanlar için tehlikeli değil mi?

Aslında sadece vahdet-i vucûd değil, pek çok düşünce gördüğümüz dünyanın gerçek olup olmadığını tartışmıştır. Ve çok az kişi gördüğümüze gerçektir demiştir. Gerçek gördüğümüzün biraz daha ilerisinde veya bir başka yerinde olabilir diye düşünülmüştür. Saîd-i Nursî'nin bu tarz eleştirileri var. Fakat onun öncesinde İmam Rabbânî'nin eleştirileri var. Saîd-i Nursî'de de ortaya çıkan muhtemelen İmam Rabbânî'nin etkileridir. Ben şahsen İmam Rabbânî'nin eleştirilerini doğrudan İbnu'l-Arabî'ye yönelik görmüyorum. O eleştiriler olsa olsa vahdet-i vucûddan yanlış yorum çıkartanlara olabilir. İbnu'l-Arabî, evet her şey bir hayâldir, bir gölgedir diyor ama bu rüyâyı nasıl yorumlayacağımızı bize öğretmeye çalışıyor.

Hayâlsek sorumluluklarımız ne olacak bahsini açacaksınız sanırım.

Evet. İbnu'l-Arabî her şey bir hayâldir diyor ama sorumlulukları reddetmiyor. Herkesin bir sorumluluğu var. Herkes yarın gidip dükkanını açacak, çalışacak, dünyayı imar edecek. Bu konularda herhangi bir tereddüt yok. "Her şey bir hayâldir", dünyanın geçiciliğine işaret eder. Her şey Allah karşısında bir hayâldir. Bu dünya Hakk'a işâret eden bir alâmet. İbnu'l-Arabî bize demek istiyor ki, her şeyi Hakk'a bir delil sayacağız. Her şeyden Hakk'a gideceğiz. Bir ağaca baktığımız zaman, onun bizi Hakk'a nasıl götürdüğünü anlayacağız. Ya da benim sizinle ilişkimde dikkate almam gereken nokta, sizin beni Hakk'a nasıl götüreceğiniz. Aslında bir tasavvuf tabiri vardır, sema'...

Dinlemek.

Evet, dinlemek, duymak. Aslında sema' her şeyi hayâl ya da her şeyi alâmet görmenin neticesidir. Siz her şeyde Hakk'ın sesini duymaya çalışıyorsunuz.

Akademisyen olarak bunları bize anlatıyorsunuz. Peki bunları yaşayabiliyor musunuz? Her şeyde Allah'ı duyabiliyor musunuz? Duysanız bile bu söylenilebilir mi?

Eğer ben duyabilsem bu söylenebilirdi. Bu konuda hiçbir tereddüdüm yok.

Toplum olarak taşlardık sizi o zaman.

Olabilir. Ama üslubunu bilirsem taşlamazdınız.

Rabbim sana bir sır verirse ne hakla onu ifşa edebilirsin?

Rabbim her bir insana bir sır vermiş. Bu öyle bir sır ki herkeste var.

Ama aynısı değil.

Aynısı olmadığını bilmiyoruz.

Bunu şöyle biliyoruz. Çünkü hepimiz esmâların özel bir terkibiyiz. Senin formülün başka benimki başka. Dolayısıyla ulaşabildiğimiz hakikatler de farklı olacak.

Eğer sürekli başkalıktan gidersek dil kaybolur. Bize bu başkalığı anlatanlar dediler ki, bu başkalık kendi içerisinde birliği de içeriyor. Yani vahdette kesret, kesrette vahdet vardır. Bütün bu başkalıklarda bir ayniyet olmasaydı o zaman bu başkalıkların üzerine konuşmanın manası olmazdı.

Vahdet-kesret ilişkisinin dışında bir şeyden söz ediyorum ben. Hakikat dondurulmaz. Yani bir ârif o hakikatten bir parçayı tecrübe etmiş. Ama bu onun hali, bir başkasının değil.

Hayır, öyle değil. O zaman halüsinasyon görenle âlemi bir hayâl gören aynı şey olurdu. Bütün mesele bunun bir yöntem sonucu ulaşılan bir bilgi olması. Nasıl ki biz hayatta doğru düşünce, yanlış düşünce ayrımlarını yapabiliyoruz. Siz bir şey keşfetmiş olabilirsiniz. Ama bu yanlış olabilir. Eğer bu böyle olmasaydı irşad olmazdı tasavvufta.

Keşif Rahmanîyse yanlış olamaz. Sana görünen doğrudur, ama eksiktir. Hakikatin tamamı senin gördüğünden ibaret değildir.

Eksik demek insanı Mevlânâ'nın Körler ve Fil hikâyesine götürür. Ben ondan daha büyük bir insanlık eleştirisi görmedim.

Bir velî filin tamamını gördüğünü iddia edemez. Kulağını görür, hortumunu görür, bacağını görür. Çünkü Allah ilmi ihata edilemez. O sana ilminden bir gıdımı verir. Sen coşarsın da coşarsın.

İnsanın payına düşen bir hakikat var. Hiç kimse Allah'ı ihata edemez doğru. Ama Allah bize bir şeyler söylemiş. Tek tek, cüz'î doğrularımız var. Bu doğrular içerisinde eğer yine ihata

edilmezliği konuşacaksak bu olmaz. Siz dediniz ki hiçbir velî fili tam göremez. Ben fili görene velî derim.

Soru bir: Sen fili görmeden nasıl dersin bunu?

İçimizden birisi fili bütün olarak görmemişse bana kimse filin ayağını tutuyorsun, ben burnundan tutuyorum diyemez. "Filin ayağından tutuyorsun" çok kuvvetli bir eleştiridir. Demek istiyor ki sen filin ayağından tutup, fili tuttum diyorsun. Sen bütün fili görebilirsin diyor Hazret-i Mevlânâ. İbnu'l-Arabî de böyle söylüyor. İçimizden birisi fili tam görmemişse kimin ne yaptığı, kimin fil hakkında nasıl bir bilgi sahibi olduğunu bilemeyiz. Mutlak bir kaos ortaya çıkar. Sadece akıl delilimizle ya da sadece kendi dünyamızdan meseleye bakarsak kimse kimseyi ikna edemez, kavga yaparız.

Örnekler aslında hem kavramamıza yarıyor, hem de bizi gerçeklerden uzaklaştırıyor. Soru iki: Ama bilinecek şeyler filden ibaret değil ki. Allah'ın ilmi, insanın kavrayacağı ilim bir filin sınırlarıyla ölçülemez ki.

Sofistlerden beri söylenen cümle bu zaten. Sokrat, Platon bu cümle ile mücadele etti.

Benim cümlem ile mi?

Evet, bilgi kavranamaz, ona bütünüyle ulaşılmaz cümlesiyle. Bilgiye ulaşılamaz ne demek? Bilgi sana göre, bana göre değişir. Sokrat bunun için ortaya çıktı. Dedi ki hayır, falana filana göre değildir bilgi.

One minute! Allah birdir, Hz. Muhammed de O'nun elçisidir. Nokta. Ondan sonra bütün âyetlerin yorumu sana göre, bana göredir. Sınır idrakimizdir.

Daha büyük mesele şu. Allah birdir de sana göre, bana göre değişebilir. Tasavvuf bu değişimi kontrol altında tutmak için var. Bunun bir irşad sistemi var.

Eğer birisi derse ki, 'ey ahali ben bunları bunları yaşadım. Gerçek budur, bu kadardır, bu da böylece biline!' Ben ona velî demem. Ama bana diyorsa ki 'ben bir yolculuğa çıktım. Yolda şunları gördüm, bunları hissettim. Ama yol devam ediyordu.' Bu benim için itibar edilecek bir şeydir. Allah sonsuz mülkünün bir kısmını açmış ona derim.

Mesele Allah'ı tüketmek değil. Mesele insanın bilgi araçlarını ve bilgi ile yolculuğunu bir noktaya ulaştırmak. Biz insanın dünyasında konuşuyoruz. Mârifetullah dediğimiz şey, insanın mârifetidir. Allah'ın bize verdiğini konuşuyoruz. Âyet-i kerîmeye göre Âdem'e öğretilen isimler üzerinde konuşuyoruz. Sonsuzluk üzerine konuşmuyoruz. Âdem'in öğrendikleri sana göre bana göre değişir mi, değişmez mi?

Değişir.

Bir kısmı değişir. Eğer bütünü değişirse din olmaz. Tasavvuf hiç olmaz.

Bir kısmı değişebiliyorsa o işin bütünü değildir zaten.

Zaten tasavvuf değişimde değişmeyenin ne olduğunu tespit etmektir.

Değişmeyen şu: Allah'ın birliği, beni O'nun yarattığı. Bir de Peygamber'in O'nun elçisi olduğu, O'nun sözleri. Başka yok.

Mesele o değil ki. Adam Allah'ın birliği dendiğinde, "Ene'l-Hakk" demeden Allah'ın birliğini anlamam diyor. O bile değişir. Eğer değişmeye başlarsa.

Tamam, o kadar hissetmiş, o kadar öğrenmiş. O onun bilgisi. Benim bilgim değil.

Ama dinin dönüştürücü ve buyurgan bir tarafı vardır. Din sizi eleştirir. Tasavvuf sizi eleştirir. Bu yaptığınız yanlıştır der. Siz diyeceksiniz ki ben bunu böyle görüyorum. Sen bunu böyle görüyorsun çünkü şaşısın. Mevlânâ diyor ki, damacanadan su getir. Adam şaşı. Hangisini diyor. Bir damacanayı iki görüyor. Kır birini diğerini getir diyor. Tasavvufun maksadı şaşılığı ortadan kaldırmak.

Doğru da bunları kimden öğreneceksin? Bir mürşidin yoksa bir bardak suda boğulursun. Tabii hakiki bir mürşid bulmak da zor. O yüzden öyle herkes girmesin bu yollara, namazını kılsın, duasını etsin, iyi insan olmaya çalışsın.

Zaten namaz kılmak için bu yola giriyor.

Tarikatsız tasavvuf olur mu?

Tarikatsız tasavvuf olur. Ama tarikatla daha güzel olur. Eskiden tekkelerden kovarlardı, git oğlum ne işin var burada derlerdi. Mürşid peygamberdir. Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır derler. Bu cümle eğer bir kez kullanılacaksa burada şeyh peygamber demektir. Peygamberi olmayanın peygamberi şeytandır. Bu İslam'ın dolayısıyla tasavvufun asla vazgeçmeyeceği bir şeydir. Zaten bu İslam ve tasavvuf ayrımından vazgeçmemiz lâzım. Bunun adı İslam ahlakı.

Tasavvuf kelimesini kaldırırsak, sizi işten atmaları lâzım.

Kaldıramayız. Bir espriyle ekmek teknesi diyeceğim. Ama dinin öyle bir besleyici tarafı vardır. Dinin ekmek kapısı olmasında bir yanlışlık yok. Bir iş yapıyoruz, uğraşıyoruz. Anlamaya çalışıyoruz.

Tasavvufun son zamanlarda moda olması sizi rahatsız ediyor mu?

Tasavvufun moda olduğu fikrinde değilim. İletişim araçları yaygın diye sanki çok ilgileniliyormuş gibi görünüyor. Konya'ya en fazla iki bin - üç bin kişi geliyor. Modadan konuşmamız için bunun çok ileri niceliklerde olması lâzım. Tasavvuf ile ilgili Türkiye'de çok fazla bir şey yazılmıyor.

Neden son dönemlerde yeni tasavvuf kitapları yazılmıyor da hep ezberler tekrar ediliyor? Eski büyük velîlerin ne dediği, eski tasavvuf sembolleri... Neden yenileri üretilemiyor?

Bu, çağdaş bir beceriksizlik bence. Herhalde İbnu'l-Arabî veya Mevlânâ herkesin kendi kavramlarını, sembollerini üretmesini isterdi bizden. Kendi anlattıklarını bir örnek kabul etmeyi, kendi serüvenimizi takip etmemizi isterlerdi. Ama bu Batı'da da böyledir, bizim burada da. Denir ki, bütün Batı düşüncesi Platon'a düşülmüş dipnottur. Yeni bir şey olmuyor. Çağlar çok uzun zaman dilimleri değil. Biz aslında İbnu'l-Arabî'nin muasırları da sayılabiliriz. Çok yenilik bundan dolayı da olmuyor. Osmanlı tasavvuf düşüncesi de İbnu'l-Arabî'ye düşülen dipnotlardır. Bu, Cumhuriyet'i de kapsar. Bu biraz, bilginin ve insanın tabiatından kaynaklanıyor. Bir de geçmişi daha kolay statikleştiriyoruz, onun etrafında toparlanabiliyoruz. Ama yaşayanlar etrafında toparlanmak daha zor. Türkiye'de de zaten bilgi, seviye çok düşük.

Dünyada da öyle, değil mi? Çok parlak bir mutasavvıf çıkıyor mu?

Tasavvufu iki şekilde düşünmek lâzım. İslam ahlakını yaşayan böyle insanlar var, bu benim ilgi alanım değil. Ben akademisyenim, eserlere bakarım. Benim kanaatime göre bu yüzyıl içerisinde çok ciddi, kayda değer, tasavvuf tarihinin yönünü değiştirebilecek bir eser yazılmadı.

Yeni eserler artık çıkmaz mı?

Çıkabilir. Çıkması da lâzım. Ben İbnu'l-Arabî'nin eserlerini Türkiye'de tasavvuf düşüncesi biraz derinlik kazansın diye çevirdim. Mevlânâ için de, diğer büyükler için aynı şey geçerli. Çok önemli, çok büyük diyorlar ama niye önemli olduğu konusunda kimsenin fikri yok.

İbnu'l-Arabî niye çevrilemedi bunca yıl?

Yapılamadı. İbni Sînâ da çevrilemedi Türkçeye. İbn Rüşd de. İslam düşüncesi çok önemli isimler yetiştirdi. Biz bunları Türkçeye kazandıramadık. Ve bunlar üzerinden bir düşünce inşa edemedik. Müslümanlık anlayışımızdaki yüzeysellik bundan kaynaklanıyor. Derinliğe biz ulaşamadık. Batı bunları çok erken hâllediyor. Sonraki çağı hemen yeniden yorumluyor, yeniden inşa ediyor. Biz şimdi henüz daha el yordamıyla tanıma safhasındayız.

Bir başkası da başka bir yüzyılda çıkıp İbnu'l-Arabî'den farklı bir varlık paradigması üretebilir mi?

Prensip olarak üretebilir tabii. Ama bu olur mu derseniz bence olmaz. Şöyle anlatayım. Meselâ İbn Sînâ'nın bir sudur teorisi var. Emanasyon da deniyor ona. Tanrı'dan akıllar yoluyla âlem'in sudûr etmesi, ortaya çıkması. Meselâ bu teoriden daha iyisi gelebilir. Gelmiştir zaten. Ama vahdet-i vucûd bu kadar somut bir teori değil. Ucu açıktır ve çok alana tatbik edilir. Ahlak yönü vardır, insan görüşü vardır, tabiat görüşü vardır. Tabiat görüşü çok önemlidir. Dünyada İbnu'l-Arabî'nin teorisinin o tarafı keşfedilmelidir, onun üzerinde durulmalıdır. Her şeyin canlı olduğu fikri. Her şeyin Hakk'ı tesbih ettiği fikri.

Her şeyin canlı olması da kolay kavranabilecek bir bilgi değil.

Pek çok düşüncede zaten evren canlıdır. Hindistan'a gidin, başka yerlere gidin, eski kadim çağlara gidin; her şey canlıdır fikri vardır. İbnu'l-Arabî'nin büyüklüğü her şey canlıdır demek

değil. Her şey niçin canlıdır ve her şey Hakk'a nasıl bağlıdır, bunu söylemektir.

Yine başa dönmüş olacağız ama herkes kendi kabı kadar anlar bunu. Bilgi genel olsa da sen onu özelleştirirsin.

Tasavvuf özünde bu cümleyi reddeder. Kişiye özellik cümlesini...

İyi ama o bilgiyi kim kime söyledi, ne maksatla söyledi, nasıl söyledi, bağlamı neydi sorularını ihmal edemeyiz. Başkasının reçetesi ile tedavi olamam. Benim doktorum, yani mürşidim bana özel şekilde yeniden üretecek o reçeteyi.

Reçeteyi geçelim, ilacı nasıl alacaksınız? Diyelim ki bu reçete sizin için üretildi. Ama o ilacı da kullanamazsınız. Çünkü o ilaçlar da başka birtakım denekler üzerinde çalışılıp üretildi. Elbette ki rehber lâzım. Fakat burada mesele şu: İslam geleneğinde rehber hem kitaplardır, hem kişilerdir. Mürşidin varlığı kitapları gereksiz kılıp kılmamada ortaya çıkmaz. Mürşidi mürşid yapan da o kitaplar hakkındaki bilgisidir.

Bilgi velîye vecd halindeyken veriliyor, adeta bir sarhoşluk hali.

Ama bütün olarak bu metinler ayık olarak yazılıyor.

Tamam yazılıyor da sekr halinin bilgisi olduğu gibi aktarılamaz diyorum.

Onlar vecd halinin bir sekr hali olduğunu söylemiyorlar. Biz böyle varsayıyoruz.

Beş duyunun kaydından kurtulmadan onları nasıl yaşayacak?

Biz şimdi düşünürken de birtakım kayıtlardan kurtulmaya çalışıyoruz. Ya da şöyle diyelim. Ben bir şey düşünüyorum ama

bu ya da şu gerekçeyle bunları tam söylemiyorum. Siz anlarsınız anlamazsınız bir sürü şey söyleyebilirim.

Normal bir rüya bile tam olarak aktarılamaz uyandığın zaman. Şöyle bir rüya gördüm dersin. O rüyanın epey bir eksiltilmiş ve çarpıtılmış halidir. Çünkü misal âlemine gitmişsin. Oranın sembolleri, şekilleri, dili farklı. Bu dünyada yok o kelimeler, o şeyler, o renkler. Dolayısıyla anlattığın şeyin birebir karşılığı yok dilde. Kalbinde var ve bir parmak bal ağzıma çalıyorsun. O kadar.

O kadar değil. Çünkü tasavvufta bunlar netice aslında bunların önemli bir kısmı istisna. Mesele sizin kâmil bir insan olmanız. Sizin gerçekten cömert, merhametli, tevazu sahibi olmanız. Sizin gerçekten insan olmanız. Bütün kimliklerinizden, statülerinizden sıyrılarak size giydirilmiş olan ya da sizin kendinizin giydiği bütün o elbiselerden soyutlanıp bir insan olmanız. Tasavvuf buna kul olmak diyor.

Tasavvuf demiyor bunu Kur'ân diyor.

Tamam, ne fark eder?

Tasavvuf bir yöntem. Fıkıhçının, kelamcının, hadisçinin yöntemi ayrı. Dolayısıyla bunlar sadece birer yol, birer yorum.

Bunlar birer yol tabii ki, birer yorum ama dinin iletişim dili vardır. Ve bu dil manaya uygundur. Aksi takdirde konuşmanın manası olmaz. Meselâ Peygamber Efendimiz bize bir sürü şey aktarıyor. O aktardıkları bizi bir davranışa sevk ediyor. Meselâ diyor ki, cenneti gördüm, cennet şöyle şöyleydi diyor. Cehennemi gördüm, şöyle şöyleydi. Bunu dedikten sonra biz meselâ cennet için heyecanlanıyoruz, cehennemden korkuyoruz. Biz gördük mü Peygamberin söylediklerini. Görmedik, aktardı. Peki biz onu nasıl anladık?

Ama o doğrudan vahye bağlı. Diğerleri vahiy mi alıyor, ilham mı? Peygamberlere kamuya açıklanmak üzere birtakım bilgiler veriliyor. Velîlere sadece o zevk etsin, yahut onun yetiştireceği insanlara, onların anlayacağı kadarıyla iletsin diye veriliyor.

Cenâb-ı Hakk kişiye özel sırlar veriyor vermiyor, meselemiz bu değil. Meselemiz bir sufinin nasıl bir yöntemle o ahlaka ulaştığıdır. Nasıl oluyor ki herkesin dünya malının peşinde koştuğu, bir statü almaya çalıştığı bir yerde bir grup insan çıkıyor, kendilerini ibadete, hizmete veriyor. Onlara özel sır verildi verilmedi, bu işin ayrıntısı. Metod bizim için önemli. İbnu'l-Arabî diyor ki, din bize merhametli olmayı anlatıyor. Yeryüzünde affedemeyeceğim hiçbir suç yoktur, diyor.

Tabii bu, Allah'ın herkesi affedeceğinin müjdesi olarak da okunabilir. O zaman da şirk suçunu da affedecek mi sorusu gelir?

Âyette şirk dışında Allah dilediğini affeder deniyor, İbnu'l-Arabî de bunu ifade ediyor. Yani Allah prensip olarak affedebiliyorsa, insanın kin tutacak hali yok demek istiyor. Şirk ayrı tabii.

İbnu'l-Arabî, tövbe etmek şirktir diyor aynı zamanda. Hadi bakalım bunu okudu vatandaş, tövbesiz nasıl kul olacak? İbnu'l-Arabî rehbersiz okunamaz bence.

Emin olun İbnu'l-Arabî'yi kimse okumuyor zaten Türkiye'de. Bırakınız onu, insanlar Türkiye'de tasavvuf metinleri okumuyor.

Kur'ân okumak yetmez mi?

Evet insan hayatında bir kitap okuyacaksa bence de Kur'ân okusun. Ama hayatında bin kitap okuyacaksa, bunu da okusun. İbnu'l-Arabî okurları bana soruyorlar, okuyalım mı okumayalım mı? Bir, fetvayı sevmem, haddim değil. Okuyun, okumayın demem. Ben İbnu'l-Arabî'yi okumayınca kimi okuyacağım, bunu

düşündün mü? Meselâ İmam Rabbanî'yi okumayacağım kimi okuyacağım, düşündün mü bunu? Mevlânâ'yı okumayacağım, kimi okuyacağım?

İslam düşüncesini ciddiye alan herkes tasavvuf okumak zorundadır. Çünkü bu bir tefekkür meselesi.

Peygamber efendimiz zamanında böyle terimler var mıydı? Tasavvufun adı mı vardı, vahdet-i vucûd mu vardı? Ashâb-ı suffeye özel anlatılırdı bazı şeyler. Ziyafete herkesi davet edemezsiniz. Herkese ait, bir olan bilgiyi zaten hadislerden okuyoruz. Öbürlerini biliyor muyuz? Peygamberimiz çok dar bir kitleye bunları anlatmış. Öyle değil mi?

Değil. Çünkü Peygamber efendimiz sanki Allah'ı görürmüş gibi ibadet etmekten söz ediyor. Bu o kadar ileri bir düzey ki. Kim yapabilir bunu? Bir sürü insan diyebilir ki, insanların kafası karışıyor böyle cümleler kurma. Hadis bu. Tasavvufta hiçbir cümle, peygamber hadislerinin üzerine çıkamaz. Ama peygamberin hadislerini biz bir şekilde sırlıyoruz ya da tevhid ediyoruz. "Aşağıya doğru bir ip sarkıtsanız Allah'ın üzerine düşer." diyor. Bu bir hadis.

Sahih mi?

Sahih tabii. Cenâb-ı Hak her yerde değil mi?

Şahdamarımdan daha yakın.

Şahdamarından daha yakın ifadesinden daha paradoksal bir ifade olabilir mi? Şahdamarınız can. Candan daha yakın, içeride, nasıl olacak size?

İçindekinin içindekini anlamak için Fîhi mâ fîh'i mi okuyacaksın yani?

Tasavvufu biz önce ahlakî davranışlarda bulacağız. Ondan sonra bu ahlakı temellendiren metafizik düşünceye gideceğiz.

Tereciye tere satmaya kalkmak röportajcının vazifesi hocam! Bu da bizim sınavımız! O'nu isimleriyle bilebiliyoruz ama isimler onu kayıt altına almak değil midir aynı zamanda?

İsimler sonsuzdur meselesi dört saat konuşulacak bir konu. O kadar zor bir konu ki. Herkes bunu bilir, Allah'ın isimleri sonsuzdur. Niye sonsuz? Senin ismin sonsuz mu?

Sonsuz tabii. Nur kelimesi anlat anlat bitmez. Biz en iyisi çıkalım bu raydan. Size bir ödül verecekler değil mi?

TASAM diye bir vakıf, vizyoner bilim adamı ödülü verecek.

Tebrik ederiz. *Futûhat*'ın kaçıncı cildine kadar çevirdiniz?

-17'inci cildi çıkmak üzere. Yazarlar Birliği tercüme ödülü vermişti ilk üç cilde. O zaman Zaman Gazetesi'nde bir röportaj yapmıştık ilk yayınlanmaya başladığında. Şimdi sonuna geldik, Zaman Gazetesi'ne yine röportaj.

Ne zaman bitiyor tümü?

Ocak ayında bitmiş olacak, tahmin ediyorum. Yayını 2006'da başladı, 2012'de bitmiş oluyor.

Ben İbnu'l-Arabî'yi çevirmek için aşağı yukarı on, on beş tane başka kitap çevirdim; İbnu'l-Arabî'yi anlamak için. Türkiye'de bunun bir örneği yoktur.

Nereden merak saldınız?

Ben imam hatip ve ilâhiyat okudum. Tasavvufta yüksek lisans yaparken Sadreddin Konevî'yi keşfettim. Baktım ki bu tasavvufta doğru bir şey yapmak istiyorsan önce Konevî'yle meseleni hâlledeceksin.

Konevî Türkiye'de tasavvuf okumalarında ne yazık ki çok popüler değil.

Türkiye bir gün Sadreddin Konevî'yi keşfedecektir. Konevî Selçuklu, Osmanlı, Cumhuriyet dönemleri, bu toprakların yetiştirdiği en büyük entelektüeldir.

Rûmî'nin Fars kültürüne ait olduğunu mu düşünüyorsunuz?

Hayır. Mevlânâ şairdir. Bizim geleneğimizde nazarî düşünce şiirden üstün kabul edilir. Bizim Mevlânâ'yı anlamak için Konevî'ye bakmamız lâzım. Ama Konevî'yi anlamak için Mevlânâ'ya gitmemiz gerekmez. Üstad olan Konevî'dir.

Konevî, İbnu'l-Arabî'nin de üstadı değil ama.

İbnu'l-Arabî şeyhu'l-ekber. En büyük otorite o. Onun yanında Konevî. Mevlânâ ayrı bir ekol ama aynı çağda yaşamışlar. Ondan sonra Osmanlı düşüncesinin bütün büyük isimleri geliyor. Davûd-i Kayserî, İsmail Hakkı Bursevî... Selçuklu Osmanlı düşüncesinde aşağı yukarı büyük düşünürler hep Konevî'nin talebeleri olmuşlar. Konevî, İbnu'l-Arabî'yi bir ekole çeviren kişi, aynı zamanda İbn Sînâ geleneğini, bütün dinî düşünceyi yeniden yorumluyor. Osmanlı, Selçuklu vesaire bütün bu topraklardaki düşünce bir şekilde onlara dayanmış oluyor.

Saîd-i Nursî'yi tasavvufî gelenek içinde nereye koyarız?

Saîd-i Nursî'yi ben tasavvuf, fıkıh ve kelamın bir mezci diye düşünüyorum. Aslında bu İslam geleneğinde özellikle yüzünü irşada çevirmiş kişilerin bulmak istedikleri bir mezcdir. Bilimler dini çok parçalıyor. Bu parçalanmışlığı aşıp bütünü görmek lâzım. Saîd-i Nursî bence bunu yapmaya çalışıyor. Ama bazı cümleleri var, o cümlelerin bence çağımızda daha iyi yorumlanması lâzım. Bir tanesi, "Devrimiz iman devri" sözü. Bence bütün devirler aslında iman devridir. Bu cümleyi bazı insanlar devir tasavvuf devri değil gibi düşünüyorlar. Tasavvuf asla bir lüks dönem işi değildir. Tasavvufun temel meselesi imandır.

Sizin çeviri-telif 45 tane mi kitabınız var?

Aşağı yukarı. Bunun 5'i telif, fakat devam eden telifler var. 40 tane çeviri ama cilt olarak. Normalde ben çeviri sayısını çevirdiğim yazarlarla hesap ederim. Böyle bakınca beş veya altı çevirim vardır derim. İbnu'l-Arabî, Konevî, İbn Sînâ gibi.

Gece gündüz çeviri yapıyorsunuz yani.

Evet, öyle oluyor.

Hanımla, çocukla görüşmeye zaman kalıyor mu?

Bizim evde tabii sadece İbnu'l-Arabî konuşuluyordu bir ara. Hanım, ben, İbnu'l-Arabî, bir de oğlum vardı. (şimdi iki tane)

Çok güzel başlık oldu bu bana.

Bir gün konuşuyoruz yine böyle. Oğlum 3-4 yaşlarında o zaman. İbram abi diyor. İbram abi, İbram abi... Ben İbram abi kim dedim, Allah Allah.. Kuzenlerde falan mı var. Hanıma sordum İbrahim abi kim dedim. O da tam anlamadı. Sonradan baktık, İbnu'l-Arabî'ye İbrahim abi diyor. Şimdi on yaşında. İbnu'l-Arabî benim için oğlumun İbrahim abisidir. Yirmi yılımı aşağı yukarı Sadreddin Konevî ile İbnu'l-Arabî'ye verdim. Türkiye'de her şeye değinilip geçiliyor, derinleşme yok. Bence her şeyle derin ve ciddi bir şekilde ilişki kurmak lâzım. Benim akademik hayatım bu ilke ekseninde gelişti. İbnu'l-Arabî ve Konevî'de yapmak istediğim bu oldu.

(Söyleşi: Nuriye Akman, Zaman, 1 Ocak 2012)

Açlık Bir İrade Terbiyesi İşidir

Açlık ruha ne kazandırıyor?

Açlık aslında bir ruhumuz olduğunu bize hatırlatır. Meselenin püf noktası burası! Bir ruhumuz olduğunu hatırlamak! Bedenimiz ve onun ihtiyaçları bize kendimizi bir "beden" olarak öğretir. Sadece çevremizdeki insanları bir beden olarak görmeyiz, nihayetinde kendimizi de beden olarak görürüz. İnsanın kendini bir beden olarak telakki etmesinin en önemli göstergesi de "güç" algısıdır. Beden için güç fiziksel güçtür ve bunun da iki temel tezahürü vardır. Birincisi, mal-mülk şeklinde ifade edebileceğimiz nesneye sahip olmak sayesinde elde edilen güçtür. İkincisi ise bu güce bağlı olarak toplum içinde ortaya çıkmış statü ve hiyerarşilerdir. Beden kendini koruyabilmek için bu güç dengesi içinde çabalar ve mücadele eder, en nihayetinde bir iktidar ve varlık alanı oluşturmak ister. Bu süreçte kendine göre değerler oluşturur vs. Böyle bir hayat tam bir çember içinde yaşamak demektir. Açlık ve ona bağlı eylemler bizi bu çemberin dışına çıkartmayı hedefler. En vazgeçilmez gördüğümüz yemek-içmekten kendi irademizle vazgeçebileceğimizi öğreniriz. Açlık bedenimizi zayıflatır. Zayıflamış iken başka bir gücümüzü fark ederiz; sahip olduğumuz şeylerden müstağni kalabilmeyi! Bir kez ruhumuz olduğunu hatırlarsak ona ve onun değer algısına dönmemiz

beklenir. Hâsıl-ı kelam, açlık bize ruhumuzu hatırlatır, bizi ona ve onun değerlerine döndürür, beden ve onun hazlarından müstağni kalarak özgür olabileceğimizi bize gösterir.

Nefis terbiyesinde açlığın fonksiyonu nedir?

Tek başına açlık demeyelim de açlık ve benzeri eylemler diyelim! Sadece açlık diye bir şey yok. Esas olan, beden merkezli bir hayatın hızını yavaşlatabilmek. Bu nedenle açlık İslam ahlakçıları tarafından az konuşmak, az uyumak ile birlikte ele alınmıştır. Her ikisi de nefs terbiyesinin en temel araçlarıdır. Nefs açlık sayesinde istikametini değiştirir. Her şeyden önce açlık korkusunu yener, bu korkunun yenilmesi çok önemlidir. İnsanın "Yemesem de olur." veya "Bedenimi ayakta tutabilecek bir gıda bana yeter." düşüncesi çok önemli bir düşüncedir ve aynı zamanda irade terbiyesidir. Muhtemelen bu irade terbiyesi, haz merkezli sınırsız yemek ve içmek alışkanlığının yol açtığı çağdaş sorunları aşmamız için çok muhtaç olduğumuz bir husus. Çünkü bilim adamları da yediğimiz ile vücudumuzun ihtiyacı arasında orantısızlık olduğunu söylerler. Muhtemelen bu orantısızlığın sebeplerinden birisi de açlık korkusu. İradî olarak aç kalmak, bedenî ihtiyaçları sınırında tutmak ve bu korkuyu yenmek demektir. Buna bağlı olarak dikkatimizi ruha ve onun ihtiyaçlarına yönlendirmek demektir. Nefs terbiyesinin esası bu yön değiştirmedir.

Açlığın tasavvufî boyutunu idrak adına neler söylersiniz?

Açlığın en önemli yönü yemeyen, içmeyen bir Allah'ı tanımamıza sağladığı katkıdır. Allah müstağnidir, eşyaya muhtaç değildir. Biz de eşyayla ilişkimizi açlıkla sınırlarız, gereksiz yemeyiz, içmeyiz, gereksiz olarak biriktirmeyiz vs. Biliriz ki bizi doyuran, yediren Allah'tır. Aslında açlık bahsinde üzerinde durmamız gereken en önemli husus bu irade terbiyesidir. Açlık bir irade terbiyesi işidir ve insanın insan olmasını sağlayan şeyin irade olduğunu bilmemiz lazımdır. Kapitalizmin bize dayattığı alış-

kanlıklar arasında en yaygını "tüketebilme" özgürlüğüdür. Bu özgürlük yeryüzünün kaynaklarını tüketecek düzeyde dünyayı bir çöplüğe çevirdi. Müslümanlar bu anlayışa karşı "tüketmemek" veya "ölçülü tüketim" şeklinde bir ilke koyarak iradenin savunusunu yapmalıdırlar. Esas hazzın bedenin sınırsız tüketiminde değil, ruhun bedeni sınırlamasında olduğunu öğrenmeliyiz. Bedenin hazcılığının yol açtığı savurganlık ve savrukluğa karşı dinin emrettiği itidal ve ölçüyü açlıktan öğrenmemiz lazımdır. Ardından da merkezinde "iradî" açlığın bulunduğu bir yemek-içmek anlayışı geliştirmemiz lazımdır.

Ruha kemalât kazandıran ameliye olarak adlandırılan oruçta ve bu mübârek ayda kemalât yolculuğu nasıl gerçekleşiyor?

Kemal Allah'tandır ve Allah'ı düşündükçe ve hatırladıkça kemale ulaşabiliriz. Açlık bir başına kemale taşımaz. Açlığın bir maksada binaen tercih edilmesi gerekir ki o da Allah'a benzemek arzusudur. Öte yandan İslam bir ameliye üzerinde odaklanmaz, birçok amel emreder. Çünkü hayatta pek çok işimiz vardır ve din hayatın içinde yapacağımız bütün işleri Allah'ın rızası için yaparak kemale erebileceğimizi bize öğretir. Burada dikkat etmemiz gereken şey, orucun Ramazan ayında hususî bir zemin teşkil etmiş olmasıdır. Bu zemin Ramazan içinde yapılan öteki bütün ibadetleri de orucun bir parçası haline getirir ve bizi yanıltır. Nitekim camilerin Ramazan içinde dolup sonrasında boşalmasının sebebi bu algıdır. İnsanlar ibadetlerin oruçla irtibatlı olduğunu zanneder. Bu yanlıştır. Normalde bir müslümanın günlük hayatının Ramazan içindeki gibi olması gerekir zaten. Ramazan'daki gibi farz ve nafile ibadetleri yapması lazımdır. İnsanlara karşı ilgili olması, ahlakını düzeltmesi vs. gerekir. İnsan ruhu ancak bu sayede kemallere erebilir.

Konuyla ilgili sizin eklemek istedikleriniz varsa paylaşırsanız sevinirim.

Okurlarınızın orucun ve İslam'daki ibadetlerin hikmetlerini öğreten kitaplar okumasını tavsiye ederim. Bunların başında İmam Gazali'nin *İhyâ-ı Ulûmi'd-Dîn*'i ile İbnü'l-Arabî'nin *Futûhat*'ı gelir.

İbnü'l-Arabî Bilinse Türk Düşüncesi Değişir

Herkes İbnü'l-Arabî'den söz ediyor ama çok az insan onu gerçekten tanıyor, düşüncelerini biliyor gibi geliyor bana. Özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si bugüne kadar Türkçeye çevrilmemişti. Siz nasıl karar verdiniz çevirmeye?

İbnü'l-Arabî sadece İslam düşüncesinde değil, bütün insanlık düşüncesi içerisinde çok önemli bir düşünürdür. Bir dönüm noktasıdır. Eserlerinin her biri, kendi türünde klasik kabul edilmiştir. Bir toplumda düşünce derinliğinden söz edilecekse, klasik mirasla bağ kurulması şarttır. Türkiye'de bir düşünce zenginliği oluşması için İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin bilinmesi ve anlaşılması şart. Bu da, hamasetle yapılacak bir iş değil.

Biraz daha geriye gidecek olursak, genç bir akademisyen olarak, düşünür Sadreddin Konevî üzerinde çalışmaya başladınız önce..

Evet. 1995'te başlayıp 2002'ye kadar Sadreddin Konevî'nin 10 kitabını Türkçeye çevirdim. Doktora tezimi bu konuda yaptım ve üç de kitap yazdım Konevî hakkında. Konevî az bilinmesine rağmen çok önemli bir şahsiyettir.

Konevî niçin önemli?

Kurucu düşünürdür. Selçuklu ve Osmanlı dönemindeki adlarını bildiğimiz bütün büyük düşünürler şu ya da bu şekilde onun öğrencisidir. O da İbnü'l- Arabî'nin öğrencisidir. Bu ikisi arasında Platon ve Aristo'nunkine benzer bir ilişki var. Bir geleneği inşa eden kişiler onlar. İnşa ettikleri gelenek yüzyıllar boyunca İslam düşüncesini şekillendirip etkilemeye devam etmiştir.

Anladığım kadarıyla sizi İbnü'l-Arabî'ye ulaştıran yol Konevî'den geçiyor.

Arada İbn Sînâ'nın *Metafizik* adlı kitabını çevirdik Ömer Türker ile. İki tasavvuf sözlüğü yayımladık. Bunların hepsi birbirine bağlı çalışmalardı ve benim için İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına bir hazırlık oldu. Onlardan sonra *Fusûsu'l-Hikem*'e ve *Fütuhat-ı Mekkiyye*'ye geçtim. Bunlar iki zirve kitaptır. *Fusûsu'l-Hikem*'i çevirdim ve bir şerh yazdım.

İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin kurduğu bir okuldan ve gelenekten söz ediyorsunuz. Anadolu'da İslam'ın algılanış biçimini ne kadar etkiliyor bu gelenek?

Şimdi sayacağım pek çok ismi yakından tanıyoruz: Yûnus Emre, Hacı Bektaş, Mevlânâ, Eşrefoğlu Rûmî, Niyazî Mısrî, Şeyh Bedreddin... İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî bu isimlerden daha az tanındığı halde bu isimlerin dayandığı teorinin kurucularıdır. Yûnusların, Hacı Bektaşların, Mevlânâların, Şeyh Bedreddinlerin yetiştiği okulu/ekolü onlar teşkil etti. Onlar da bu geleneği hem yedi asırlık İslam birikimini yorumlayarak hem de ta Eski Yunan'dan başlayarak, farklı kültürlerden gelen mirası sentezleyerek oluşturdular. Anadolu'da, ki ben çevresini de kapsayacak şekilde Büyük Anadolu tabirini kullanıyorum, şekillenen İslam anlayışı doğrudan ya da dolaylı olarak İbnü'l-Arabî'nin eseridir. Hacı Bektâş-ı Velî, İbnü'l-Arabî'yi şahsen tanımayabilir ama onunla ortaya çıkan tasavvuf anlayışından beslenmiştir. O ve takipçileri bu coğrafyada İslam'ın algılanış biçimini oluşturdular.

Ve bir medeniyetin kuruluşuna önderlik ettiler..

Bakınız! Anadolu iki kez dünyanın en önemli kültür merkezi oldu. Birincisi Grek filozofları, ikincisi de İbnü'l-Arabî ve Konevî döneminde. Bu ikisinin devrinde dünyada onlardan daha önemli bir kültür ve düşünce geleneği bilmiyoruz. 13. yüzyıldan bahsediyorum.. Ne Avrupa'da ne Uzakdoğu'da bu kadar güçlü ve zengin bir düşünce ortamı yoktu. İnsanı o kadar doğru okumuşlar, o kadar temelden kavramışlardır ki, bütün insanlık sorunlarını eskimeyecek bir dille ele almayı başardılar.

"Anadolu'daki İslam anlayışının kurucusudur." diyebilir miyiz İbnü'l-Arabî hakkında?

Bu tanımlama bir açıdan doğru sayılabilir, fakat yetersizdir. İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'daki etkileri çok büyük olmuştur ama o aynı zamanda İslam coğrafyasını ve kültürünü barıştıran kişidir. Endülüs ile Batı Afrika'yı, Kahire'yi, Şam'ı, Malatya'yı, Konya'yı, Mekke'yi barıştıran adamdır. Onun takipçileri Anadolu'yu ta Bosna'ya, Kafkaslar'a kadar taşımışlardır. İbnü'l-Arabî coğrafî sınırlara sığmaz. Biz Anadolu'nun siyasal tarihini merak ediyoruz da kültürel ve düşünce tarihinden habersiz kalıyoruz. Çağımızda yaşanan büyük yıkımlar, en azından Osmanlı coğrafyasında geçmiş dönemlerdeki barışı sağlayan şeyin kültür ve düşünce derinliği olduğunu gösterdi bize. Bu düşünce hayatını inşa edenlerdir İbnü'l-Arabî ve takipçileri..

Dönemin yöneticileri nasıl karşıladılar bu düşünce akımını? Desteklediler mi, karşı mı çıktılar?

Bu düşünce geleneği Konya-Şam-Bağdat hattında geniş bir toplumsal destek buldu. Sultanlar, yöneticiler, ilim adamları bu gelenekten etkilendiler ve bu geleneği desteklediler. İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu hanedanıyla ilişkisi biliniyor. Konevî de Konya üzerinde benzer bir etkiye sahip. Osmanlı döneminde bu durum devam etmiş. Bu süreçteki en önemli isimlerden biri Fatih Sultan

Mehmed. İstanbul'u bir bilim ve kültür şehri yapmak istedi ve bunun için İbnü'l-Arabî geleneğinin takipçilerinden de yardım istedi. Abdurrahman Câmî, Kutbuddin İznikî, Abdullah İlâhî, Ahmed İlâhî vb. gibi isimlerden.. Osmanlı hanedanının İbnü'l-Arabî ilgisi her zaman devam etmiştir.

Bu ilgi duraklama ve gerileme dönemlerinde de devam etti mi?

O dönemde sadece İbnü'l-Arabî geleneği değil, genel olarak İslam düşüncesi etkinliğini yitirdi. Müslümanların yaşadığı ülkelerin siyaset alanındaki başarısızlığı düşünce ürünlerine de ilgisizliği beraberinde getirdi. Fakat günümüzde daha ciddi sorunlar var. Müslüman entelektüeller İslam düşüncesinin günümüzde çok ciddi ve karmaşık sorunlara sahip olduğunu fark etmeli. Avrupa düşüncesindeki büyük değişim, İslam düşüncesini de derinden etkiledi ve büyük sorunlara yol açtı. Uzun süreden beri Müslüman dünyada bir yenilenme fikri tartışılıp durmakta fakat bu tartışmalar bir sonuca ulaşamamakta. Bunun en önemli nedenlerinden biri kültürel mirası gerektiği gibi değerlendirememek olmuştur. Bence bir yeniden inşa süreci başlamıştır ve İbnü'l-Arabî'nin okunması da önemlidir.

Sizi dinledikçe şaşırıyorum. Nasıl oldu da böylesi bir temel kaynak bugüne kadar Türkçeye kazandırılmadı?

Benim kanaatime göre Türkiye'de tasavvufla pek ilgilenilmiyor. Hatta etkisi ve kalitesi bakımından karşılaştırıldığında doğu öğretilerine daha çok ilgi var. En azından büyük şehirler için bunu söylüyorum. Günlük hayatında herkes Buda'dan, Konfüçyüs'ten veya başka bir bilgeden bir söz söylemek istiyor. Aslında bunda yadırganacak bir şey olmayabilir. Herkes dilediği kimselerden istifade edebilir. Fakat Türkiye'de doğu-mistik kültürlerine yönelik ilgi bir kaçış şeklinde ortaya çıkıyor gibi geliyor bana. Bir de insanlar bilimle, düşünceyle pasif bir ilişki kurmayı yeğliyorlar.

Türkiye'de en çok Mevlânâ'ya yönelik ilgide bu eğilim ortaya çıkıyor. Pek çok insan Mevlânâ'yı gerçek dünyamıza müdahale etmeyen bir hayâl kahramanı olarak görmek istiyor. Düşüncenin tabiatına aykırı bir şey bu. Düşünce insanı dönüştürür. Düşüncenin ve bilginin sembollerinden birisi ateştir. Aslında herkesin dikkatini vermesi gereken yer burası. Aradığınız kaynak burada. Entelektüellerimiz İbnü'l-Arabî okumaya henüz başlamadı. Başlasalardı, olumlu anlamda söylüyorum, Türk düşünce hayatı altüst olurdu. Türkiye bu işin üzerinde durursa önümüzdeki 30-40 yıl içerisinde ciddi bir İbnü'l-Arabî yorumculuğu oluşur; bu da edebiyata, sanatın diğer dallarına, felsefî düşünceye, ahlak anlayışına çok büyük katkılar sağlar. Türk aydınının felsefeyle barışması için de çok önemli bir kaynaktır İbnü'l-Arabî.

Yani kitapların çevrilmemiş olmasını ilgisizliğe mi bağlıyorsunuz?

Türkiye'de, belki de bütün dünyada böyle, İslam bilim ve düşüncesi ilgi alanından çıktı. İnsanlar artık başka kaynaklardan besleniyor. Müslüman entelektüeller için bile durum böyle. Düşünce mirasıyla "duygusal" bir bağ kurmuş olmak yeterli sayılıyor. Esas mesele bu. Sadece İbnü'l-Arabî ve Konevî değil, başka pek çok düşünürümüze karşı da büyük bir ihmâl ve ilgisizlik içerisindeyiz.

Sekiz yüzyıl öncesinden söz ediyoruz. Günümüz için önemi nedir bu kitabın?

Metafizik, eskimeyecek bir alandır. İnsan var olduğu sürece ana sorunları ve tartışma konuları geçerliliğini korur. Kavramlar ve kelimeler değişse bile öz değişmez. Daha özel ve yakından baktığımızda şunu görürüz: İbnü'l-Arabî bir yazar olarak tabiri caizse "çağdaş" bir üsluba sahiptir; bizim gibi düşünür, bizim gibi soru sorar, basit ve anlaşılır konuşur. Diyaloglarında "sen" ve "ben" hitaplarını kullanır. Diğer yandan insan sadece bir yüz-

yılla; bir zaman ve mekânla sınırlı değildir. Bizler binlerce yıllık bir kültürün ürünleriyiz. Grek mitolojisinden Roma'ya, birçok farklı etkinin üzerimizde izleri var. Onlarla aynı çağda yaşamasak bile, dünyanın farklı coğrafyalarından birçok farklı düşünürü merak ediyor ve kitaplarını okuyoruz. Kendimizi 4 bin yıllık insanlık ailesinin bir parçası olarak ele alırsak, sekiz yüzyıl önce yaşamış İbnü'l-Arabî bizim hocamız bile olabilir. Bir insanın İbnü'l-Arabî'ye öğrenci olması bir ayrıcalıktır.

Bir örnek verseniz...

Günümüzde insanla insanın, insanla doğanın hatta insanla Tanrı'nın ilişkisi kopuk. İbnü'l-Arabî bu konuda hâlen aşılamamış çok önemli şeyler söylüyor. Daha doğrusu, İslam düşüncesi söylüyor ve o yeniliyor. İbnü'l-Arabî'de insan bütün âlemin anlamıdır. Tam anlamıyla bir insan düşünürüdür İbnü'l-Arabî. Erkek olmanın anlamını, kadın olmanın anlamını en ayrıntılı şekilde tartışmıştır. Çağımızda bile ulaşılamamış düşünceleri, tutarlı ve sistematik bir dille ortaya koymuştur bu alanlarda. Tabiat anlayışı çok tutarlı ve zengindir. "Her şey canlıdır." fikri var. Canlı olan her şey bir ruha sahip. İnsanın olgunluğu, çevresindeki canlılarla diyalog kurmasında gizli. Hayvanla, bitkiyle ve diğer nesnelerle... Günümüz insanının anlamakta zorlandığı şeyi İbnü'l-Arabî çok iyi anlamıştı; suyu, taşı, toprağı, doğayı... Her birinde bir kişilik görmüştü ve bize, onlarla iletişim kurmayı öğretmişti.

(Söyleşi: İbrahim Altay, Sabah, 15.4.2012)

Oruç İnsanı Özgürleştirir

Bir yazınızda İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında yer alan "Ramazan, Allah'ın bir adıdır" hadisini aktarıyorsunuz. Ramazan'ın ve tutulan orucun ibadetler arasındaki yeri nedir?

Birincisi oruç gizli bir ibadet. Açıklanmadığı sürece kimse bilmez. Diğer ibadetlerse genellikle alenidir. Namaz kıldığınızda insanlar onu görür, hacca gittiğinizde bilir, zekât verdiğinizde bir kişi o zekâttan haberdardır. Orucun gizliliği diğer ibadetlere göre daha fazla. Bu da daha fazla ihlasa ve Allah'ın rızasına güdülen bir ibadete yaklaştırır. Bu bakımdan oruç tutan insan karşılığını sadece Allah'tan bekler. İkincisi oruç ile muhtaç olduğunu düşündüğümüz şeylerle aramıza mesafe koyarız. Böylece Allah'ın fiillerine ve ahlakına en çok benzeyen ve Allah'ı daha çok hatırlatan bir ibadet olur. Gerçi namaz oruca göre daha kapsamlı, farklı bir ibadet ama namazda orucunun özellikleri bulunduğu için namaz farklı, üstündür. Bir de orucun iradeyi terbiye etme neticesi var. İradenin terbiyesi insanı özgürleştirmek ve insanı insan kılmak demektir. Oruç, Allah'ı tanımanın, ihlası sağlamanın ve insanı özgürleştirmenin aracıdır.

İnsanın özgürleşmesidir dediniz ama günümüzde özgürlüğün tanımı her şeyi yapabilmek olarak algılanıyor. İslam ve ibadetler açısından özgürlüğü nasıl tanımlayabiliriz?

Sorun özgürlüğün, bir otoritenin emri veya yasağı karşısında bir şeyi yapabilme özgürlüğü şeklinde düşünülüyor olması. Halbuki burada açık bir otorite yok, sadece Cenab-ı Hakk'ın bir buyruğu var, ona iman etmeniz söz konusu. Örneğin dağın başındasınız kimse sizin oruçlu olup olmadığınızı bilmiyor, bununla ilgili bir müeyyidesi yok. Bu bakımdan oruçla ilgili bütün yapabilme fiilleri sizin iradenizle ilgili. Orucu, iradeyi ve özgürlüğü bir yapmama olarak düşünüyorum. İnsanın heveslerine, arzularına direnebilme, erteleyebilme ve arzularına karşı iradesini, varlığını gerçekleştirme fiilidir özgürlük. Düşünce ve bilim tarihinde, hayatın diğer alanlarında aslında başarının bu tarz bir irade ve disiplinle gerçekleştiğine şahit oluruz.

Orucun yanına hangi hasletler ve ibadetler konulduğunda insan için anlamlı, Allah katında daha makbul olur?

Müslümanların zihinlerinin karıştığı noktalardan biri, oruç ile öteki ibadetleri özdeşleştirmeleri, oruçluyken yapılan ibadetlerle orucun bir değerlendirilmesi. Orucu diğer ibadetlerden ayrıştırmayı önemli buluyorum. Oruç aç, susuz kalarak belirlenmiş zamanlar içerisinde diğer ihtiyaçlardan uzak durmaktır. Orucu böyle anlayıp Allah'ın bizden neyi maksat edindiğini, nereye varmamızı istediğini düşünmeliyiz. Diğer ibadetler ise Müslümanın hayatında zaten olan ibadetler. Oruçlu olsak da olmasak da ahlaklı olmak, merhametli olmak, adil olmak, Allah'ı çok zikretmekle emredildik. Bu karıştırılınca Ramazan bir ibadet ayıymış gibi düşünülüyor. Bu yanlış! Müslümanın hayatında Ramazan'da belki niceliksel olarak ibadetlerde artış olabilir ama nitelik ve tür bakımından yeni bir ibadet ortaya çıkmaz. Bir ömür boyunca yapılması gereken ibadetlere Ramazan'da oruç eklenir. Bu anlaşılmadığı için Ramazan'da dolan camiler sonra boşalıyor.

Modern zamanlarda insanla insanın, insanla doğanın, insanla Allah'ın ilişkisinde kopukluk var. Ama Ramazan aylarında o kopukluk olsa bile nasıl bir ilişkinin yolu açılıyor?

Oruç, maksadı Allah olan bir ibadettir. Oruç eylemiyle Allah'ın fiillerine ve ahlakına yaklaşmaya çalışıyoruz. Allah'ın en temel özelliği müstağnilik, elinde olanla yetinmedir. Ramazan ismini İbnü'l-Arabî, Es-Samed isminin bir tefsiridir. Es-Samed hiçbir şeye muhtaç olmayan demektir. İnsan, bunu öğrenmeden aslında özgür olamaz. İslam geleneğinde özgürlüğün tanımlarından bir tanesi de müstağnilik. Yani müstağni olmak insan ruhunun nesneyi aşması demektir. Bu bir ilahi niteliktir ve insan oruçla o niteliğe yaklaşır.

Ramazan hayatta daha az şeyle ihtiyaçların karşılandığını gösteren bir ay. Tasavvufi düşüncenin vücut bulduğu bir dönemse Ramazan'dan bir yıla ne depolamak lazım?

Yaradılışımız, varlığımız hakkında fikir sahibi olmalıyız. Ramazan'da bir muhasebe yapılabilir. Bunun temelinde orucu öteki ibadetlerden ayrıştırma yatmalı. Oruç öteki ibadetlerin ya da diğer ibadetler orucun taşıyıcısı değil. Bütün ibadetlerin 12 ay yapılması gerekir. Kur'an-ı Kerim'i, namazı, zekatı, haccı, orucu doğru anlamamız, kendi başına değerlendirmemiz lazım. Böylece hayatımızı değiştirirler. Fakat ibadetler birbirine ilca edildiğinde maksadını anlamaz, neler sağladığını bilemeyiz. Bizim ibadet metafiziğine ihtiyacımız var. İbadetin manası nedir, bunun insan ve Allah ile ilişkisi nedir, buna akıl yürütüp derin analizler yapmalıyız.

Günümüzde bilgisi olmasa da insanların din adına illa bir sözü var. Özellikle "Bana göre İslam" söylemi yaygın. Bu tarz yaklaşımlar doğru mu?

Bu insani bir durum. Her insan kendi aklını beğenir ve kendince çözüm geliştirmek ister. Buna yol açan da İslam'da bir

ruhban sınıfının olmaması. Ulema sınıfı da ona denk olmadığı için herkes kendinden bir delil, kaynak bulabiliyor. Fakat bu hatalara neden oluyor. Dinin temel meselelerini anlamada bu yaklaşımdan uzaklaşmak lazım. Müslümanlık, bana göreden Hz. Peygambere göre olana doğru bir yolculuktan ibaret.

Ramazan, çocuk ve cami ilişkisini nasıl kurmalı?

Bu önemli. Teravihe gidecekleri, arkadaşlarıyla şakalaşacakları, oyun oynayacakları, bazen hafif üslupla ikaz edilecekleri bir ay olarak düşünmeliyiz. İkazlara ise dikkat etmeli. Ölçülü ya da ölçüsüz ikaz çocuğun kişiliği üzerinde izler bırakır. Ramazan çocuklar için bir cami ayıdır; neşelenme ve oyun yeridir. Bundan rahatsız olmamalı. Hz. Peygamber'in uygulaması böyleydi.

(Söyleşi: Damla Kayayerli , Sabah, 5 Temmuz 2015)

Bayramlar Sevinçle Hüznün Dengesidir

Bugün bayram. Tasavvufta bayram ne anlam ifade ediyor?

Bayram insanın yoğun bir emek ve çaba sonucunda başardığı ve elde ettiğiyle sevinmesi.. İslam geleneğinde başlıca iki bayram var. Birincisi Ramazan, öteki Kurban Bayramı. Her ikisi de yorulmanın, emek vermenin, erdemli ve ahlaklı bir hayat için terlemenin sonucunda gayeye ulaşmanın verdiği mutluluğu anlatır. Ramazan için yorulma, tutulan oruçlarla ilgili. Oruç insanı her türlü hazdan alıkoyar ve onu geçici bir meşakkate sokar. Gayenin gerçekleşmesiyle insan sevinir. Kurban Bayramı ise hac ibadetiyle ilgilidir. Hac, bütün ibadetlerin en meşakkatlisi sayılabilir. Gerek ilgili âyetlerde ve gerek hadislerde hac sürekli imkân ve güç sahibi olmak şartıyla zikredilmiş, "hacca gitmeye imkân bulanlar" denilmiştir. Hac bütün ibadetler içerisinde en çok sembol taşıyan ibadettir. Haccı hayatın her anını ilâhî ölçülerle yeniden inşa etmeyi hedefleyen ibadet saymak gerekir. İhram giymekle başlayan ve kurban kesmekle sonuçlanan süreci, ömrün bir sembolü görmeliyiz. Öyleyse Kurban Bayramı, bu amaca ulaşmak ve bunun sevincini bütün insanlarla paylaşmak demektir. Sufiler aynı düşünceyi hayatın farklı alanlarında uygulamışlar. Bir sufi için uğruna gayret gösterilecek en önemli şey, benliğin kemale erdirilmesidir. En önemli ideal, ahlaklı bir insan olmaktır.

İnsan bunun için yorulur ve bayram gayeye erince gerçekleşir. Bayramı bazen "Kadir Gecesi" diye isimlendirirler. Bazen ölümü gayenin gerçekleşmesi olarak görürler. Mevlânâ ölümü bayram ve düğün gecesi olarak niteler. Öyleyse bayram, bir emeğin sonucunda ulaşılan -daha doğrusu Allah'ın ihsan ettiği- başarının ortak yaşanmasıdır.

İnsanlar sanki hayatının belli kesimlerinde bayram yaşıyorlar gibi... Bayram neyi öğretiyor?

Sufiler dünyayı anlatırken "imtizâc" yani karışıklık âlemi derler. Bununla hüznün ve sevincin, iyilik ve kötülüğün birlikte olmasını kastederler. Bu bakımdan hayatta hüzün olacak, sevinç olacak, sıkıntı olacak, neşe olacak, vs. Fakat bunlardan birisinin bütün hayata hakim olması, meselâ tedavi edilmez bir kötümser hâline gelmek veya vurdumduymaz bir iyimser hâline gelmek, hayatı anlamayı zorlaştırır, insanı gerçekten uzaklaştırır. Bu bakımdan bayramlar, toplumsal olarak hüzün ve sevinç dengesinin kurulduğu, barışın sağlandığı ortak bir imkân olarak görülmelidir. Çünkü insan dengeyi ancak başka insanlarla birlikte bulabilir. Bunun için din, toplumsallaşmayı teşvik etmiş ve insan ile toplum arasında karşılıklı haklar ve yükümlülükler yerleştirmiştir. Her ferd, bir yanıyla topluma emânettir, öte yandan topluma karşı yükümlülükleri vardır. Bayramlar, ahlaklı ve erdemli bir insan olmanın, gerçekte "insan" olmanın, başkasına karşı vazifelerimizi yerine getirmekle mümkün olduğunu bize hatırlatır.

Türkiye olarak topluma baktığınızda eksik olan şeyler neler?

Hiç kuşkusuz bireysel hayatımızda neler eksik ise, başkalarının hayatında da benzerleri eksiktir. Benim anlayışıma göre, Türkiye'de en büyük sorun, insanların gereğinden fazla beklenti içinde olmaları. Hayâlleri ve kuruntuları çok olan bir toplumuz. Herkes kendi görevini ertelemiş veya paranteze almış, başkasından bir şey beklemekte. İşimizi hep başkasına havâle

ediyoruz. Hâlbuki ömür insana verilmiş bir ihsandır ve herkes kendi ömründen sorumludur. Kanaatimce, her insan enerjisini kendi görevine teksif etse, hayat daha keyifli hâle gelecek. Buna bağlı başka bir sorun, bence tembellik. Başarıya emeksiz ulaşmak istiyoruz. Başarısız da bayram olmaz. Biz, çok bayramları olan bir milletiz. Ancak bu bayramları haklı hâle getirecek enerjiyi harcamıyoruz. Hayatın her aşamasında bunu görmek mümkün. Hâlbuki emek olmadan kemal olmaz.

Sevmeyi biliyor muyuz?

Sevmek fıtrî bir duygu. Yaratılan her şey, sevme yeteneğine sahip ve herkes bir şey sever. Her şeyden önemlisi, herkes kendisini sever. Fakat sevgide sorun, yaratılıştan gelen sevginin sağlıklı düzeye çıkartılması. İnsan kişiliğini ezmeyen, öz saygısını kaybettirmeyen, onu toplumun saygın bir üyesi olarak hayata ve insanlığa katan bir sevgi anlayışını geliştirmek esastır. Bu sayede insan, kendini sevecek, çevresini sevecek, başka insanları sevecek, hayvanatı sevecek, bitkileri sevecek, vs. Sonuçta hayatın ancak bu bütün içinde anlam kazanan bir şey olduğunu öğrenecek. İnsana kendisini sevmenin sadece kendisi olarak gördüğü bir benliği sevmek demek olmadığını ve böyle gerçekleşemeyeceğini öğretmek gerekir. Yunus Emre "Yaratılanı sevdik Yaratandan ötürü." derken aslında yine insanın kendisini sevmesinden söz etmiştir. Ancak kendisini sevmenin bütün insanları sevmekten, insanları sevmenin ise neticede ve asıl itibarıyla Allah'ı sevmekten geçtiğini söylemektedir. Günümüzde unutulan husus budur. Allah'ı sevgimizin ve düşüncemizin ana konusu hâline getirmedikten sonra, bütün insanlığı sığdıracak bir gönle sahip olmanın formülünü insanlık bulamadı.

Sevmenin kuralları var mı?

Sufilerin anlayışından meseleye bakarsak, konuyu daha rahat anlama imkânı buluruz: Onlara göre sevgi merkezden çevreye

doğru yayılmıyor ve nihayetinde Allah sevgisine ulaşmıyorsa ortada bir sorun var demektir. Daha doğrusu ilk ibtidâî hâldeki duygu sevgi zannediliyor demektir. Hâlbuki yaratılıştan gelen duygunun akıl süzgecinden geçirilerek, mâkul bir anlayışa yerleştirilmesi gerekir. Bu ise, sevginin sürekli olması, erdeme bağlı olması, ihyâ edici olması ve başkasına zarar vermemesi demektir.

Sevdiğimiz insan üzerine sonsuz haklara sahip miyiz?

Haklar meselesi başka bir konu. İnsanın haklarını ve yükümlülüklerini birlikte ele almak gerek. Hakları olmadan yükümlülüklere vurgu yapmak insanı aptallaştırır. Yükümlülükleri olmadan haklarından konuşmak ise onu âsîleştirir ve bayağılaştırır. Bu ikisini bir arada düşünmek, kaybettiğimiz en önemli değerimizdir. Sevgiyle ilgili hususta meseleye bakarsak, belki sevilene karşı yükümlülüklerden konuşmak gerekir. Çünkü sevmek bir iddia ve iddianın ispatlanması gerekir. Meselâ âyet-i kerime'de Yüce Allah "Allah'ı seviyorsanız, peygambere uyun." diye sevgiyi test eder. Çünkü Allah'ı sevmek bir iddiadır ve bunun ispatı peygambere uymak, yani ahlaka uygun bir hayat yaşamaktır. Tersi düşünülemez. Günümüzde burada da büyük sorun var. Herkes çok seviyor, ama sevginin göstergesi yok. Unutmamak gereken hususlardan birisi de, emânet duygusu. Herkes birbirine emânet olarak verilmiş ve bize ait her ne varsa, aslında emânet. Emânete hâinlik etmemek lâzım.

Son dönemlerde herkesin kendini küçük bir 'ilâh' olarak gördüğü fikri yaygın, katılıyor musunuz?

Sorunu "son dönemlerde" diye sınırlamak yanlış. İnsan yaratıldığı andan itibaren kendini öyle görür. Dinlerin temel hedefi de insana varlık içindeki yerini göstermek. İnsan bazen haddini aşıyor, bazen de kendisini büsbütün değersiz görüyor. Din insana "orta bir yer" -hayvandan aşağı olmak ile 'Tanrı' olmak sınırları arasında- tavsiye ediyor ve bu orta yerde durmanın sadece erdem-

le ve ahlakla mümkün olabileceğini söylüyor. Orada durmak bir miras, bir ayrıcalık değil. İnsan "Tanrı" olamaz ama ahlaklanabilir. İnsanın değeri de ahlaklanmaya bağlı. Fakat bir hususu unutmamak lâzım: İnsan ahlaksız olduğunda, onun alternatifi hayvan olmak değil, Kur'ân'ın ifadesiyle "hayvandan beter" olmaktır. Çünkü kendisine sunulan imkânları yok etmiştir. Bu bakımdan insanın kemali ve insan olmanın anlamı, dinin bize söylediği kadarıyla, Allah'ın ahlakına sahip olmaya çalışmaktan geçer.

Hayatımızda, sizce yersiz ve anlamsız yere neleri tüketiyoruz?

Bence en anlamsız tükettiğimiz şey zaman, sonra beden ve ruh sağlığımız. Meselâ çok öfkeliyiz. Bunun biraz genç bir toplum olmakla ilgisi var tabiî ki. Öfke aslında çok temel bir insanî özellik ve Allah'ın insana bir lütfu. İnsan yanlış bulduğu şeye karşı veya gerçekleştiremediği şey nedeniyle öfkelenir. Fakat öfke akıl tarafından dengelenmezse, tahripkâr ve kontrolsüz bir güce döner. İnsanlar pozitif anlamıyla daha "bencil" olmalı. Kendilerine zarar verecek yerlerden, kişilerden, düşüncelerden uzak durmalılar. Ömür kısa ve onu güzel işler için kullanmak lâzım. Zihnimizi ve gönlümüzü boş ve lüzumsuz işlerin, düşüncelerin, korkuların, hayâllerin, beklentilerin cirit attığı bir yer hâline getirmemek lâzım. Sonra kendimizi başka insanlar için bir yük, onlara zarar veren bir varlık hâline getirmemek gerekir. Hz. Peygamber (sav) "İnsanların hayırlısı onlara fayda verendir." buyurmuş. Bu hadisi düstur edinmek gerek. Unutmamak lâzım: Ahlak, bize davranılmasını istediğimiz gibi başkasına davranmaktır.

Sokakta yürürken veya toplum içine çıktığınızda hangi tablolar sizi üzüyor? Fark edilmeyen fakat büyük anlamlar ifade eden üzücü kareler var mı?

İnsanların sürekli bir koşuşturma içinde somurtkan ve ilgisiz bir şekilde yaşamaları üzücü. Davranışlar ölçüsüz. İnsanlar birçok

davranışını bir şeyden kaçmak için yapıyor. Bir şey haz verdiği için, güzel olduğu için, yapılması gerektiği için yapılmazsa, insana kesinlikle bir şey katmaz. Meselâ pek çok davranışın gerekçesi; "stres atmak." Belki sorunların bir kısmı modern hayatın kendisinden kaynaklanıyor. Geleneksel değerlerimizi modern dünyaya nasıl tatbik edebileceğimizin formülünü bulmuş değiliz. Modern hayat da ahlak ve insanlık değerleriyle barışık bir değer anlayışı geliştirebilmiş değil. Bu bakımdan bir sıkışma söz konusu. Meselâ Peygamber Efendimiz (sav) insanları rahatsız edecek bir hâlle toplum içine çıkmayı doğru bulmamış. Bunun için verdiği örnek ağır kokulu yemekler yemekle ilgili. Bu hadisin bir yorumu olarak şöyle diyebiliriz: İnsanlara yük olacak ve onların canını sıkacak, onlara negatif enerji verecek bir hâlet-i ruhiye ile topluma çıkmamak lâzım.

Bayram derken sorunlu alanlara girdik galiba... Biraz da güzel şeyler konuşalım isterseniz. Peygamber Efendimizin (sav) bayramları hakkında ne tür bilgiler var?

İslam belki hiçbir dinle karşılaştırılmayacak ölçüde gerçekçi ve insan kabiliyetlerini dikkate alan bir din. Bu bakımdan ibadet var, emek var, yorulma var, sonucunda bayram var, neşelenme var vs. Hiçbiri ötekinin alternatifi görülmemiş, hepsi hayatın bir gerçeği kabul edilmiş. Her şey yeterli ve yerli yerince! Ne az ne fazla! Asr-ı Saadet, hüznün ve karamsarlığın hâkim olduğu bir dönem değildi. İnsanlar peygamberin yanında eğleniyor, neşeleniyor, gülüyorlardı. Öte yandan, bayram cemaatin bir mutluluğu ortak paylaşması demek. Hz. Peygamber (sav) "Komşusu açken tok yatan bizden değildir." der. Bunu bütün üzüntü ve sorunlar için düşünmek gerekir. Sevinçli insan üzülenin hüznünü paylaşmalı, üzüntülü olan da sevinçlinin sevincine ortak olmalıdır.

Tasavvuf büyüklerimizin bayramla ilgili özel ifadeleri, anlatımları var mı?

Bence sufiler için esas bayram, insanın tam bir insan olmasının verdiği mutlulukla gerçekleşir. Gerçekte de ancak bundan dolayı sevinilir. Çünkü bunun dışındaki her şey geçici. Bütün emeği ve gayreti, kalıcı olan hususlara tahsis etmek gerekir. Belki Hacı Bektâş-ı Velî'nin: "İncinme. İncinsen de incinme." ilkesini her günü bayram gibi yaşamanın bir düsturu ve formülü olarak zikredebiliriz. Nice hayırlı ve mutlu bayramlara!

(Söyleşi: H. Hüseyin Kemal, Yeni Asya, 08 Aralık 2008)

Ertelemek Ahlakî Bir Zaaftır

Günümüz modern insanı işlerini kolaylaştıran pek çok teknoloji ve sistemler mevcut olduğu hâlde hayatını erteleyerek yaşıyor. Erteleddiklerimizin içinde âhiretimizi de etkileyen kulluğumuz da yer alıyor maalesef. Haccımızı yaşlılığımıza, kaza oruçlarımızı kısa kış günlerine, namazlarımızı üç aylara erteliyoruz. Tesettürümüzü orta yaşlara, ahlakımızı ergenliğe bırakıyoruz. İşin psikolojik açıklamaları olsa da kulluğumuzu ertelemek bizim iman seviyemizi mi gösteriyor sizce?

Konuya biraz bakarsak, böyle bir hüküm vermek doğru olmayabilir. Ertelemek meselesini acele etmekle birlikte değerlendirmekte fayda var. Buradan ise bir şeyin vakti kavramına ulaşabiliriz. Öncelikle her erteleme eylemi kötü sayılmaz. Mesela acelecilik dinde doğru bir davranış kabul edilmemiş ve "Acele şeytandandır." denilmiştir. İnsana emredilmiş olan tefekkür, kararlarımızı belirli bir ölçüde ertelemeyi gerektirir. Hadislerde insana tavsiye edilmiş olan "teennî", acele etmek ile geciktirmek arasında bir yerde durur. Bir müslümanın vasfı olarak söylenen vakar, acelecilik ile ağırdan alma ve geciktirmek arasında ölçülü davranışlarımızın genel adıdır. Bu itibarla ertelemek meselesinin zıddı acelecilik olmamalıdır. Dinin en önemli ahlakî ilkelerinden birisi olan sabır, nefsimizin "hemen" diye ısrar eden aceleciliğine

karşı aklımızın "zamanını bekle" hükmüdür. Demek ki ertelemenin zıddı acelecilik değil, bir şeyi zamanında ve zemininde yapmak demektir. Burada dikkat çeken husus ertelemek ile aceleciliğin aynı anda kötü bir ahlak olmasıdır. Buna mukabil dinde tavsiye edilmiş olan bir işin vaktinde yapılmasıdır. Vakit ne zaman gelirse işin o zaman yapılması gerekir. İşleri zamana bağlamak meselesi, o işi yapmak için çok mühim ve gerçekçi bir tavırdır. İbn Atâullah İskenderî, "Allah insanlara namazı emretmiş ve vakti belirlememiş olsaydı, herkes 'daha sonra yaparım' diye namazı kılmazdı." der. İşlerin vakte bağlanması ve vakitlerin belirlenmesi Allah'ın insan hakkındaki bilgisinin bir neticesidir.

İslam ahlakçılarından anladığımız husus şudur: Her işin bir zamanı ve mekânı vardır. Bir de imkânlarımız vardır. Doğruyu yapmak yetmez, onu vaktinde, yerinde ve bütün imkânlarımızı kullanarak yapmak gerekir. Bu sayede dinin en önemli kavramlarından birisi olan ihsâna yaklaşmış oluruz. Bu noktada "ertelemek" bir zafiyet belirtisi olarak ortaya çıkabilir. Bu zafiyet inançta olabileceği gibi mizacımızda da olabilir. Veya başka bir durumla ilgili olabilir. Hz. Peygamber (sav) "Erteleyenler helâk oldu." buyururken amel ile vakit arasındaki bu ilişkiye dikkatimizi çeker.

İlahiyatçı ve özellikle tasavvufî bakış açısıyla bakıldığında bizim âhiretimize mâl olan bu ertelemeler neden kaynaklanıyor?

Herhâlde en önemli sebebi meseleleri önemsememektir. İşin bu tarafı üzerinde çok durmak lâzım. Kimse acıktığında yemeği ertelemek istemez. Çünkü çok somut bir ihtiyaç vardır önümüzde. Bir şekilde açlığımızı telafi edebilecek bir şeyler ararız. Meselenin bir yönü de alışkanlıklarımızla ilgilidir. Genellikle disiplinli ve planlı yaşamayı beceremediğimiz için pek çok şeyin vaktini kaydırıyoruz ve ertelemeler ortaya çıkıyor. İşleri planlama sorunumuz genç bir toplum olarak Türkiye'nin en önemli konula-

rından biridir. Konu sadece dinle ilgili hususlarda değil, bütün işlerimizde geçerlidir. Bazen cesaretsizliğimiz işlerimizi ertelemeye sebep oluyor. Bir işe teşebbüs edeceğiz, cesaret edemiyoruz, daha sonraya bırakıyoruz. Bazen tembelliğimiz ertelemeye yol açıyor. Velhasıl, mesele sadece imanla ilgili düşünülmemelidir. Çünkü iman bizim elimizde olan bir şey değil, fakat mizacımızı ve alışkanlıklarımızı değiştirmek bir ölçüde bizim elimizdedir. Bu nedenle, ertelemeyi bir ahlakî zaaf sayarak bu zaafı düzeltmenin imkânlarını aramamız lâzımdır.

Ertelenen ibadet ve gelişimler hem bu dünya hem de ahirete bakan yönüyle nelere sebep oluyor?

Bir defa vakti kaçırmış oluyoruz. Bu çok mühim bir meseledir. Çünkü o vaktin tekrar geriye gelmesi mümkün değildir. Âlemde hiçbir şey iki kere yaratılmaz veya hiçbir şey statik bir şekilde var olamaz. Allah eşyayı yarattığı gibi zamanı da sürekli yaratıyor. Bu nedenle her ibadet ve her doğru iş belirli bir vakit ve mekan içinde Allah ile irtibat kurmamızı sağlıyor. Vakit ve mekan değiştiğinde ise yeni bir vakit ortaya çıkıyor. Bilmek lâzım ki her vaktin kendi işi vardır. Sabah yemeğini kaçırdığımızda öğlen artık kahvaltı bile etsek yediğimiz yemek öğlen yemeğidir ve sabah kaçmıştır, onun geri gelmesi mümkün değildir. Din bize 'kaza etmek' şeklinde bir imkân veriyor, fakat bu daha çok zorunluluklarla ilgili bir şeydir. Yani elimizde olmayan sebeplerle yapamadığımız işler için kaza imkânı var. Zaaflarımız sebebiyle kazayı ertelediğimiz işler için de yapıyoruz. Bilmemiz lâzım ki, vaktinde yapmadığımız bir ibadet olursa, o vaktimizde Allah ile irtibattan yoksun kalmış oluruz.

Ertelediğimiz sorumluluklarımızda dinen bir yaptırım söz konusu mu?

Bazı emirler için tabii ki bir yaptırım vardır. Mesela zekatı vaktinde vermek gerekir. Veremediğimizde bizden zorla alına-

bilir. Veya namazı vaktinde kılmamız gerekir. Haccı vaktinde yapmamız gerekir vs. Mesela sabır insanın belayla ilk karşılaştığında Allah'ı hatırlamasıdır. İlk anda insan feveran eder de sonra Allah'ı hatırlarsa sabırlı vasfını yitirir. Bunların hepsi bir yaptırımdır. Kul hakları böyledir. Kul hakkını vaktinde ödemek gerekir. Ödemediğimizde vebale girmiş oluruz. Böyle örnekler çoğaltılabilir.

Bu konuda tavsiye edebilecekleriniz neler?

Bir şeyi vaktinde yapmak, bir samimiyet alametidir. Ertelemek hangi zaaflardan kaynaklanırsa kaynaklansın neticede niyet ve samimiyete dönen bir durumdur. Bunun için aileden başlayarak vaktinde iş yapmak alışkanlığını kazanmaya çalışmamız lâzımdır. Hatalarımızın en büyük kısmı ailede aldığımız terbiye ve kazandığımız alışkanlıklar ile hayat arasındaki çelişkilerden kaynaklanıyor. Aile içinde bir şeyi ertelediğimizde bizim adımıza onu birisi yapıyor ve biz sorumluluktan kurtuluyoruz. Fakat dinî meselelerde böyle değil, hayatın kendisinde de durum böyle değil. Dinde işimizi bizle ilgiliyse onu bizim kendimizin yapması şarttır. Bir başkası bizim için tövbe edemez mesela, bir başkasından özür dilemez kimse bizim adımıza. Allah bu sorumluluğu bize vermiş ve bizim yapmamızı istemiş ve bunun için vakit belirlemiştir. Hayattaki öteki işlerimiz için de böyledir. Kendi yapmamız gereken işi biz yaptığımızda gerçek ve ciddi bir insan olabiliyoruz. Ailedeki eğitimin bu ilkeye göre tesis edilmesi şarttır. Özellikle koruyucu anne ve babalar, çocukların bu alandaki gelişimine genellikle engel teşkil eden tavırlar içerisinde oluyorlar. Aile içinde vaktinde iş yapmak ilkesini öğrenmemiş bir insan, hem hayatta hem dinî hayatında sürekli sorunlarla karşılaşıyor. Galiba şu meseleyi işlememiz lâzım: Tembellik ve üşengeçlik ölümün kardeşidir. Biz tembellik ederken aslında hayattan kaçmaya ve yaşamaya karşı direnmeye çalışmış oluruz. İbnü'l-Arabî bir cümlesinde 'hareket hayattır ve hareket hayatı

sevmekten kaynaklanır' der. İşin özünde bu ilkeyi anlamak var zannedersem. Bir aile çocuğuna tembelliği ve üşengeçliği 'sirayet edici bir virüs' ve yaşama standardını aşağılara çeken bir hastalık hâli diye öğrettiği ölçüde 'İslamî aile' vasfı kazanabilir. Herkesin ilkesi ve düsturu 'bir işi bitirince ötekine yönel, Rabbine rağbet et." anlamındaki âyet ile "Rabbin her gün bir iştedir." âyetleri olmalıdır. Hep yeni tecellîde olan Rabbimizin karşısında hep tecellîleri arayan olmalıyız.

(Söyleşi: Yeni Bahar Dergisi, 2013)

İbnu'l-Arabî'yi İmam Rabbânî'yle Eleştirmek Doğru Değil

Uçsuz bucaksız bir sahanın kenarında olduğumuz ve mahsus kavramlar terminolojisi veremeyeceğimiz için bir yöntem belirleyelim isterseniz. Önce Tasavvufun çabasını ifade edelim.

Tasavvuf İslam'ın ahlak veçhesidir. Dini iman, amel ve ahlak meselesi şeklinde tasnif edersek, üçüncü kısım tasavvufun alanını oluşturur. İslam'da ahlakın maksadı her işi Allah'ı görür gibi yapmak diye çizilmiştir. Ahlakı iki açıdan ele almak lazım: Birincisi, ahlakın konularının tesbit ve tâlimi (nazarî); ikincisi, insanın terbiyesi (uygulama).

Terbiye burada merkez tabi...

Tasavvuf ''terbiye'' vasfıyla öteki dinî ilimlerden ayrışır. Bu nedenle normatif karakterli öteki ilimlere göre bireysel farklılıkları, eğilimleri, kısaca insanın karmaşık ve çetrefilli iç dünyasında olanı biteni hesaba katarak din ile insan arasındaki irtibatı tesis eder tasavvuf. Ahlak meselesi bir insanın ahlakı meselesi demek değildir sadece. Ahlak insanın bilgi ve eylemce yetkinleşerek/özgürleşerek tabiatı ve Allah'ı tanımasını mümkün kılan bir sürecin adıdır. Bu nedenle tasavvuf insanı tanımak kadar Allah'ı bilme ilmi veya âlemi tanıma ilmine dönüşür. Özellikle İbnu'l-

Arabî ve Konevî'yle artık tam anlamıyla bir dinî metafizikten söz eder hale geliyoruz. Tasavvufun bütün bu süreçteki hedefi, kâmil ve tam bir insan olmayı sağlayacak bilgi, terbiye yöntemi ve evrensel bir nazariyeyi ortaya koymaktı.

Hangisi daha doğru? Tasavvufun 'ne'liğini anlayarak İbnu'l-Arabî'ye yaklaşmak mı yoksa tam tersi mi? Ya da böyle bir şey söylenebilir mi?

İbnu'l-Arabî'yi öğrenmeden tasavvufu öğrenmenin mümkün olmadığını zannediyorum. İbnu'l-Arabî bize tasavvufu bütün boyutlarıyla öğreten bir düşünürdür. Ama ne tasavvuf ne İbnu'l-Arabî haritayı tam olarak verebilir. Haritanın bütünü İslam hakkındaki tasavvurumuzla yakından irtibatlıdır. İslam ve din ilimleri hakkında doğru bir tasavvurumuz yoksa ne İbnu'l-Arabî'yi ne tasavvufu bir yere yerleştirebiliriz.

Son yıllarda hep birlikte şahitlik ettiğimiz bir gerçeklik bu. Mevlânâ giderek bir "star" haline geldi. Mevlânâ ve benzeri isimler İslam'la irtibat kurmayan bir kitlenin İslam'la irtibat kurabilmeleri için mistik ve efsunlu bir kapı olarak algılanmalarını doğurdu. Uygun başlıklar çıkarılabiliyor. İslam-insan ilişkisinin daha ilk temel meseleleri açıklığa kavuşturulmadan Tanrı'yla aşkın bir kalp birlikteliğinden falan söz edilebiliyor. Sahiciliğini nasıl anlamak gerekir?

"Star" tabiri uygun ve doğru bir tabir değil kanaatimce. Bence Mevlânâ'nın çok tanındığı tam bir efsane! Mevlânâ'dan daha çok Mevlevîlik ve onun bazı uygulamaları popüler oldu. Ona bağlı olarak Mevlânâ'nın bazı cümleleri ve adı yaygınlaştı. Ama dünyadaki benzerleriyle kıyas edildiğinde oldukça sınırlı bir ilgiden söz ediyoruz. Bunun neden abartıldığını hiç anlamıyorum. Bence bizim Mevlânâ hakkında daha büyük etkileri bekliyor olmamız gerekirdi. Bir düşünce bazen kendisine dönüştürerek bazen kendisine katmaksızın uzaktan tesirini icra eder. İslam'ın günümüzde

''uzaktan'' etkisinden söz edebileceğimiz örnekler yok. Bu büyük bir sorundur: İslam ve İslam'ın yetiştirdiği düşünürler öteki kültürlerde bariz bir takipçi sınıfına sahip değil! Meselâ çağdaş bir teorisyen veya ortaçağlardan biri başka bir kültür ve dinde takipçiler bulabiliyor, o kültürleri uzaktan etkileyebiliyor. Dünyanın herhangi bir yerinde Müslüman olmayan fakat Müslüman düşünürlerin adını vererek takip eden ekollerden, akımlardan söz edebilmemiz gerekirdi. Bence bu normal bir durum değil. Böyle olmayınca bütün düşünürler, ne kadar büyük olursa olsun, ''yerel düşünür'' olarak kalıyor.

''Klişeler olmasaydı konuya dönemezdik.'' denilir. Vahdet-i vücûd için çok ifade edilen klişe eleştiriyi dile getireyim: Yunan ve Hindu felsefe geleneğiyle temastan sonra dâhil edilmiş bir başlık olarak değerlendiriliyor.

İslam'ın pek çok meselesi yabancı kültürlerle ''temas'' neticesinde ortaya çıktı. Bunu fıkıh için, kelam için veya başka konular için de söyleyebiliriz. Tasavvuf için de bu durum geçerlidir. Yeni kültürler, yeni insanlar meselelerin daha ayrıntılı hale gelmesini sağlıyor, yeni tartışmalar ortaya çıkıyor. Bundan daha tabiî bir şey de olamaz. İslam evrensel bir dindir. Evrensel bir dinin başka kültürleri hiç tanımamış olması veya onları bütünüyle yanlış sayması mâkul bir şey değildir. Ancak vahdet-i vücûd meselesi üzerinden bu sorunu konuşmak çok yanlış. Çünkü yabancı kültürlerle ilgili mesele ilk iki asırdan beşinci asra kadar belli bir düzeye ulaşmıştı. Burada tartışmalar yaşanmış, yeni kavramlar ortaya çıkmış, yeni bir düşünce inşa edilmek istenmişti. İbnu'l-Arabî beş asırda içselleştirilmiş düşünceleri dâhilî kaynaklardan tanıdı. Bu nedenle İbnu'l-Arabî'nin felsefî referansları çok yüzeyseldir, hatta yanlışlıklar içerir. Hindu felsefesinin etkisi meselesi ise bence tam bir fantezi! Hint dünyası ile İslam düşüncesinin daha özel olarak İbnu'l-Arabî geleneğinin irtibatı hakkında bilimsel hiçbir temel yok.

En bilinen çerçevesinin İbnu'l-Arabî diliyle ifade edildiği "vahdet-i vücûd" düşüncesi, tarih boyunca da epey tartışılmış. Yine en meşhur itiraz olan İmam Rabbânî'nin "yanılsama" teorisini de beraber düşündüğümüzde red ile kabul arasında tehlikeleri ve zenginlikleri nasıl anlamak gerekiyor?

"Yanılsama" derken neyi kastettiğinizi anlamadım. İmam Rabbânî'nin kullandığı kavram "vahdet-i şuhûd" diye bilinir. Bu eleştiri meşhur olmuştur, çünkü İmam Rabbânî kişisel hayat öyküsüyle etkili bir isimdi. Nakşibendîliği yeniden inşa etmişti. İmam Rabbânî şeriat-tarikat ilişkileri hakkındaki kanaatiyle tasavvufu fıkıh ve kelamın içine dercetmiştir. Bütün bunlara verdiği siyasal-sosyal mücadeleyi katınca İmam Rabbânî'nin etkisi daha artmıştır.

Etkili ama?

Etkili ama bütün bunlar İmam Rabbânî'yi bir nazariyatçı yapmaz. Günümüzde İmam Rabbânî üzerinden bir İbnu'l-Arabî eleştirisi ayakta tutulmaya çalışılıyor ki, tamamen boş bir uğraştır bu. İmam Rabbânî'yi bir "uygulamacı" olarak kabul edebiliriz. Vahdet-i şuhûd herhangi bir şekilde vahdet-i vücûd ile karşılaştırılabilecek bir nazariye değildir ve kelamdan kaynaklanan çok ciddi çelişkileri barındırır. Meselâ vahdet-i şuhûdu eleştirsek, vahdet-i vücûddan çok daha mâkul gerekçeler bulabiliriz. Zaten vahdet-i şuhûd bir teori de değildir. Bir teorinin bozulması ve anlamsızlaştırılmasıdır. İmam Rabbânî'nin eleştirilerinin sahibi kendisi değildir; kelamcıların eleştirisinin tasavvuf içinde savunulmasıdır.

Esas teorik eleştiri Taftazânî'den geliyor zaten...

Onun eleştirileri de daha sonra başka kanallarla devam etmiştir. Ancak bir noktayı ayırt etmek lazım: İbnu'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerin hepsini vahdet-i vucûda yönelik düşünmemek gerekir. Bence İslam düşüncesi içinde eleştirileri tabii karşılamak

gerekir. Neticede vahdet-i vucûd bir varlık yorumudur, herkesin aynı yorumu kabul etmesi gerekmez. İbnu'l-Arabî'nin de böyle bir beklentisi yoktu.

Yani varlığın bütün olarak ve genel çerçevesiyle "Tanrı" olduğu bilgisi yahut varlığın, Tanrı tarafından Tanrı'nın varlığından ayrı bir şey olduğu kabulü bizi nerede konumlandırır? Bu, Tanrı tasavvurumuzu da insan tasavvurumuzu da değiştiriyor.

Vahdet-i vucûd esas itibarıyla bir tevhid yorumudur. Bir yanı metafizikçi düşünürlerin kanaatlerini hesaba katar, bir yandan kelamcıların teorilerini hesaba katar. Fakat neticede daha dinamik ve güçlü bir yorum ortaya çıkartır. Vahdet-i vucûd, âyet ve hadislerin olabildiğince "tevilsiz" okunmasıyla varılan bir tefsirdir. Bunun teknik sorunları üzerinde belki duramam, lakin vahdet-i vucûdu "Varlıkta esas özne Tanrı'dır." diye ele alabiliriz. Bu durumda insan ve âlem ikincilleşerek dikkatimiz Tanrı'da ve O'nun eyleminde toplanır. Vahdet-i vucûdu ayrı kılan en önemli cümlelerden birisi de insanın ezelî bir mâhiyetinin olmasıdır. Bu da günümüzde çok önemle üzerinde durmamız gereken bir konudur.

Bütün Batı felsefesinin Platon'a düşülmüş notlardan ibaret olduğundan bahisle, bütün tasavvuf düşüncemizin İbnu'l-Arabî'ye düşülmüş notlar olduğunu söylüyorsunuz. Ama biz şunu da biliyoruz, Platon'un bütün söyledikleri Homeros'a düşülmüş notlardan ibaret. Bunu devam ettirelim, İbnu'l-Arabî kime düşülmüş dipnot?

Platon'un söylediklerinin Homeros'a düşülmüş dipnotlar olduğu iddiası belki edebiyatçıların temennisi olabilir; ama yanlış! Platon-Sokrates ve ardından gelen Aristoteles Metafizik'i mitoloji ve edebiyattan ayrıştırdılar ve düşünce yeni bir evreye ulaştı. Bir düşüncenin başka bir düşünceyi "malzeme" olarak kullanmasında beis yok. Bu bakımdan Platon kendisinden önceki mirası

bir malzeme olarak kullanmıştır. Aynı şeyi başka düşünürler için de söyleyebiliriz. İbnu'l-Arabî için mesele biraz daha farklı. İbnu'l-Arabî'nin ve bütün öteki düşünürlerimizin ''dipnotu'' oldukları ana kaynak Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'e sufiler "burhânu'l-muhakkikîn" derler. "Delilimiz ve dayanağımız Peygamber'dir." demektir. Düşünce tarihinden meseleye baktığımızda İbnu'l-Arabî'yi en çok etkilemiş kişinin Bayezid-i Bestâmî olduğunu zannediyorum. Bence tasavvuf tarihinde ondan daha etkili birisi gelmedi.

Doğrudan ilgili mi bilmiyorum ama Türkiye'de tasavvuf düşüncesinin niteliği ile ilgili bir başlık açmalıyız sanırım. En önemli sîmâ İbnu'l-Arabî ama *Fütûhât*'ının tam ve eksiksiz çevirisi için sizin gelmeniz beklendi.

Fütûhât'ın tercümesinin bu kadar gecikmiş olmasına Türkiye adına üzgünüm. Büyük talihsizlik! Fakat bunun bir ihmal olduğunu zannetmiyorum! Sebepleri hakkında konuşmam uygun olmaz ama ilahiyat ilminin Türkiye'deki seviyesiyle ilgili bir durum demekle yetineyim. Lakin kendi adıma mutluyum, daha çok da Allah'a şükretme makamındayım. *Fütûhât*'ın okunmamış olmasının yol açtığı boşluğu tasavvuf üzerindeki yüzeysellikte gözlemlemek mümkün.

Tasavvuf İslam ahlakıdır diyoruz. Güzel. Fakat Tanrı'nın varlığının tecellîleri yahut sünnetullâhı anlamamız ahlak ilminin sınırlarının dışında mı? Bütün bunları konuştuktan sonra Hallâc-ı Mansur'a değinmemek olmaz. "Ben Hakk'ım." cümlesi ahlak ilminin içerisinde de açıklanmalı değil mi?

Hallâc'ın cümlesi ''Ben Hakk'ım.'' diye çevrilemez. Böyle bir tercüme şatahat sınırlarını aşar ve doğrudan inançsızlığa varır. Bu cümle paradoksal bir cümledir ve en azından bir önerme kipinde olmadığını söylemeliyim. Yani ''Ben diye işaret ettiğim Hallâc, Hakk'tır.'' dememiştir Hallâc. Böyle bir durumda sen,

ben, o, herkes Hakk olurdu ve bu cümlenin bir anlamı kalmazdı. Hallâc'ın kastettiği bu değildi. Hallâc'ın cümlesini şöyle anlamak mümkündür: Âyet-i kerîmede ''İnnî enellah'' (Ben Allah olanım) denilir. Hz. Mûsa bu âyeti bir cihetten duymuştu (bir ağaç veya çalı). Ağaç burada tam fenâ hâlini simgeler. Soru şudur: Acaba insanın Hakk'a sülûku nerede biter? İnsan böyle bir sözün kendisinden çıktığı ''mutlak bir pasiflik'' derecesine ulaşabilir mi? Sufilerin büyük kısmının bu soruya cevabı olumludur, yani "ulaşabilir"dir. Bayezid'in şatahatını da böyle anlamak gerekir. "Subhânî" ifadesi ''Ben kendimi tenzih ederim.'' diye anlaşılamaz. Her iki sözün öznesi de Allah olmalıdır. Başka türlüsü mümkün değildir. Yani ''Ene'l-Hakk'' bir önerme değil, belki bir kavram olabilir.

Çeyrek asırdır İbnu'l-Arabî üzerine çalışıyorsunuz. Yaşayan en yetkin isim olarak siz bize söyleyin, hem Şeyhu'l-Ekber hem Şeyhu'l-Ekfer olarak tanımlanmayı, isminin etrafında bu kadar tartışma yapılmasını nasıl anlamalıyız? Ve katılır mısınız bilmiyorum ancak şerh edenler nezdinde bir tane İbnu'l-Arabî yok, "İbnu'l-Arabîler" var.

Bunu tabii karşılamak lazım... Çünkü Allah hiçbir insana herkes tarafından kabul edilmeyi nasip etmedi. Bir insanı sevenler kadar sevmeyenler de olacaktır. Ancak ben şahsen şeyh-i ekber tabirinin yanlış anlaşıldığını düşünüyorum. Şeyh-i ekber, imâm-ı âzam gibi başka bir imama veya kurucu düşünüre kıyasla verilmiş bir lakaptır. Kastedilen de Konevî'dir. Konevî'nin lakabı "şeyh-i kebîr"dir. Buradan çok büyük veya en büyük şeklinde bir mânâ çıkartmamak lazım... İki kurucu düşünürü var tasavvufun metafizik evresinin; birincisi ve asıl olanı İbnu'l-Arabî, öteki ise Konevî'dir. Bu ilişki için kullanılmış bir tabir şeklinde anlamak gerekir. Yoksa hiçbir düşünür İslam'ın en büyük düşünürü pâyesini elde edemez.

(Söyleşi: Yusuf Genç, Yeni Şafak, 03 Ağustos 2014)

Müslümanın Hayatında Çile ve Izdırap

Çile ve ızdırabın bir müslümanın hayatındaki yeri ne olmalı?

Çile ve ızdırabın hayattaki yeri demekten daha doğrusu, çile ve ızdırap karşısında müslüman insanın tavrı ne olmalıdır olabilir. Hayat bir imtihan ve sıkıntı yeri olarak ifade edilir İslam'da. Bu itibarla dünya hayatını anlatmak için kullanılan pek çok tabir arasında "çile yeri", "imtihan yeri", "fitne yeri", "belâ yeri" gibi tabirleri verebiliriz. Dikkat edilmesi gereken ilk husus bu tabirlerin hepsinin imtihan edilmekle ilgisidir. Biz günlük hayatta "belâ", "fitne", "imtihan" gibi tabirleri olumsuz bir anlamda kullanırız. Aslında bunlar İslam terminolojisinde herhangi bir değer hükmü verilmeden (nötr) kullanılan tabirlerdir. Değer hükmü ancak bunların karşısındaki tavrımızla ortaya çıkar ve ızdıraba karşı sabırlı olunca iyi bir amel, sabır göstermeyince kötü bir amel işlemiş oluruz. Kanaatimce mesele hayatı bir imtihan yeri olarak anlamak ve bu imtihandaki tepkilerimize göre insanlık skalasındaki mertebemizin belirleneceğini bilmektir.

İslam, başka bazı dinler ve mistik gelenekler gibi özel çile ve ızdırap tarzlarını kabul etmez. Üstelik daha ileri bir dereceye geçerek hayatı tahlil eder ve der ki: İnsan ızdırap hâlinde de nimet hâlinde de imtihan içerisinde olacağını bilmelidir. Burada müslüman âriflerin sabır târifini hatırlamak lazımdır. Sabır

üç merhalede tanımlanır. Birincisi nefsin arzularına karşı sabır, ikincisi ızdırap ve sıkıntı anlarında sabır, üçüncüsü ise nimetler karşısında sabırdır. Zaten hayatta gördüğümüz şey, insanı en çok nimet ve imkânların şımarıklığa düşürdüğüdür. Modern hayat konfor ve lüksün insanı nasıl yoldan çıkardığının en iyi örneklerini gösterir.

Kısaca; müslümanın tavrı hayatın her anında çile, sıkıntı, nimet, hüzün vs. bütün hâllerin geçici olduğunu bilmek ve her işte Allah'a dönebilmektir. Her hâlin, iyi veya kötü, geçici olduğunu bilerek "Bu da geçer yâ hû" demek İslam irfânının istilzam ettiği bir neticedir.

Burada bir meseleyi daha hatırlamak lazım. Müslümanların Allah ile ilişkileri hamd kavramıyla ifade edilebilir. Ancak hamd aynı zamanda insanın hayata ve kendine bakışını anlatan en önemli kavramdır. Müslüman her durumda ve hâlde Allah'a dönen bir övgü çıkartır. Çünkü bu hayat güzeldir, güzel yaratılmıştır ve buradaki sıkıntılar mutlaka geçicidir. Ancak İslam aynı zamanda gerçekçidir. Hastalık ile sağlığı bir kabul etmez. Fakirlik ile zenginliği, bilgi ile cehaleti bir kabul etmez. Bunun için hastalık hâlindeki hamd ile sağlıktaki hamd hâlini ayırt eder ve hastalık hâlini hamd kelimesiyle iyilik ve sağlık hâlini ise hem hamd ama daha çok şükür kelimesiyle ifade eder. Bunun için hastalıkta "Allah'a hamd olsun." demek; Allah'ım her hâlükarda seni hatırlarız ve sen bizim iyiliğimizi düşünürsün demektir. Şükür ise; Allah'ım verdiğin nimete şükür olsun, bunu artırmanı isteriz demektir. Müslümanların bu iki kavram arasındaki farkı iyi anlamaları lazımdır.

Hayatta ızdırap duyduğumuz meseleler neler ve asıl ızdırap duymamız gereken husus veya hususlar neler olmalı?

Mevlânâ'ya sorarsak, hayattaki tek ızdırabımız aslında kendi kimliğimiz hakkındaki bilgisizliğimiz. Aslî vatanımızı unutmu-

şuz, bütün ızdırabın kayağı bu. İnsanın bütün diğer ızdırapları ise bunun bir neticesi. Müslüman ârifler bu meseleyi ele alırken insanın bu ilk ızdırabı aşmak için sürekli direndiğini, çaba gösterdiğini söylerler. Fakat bu sıkıntı aslına dönmeden asla bitmez. Tam tersi bu sıkıntıyı aşmak için yerine koyacağımız her şey aslında sıkıntıyı daha da artıracaktır. Meselâ insan Mevlânâ'nın asıl vatandan kopmak diye terimleştirdiği bu sıkıntıyı aşmak için dünya malına, makam sevgisine, hazlara, nimetlere yönelebilir. Fakat bütün bunlar geçici olan şeylerdir ve hiçbiri kesin bir çözüm sağlamaz. Ta ki insan kendine belirlenen bir yolla aslî vatanına döner, o zaman sıkıntıları başka bir boyut kazanır. Bu sürecin adı aslında insanın insan-ı kâmil olmasıdır. Müslüman ârifler bize derler ki: İnsan insan olmadıkça sıkıntıları bitmeyecektir ve bizim esas sıkıntımız insan olabilmektir. Bizi geren, üzen, sıkıntıya düşüren ana mesele budur. Bu nedenle ârifler taşkınlık yapan, çevreye zarar veren insanlara bile asıl sıkıntılarını dikkate alarak merhamet etmek istemişlerdir.

Kısaca insanın ana meselesi insan olabilmek sorunudur ve en büyük ızdırap kaynağı budur. Bunu anlayabilmek için ahsen-i takvîm yani en güzel sûrette -ilâhî sûret- yaratıldığımızı fakat bu yaratılışla birlikte esfel-i sâfilîn'e itildiğimizi hatırlamak lazım. İnsanın gerilimi bu yaratılış -ki asıl olan odur- ile bu durum ve yer -ki ârızîdir- arasındaki gerilimden ibaret. İnsan hayatın geçici sıkıntılarını aşıp kalıcı sorunuyla ilgili olduğu sürece insan olabilecektir.

Tasavvufî olarak çileyi ele aldığımızda, büyük zâtların çile doldurması ne anlama geliyor? Ve mânevî yolculukta terakkîde çilenin mâhiyeti nedir?

Sufilerin çile dedikleri ile günlük hayatta çile denilen arasında sadece sözlük anlamı bakımından bir irtibat vardır. Çile halvet diye ifade ettiğimiz bir riyâzet yöntemi. Her ne kadar kırk gün

dense de Mevlevilik gibi bazı tarikatlarda süresi daha uzun olabiliyor. Veya Hz. Peygamber'in sünnetinde geçen on günlük itikaf gibi daha yaygın fakat kısa süreli olanları vardır. Her neyse, esas olan buradaki anlam. Çile esas itibarıyla özel bir sıkıntı ve zahmet çekmek demek değildir. Çünkü İslam insanın kendisine zorlama sıkıntılar vermesini prensip olarak reddeder. Bu nedenle çile veya halvetlerde nefsin temel besinini, içeceğini vs. alması zorunludur. Burada yapılan şey, insanı kendisiyle baş başa bırakmaktır. Çünkü hayat bize temel sorunumuzu unutturuyor. Halvet hâlinde biz dünyanın geçiciliğini yeniden hatırlamak isteriz, dünya içinde kurduğumuz her ilişkinin, değer verdiğimiz, bel bağladığımız her şeyin bir gün bitebileceğini idrak etmeye çalışırız. Ama bütün bunlardan daha önemlisi başka insanlara zarar vermekten uzak kalmaktır. Bu sayede kendimiz üzerinde düşünürüz, Allah'ı hatırlarız, hayatı, mebde ve meadı hatırlayarak Mevlânâ'nın aslî vatan dediği yerle aramızdaki bağı kuvvetlendirmek isteriz. Bütün bunları ise nefse ilave bir sıkıntı ve ızdırap getirmeden yaparız. Çünkü insanın nefsinin kendi üzerinde hakkı vardır ve bu hakka riâyet etmek lazımdır. İslam nefse zulmetmeye müsaade etmez.

Çilenin kelime anlamı Farsçada 40 demek.. 40 günün hikmeti ve ızdırabın insanın kemalâtındaki ehemmiyetini günümüzde nasıl idrak etmeliyiz?

Modern çağ, iletişimin yaygın hâle gelmesiyle birlikte bir paradoks ortaya çıkardı: Bir yandan insan yoğun bir iletişimin içerisinde bir yandan da sahici ilişkiler bakımından bütün çağlara göre daha yalnız. Eski toplumlarda insanın insan ile, insanın tabiat ile, tabiattaki bir hayvan ile, bitki ile vs. kısaca insanın kendi çevresiyle ilişkisi daha sahici ve sağlıklı bir ilişkiydi. Bunun neticesinde de insanın kendisiyle ve Rabbi ile ilişkisi sahih ve sağlam bir ilişkiydi. Modern dünyanın, insanı nesneleştirici tavrı sayesinde bu sahih ilişki ağı ortadan kalktı ve her şey, ama ilk olarak da insan nesneleşti. Sufilerin halvet ve çile tecrübelerinden

günümüzdeki bu soruna bakmak gerekir. Ve her insanın bu geçici ve sahte iletişimden sahih ve derin iletişime geçebilmek için fırsat araması lazımdır. Burada Nakşibendî tarikatının formüle ettiği ancak bütün tarikatların ana ilkesi olan bir ilkeyi hatırlamak lazım: Halvet der-encümen. Yani cemiyet içinde halvet ve yalnızlık. Her insanın bütün bu yoğun iletişim içerisinde bir yalnız ve özel alanı olmalıdır ve bu özel alanda kendi gerçek sorunuyla hemhâl olmalıdır. Ancak bunu yapabildiğimiz ölçüde kemale ulaşmak için bir imkân bulabiliriz ve mazeret beyan etmekten vazgeçeriz.

Peygamberlerin hayatına baktığımızda ızdırapsız bir yaşam bulamıyoruz. Hatta "Sizden öncekilerin çektiklerini çekmeden cennete gireceğinizi mi sanıyorsunuz?" ilâhî ikazını nasıl anlamalıyız? Hâlbuki günümüzde Müslüman ya da değil hepimizin en büyük arzularındandır sıkıntısız, refah içinde bir yaşam sürmek. Burada bir tezat söz konusu değil mi?

Sıkıntısız bir hayat sürmek her insanın tabii arzusudur ancak bunu arzu etmek gerçekleştirmek demek değil. İnsan bilinen bütün tarihi boyunca bunu arzulamış fakat arzulamak başka gerçekleşmesi başka. Gerçekleşmiyor, çünkü daha büyük bir irade başka bir şey istiyor. Bir ârif hayatı anlatırken şöyle demiş: "Ben ne istersem isteyeyim sonunda Allah'ın istediği oluyor." Bunu hatırlamak lazım ve hayatı bu ilke ekseninde yorumlamak lazım. Daha önce de söylediğimiz gibi bazı tabirleri daha doğru yorumlamak lazım. Bunların başında gelenlerden biri imtihan tabiridir. Belâ veya fitne tabirleri de öyle. Bir misâlle anlatayım: Altın, tabiatta bir cevher olarak bulunuyor. Veya petrol ham hâliyle tabiattan çıkıyor. Hiç kimse çıkan bu petrolü doğrudan benzin olarak kullanmıyor. Bir süreçten geçirilip rafine edilmesi lazım. Altın ve diğer madenler için de aynı şey geçerli. Fitne veya belâ diyarı dediğimizde, buradaki fitne ve belâ da tam bu demek. Cevher hâlindeki maden nasıl ki bir süreçle kullanılabilir hâle geliyor, fitne ve imtihanlarla -veya sıkıntılarla- insan, insan hâline

geliyor. Buna da insan-ı kâmil diyoruz. Daha basit bir örnekle; bir yemek pişirmeyi düşünelim. Ateş olmadan yemek pişmeyecek. Mevlânâ bunun için "Hamdım, piştim, yandım." diyor. Bizi ancak sıkıntılar ve imtihanlar pişiriyor ve kemale erdiriyor. O zaman en kâmil olan en çok sıkıntı ve ızdırap çeken kimse oluyor. Fakat burada hatırlanması gereken şey şu: Mesele sadece günlük dilde belâ dediğimiz şeyle ilgili değil, nimet içerisinde de belâ ve imtihan devam ediyor. İkincisi; sıkıntı ve ızdırap çekmek bir mazoşizm değil, çünkü biz o belâyı bize kimin gönderdiğini biliyoruz ve maksadını anlıyoruz. Üçüncüsü; belâlar içerisinde özellikle günlük anlamıyla belâ dediğimiz hastalıklar, bilgisizlik, yoksulluk vs. gibi kötü -eski tabirle mezmum- olanları meşrû ölçülerle değiştirmek istiyoruz. Hz. Peygamber (sav) "hasta olan tedavi olsun" buyurur. Bununla birlikte hasta olan insanın şifânın Allah'tan olduğunu bilmesi lazımdır. Yine Hz. Peygamber (sav) bize tevekkülü öğretirken tedbiri de öğretir. Kısaca, belâ bizim irademizle bize gelmiyor, bu hayatı yaratan ilâhî irade böyle buyurmuş, biz de o belâyı fırsat bilerek kendisini daha iyi anlamanın vesilesi hâline getirdiğimiz ölçüde insan olacağız. Kendini bilen Rabbini bilir.

Meşhur "Derdim bana derman imiş." dizesi bize ne anlatmak istiyor?

Bu, Niyazi Mısrî tarafından söylenmiş olan, çok önemli bir cümledir. Ancak daha öncesinde İbnü'l-Arabî'de, Mevlânâ'da, Yûnus'da ve Süleyman Çelebi'de farklı ifadelerini görürüz. Bence bu sözün en önemli kısmı, dermana en yakın derdi bilebilmektir. Yani gerçek derdimizi anlamaktır mesele. Mevlânâ buna "asıl vatandan kopmak" demişti. Kısaca "insan olmak" diyelim. Böyle bir derdi anladığımız zaman, bizim en önemli imkânımız bu derde sahip olmaktır, onu da öğrenmiş olacağız. Burada sorun ile cevap birleşir ve bizi aynı yere götürür. İslam bize rahat bir hayat vaat etmez, gerçek bir hayat vaat eder. Bunu çok iyi anla-

mamız lazımdır. Bizi vehmin ve hayâlin etkilerinden kurtarmak ister. Bizi gerçek olana yaklaştırmak ister. Bize gerçek derdimizin, kendisiyle terakki edebileceğimiz bir binek olduğunu hatırlatır. O zaman insanın gerçek derdini örtmemesi ve gizlememesi şarttır. Onu açığa çıkardığımız ölçüde gerçek dert bizi cevaba taşıyacaktır. Unutmayalım, insan için gerçek dert "Ben kimim?" sorusu şeklinde ifade edilebilir. Bunu mebde ve mead sorusu şeklinde de anlatabiliriz. Bunun cevabı için de tek ölçü vardır: İnsanı Rabb'e bağlayan cevap. Hz. Peygamber (sav) "kendini bilen", yani ben kimim sorusuna cevap veren kişi "Rabbini bilir" der. Bunun anlamı şudur: "Gerçek derdimiz nedir?" sorusu aynı zamanda "Rabbimiz kimdir?" sorusudur. Rabbimiz hakkındaki sorumuz ise "Hayat nedir?", "Ölüm nedir?", "İnsan kimdir?" vs. kısaca bütün metafizik sorunlarımızdır.

(Söyleşi: Elif Kaya, Zaman Gazetesi)

Müslümanlar Kendi Bilim ve Medeniyetleriyle İlişkilerini Hamasetten Kurtarmalı

ABD'nin 11 Eylül'den sonra geliştirdiği ılımlı İslam kavramına Müslüman toplumlar tarafından tepki gösterilmesinin ardından bu kez de Fransa Cumhurbaşkanı Sakrozy'nin ortaya attığı Avrupalı İslam kavramı tartışılıyor. Siz "Ilımlı" ya da "Avrupalı" İslam kavramları hakkında ne düşünüyorsunuz?

Kanaatimce, bir şeyin adını kavradıktan sonra önüne eklenen niteliklere takılmamak lâzım! İslam tarih tecrübesinden hareketle de pek çok niteleme yapabilirdik ve başkalarının tanımlamalarını tartışmazdık. Burada esas rahatsız edici olan, adlandırmayı kimin yaptığı. Müslümanlar birkaç asırdan fazla zamandır "ad koyma" ayrıcalıklarını yitirmişler. Düşünce hayatından bilime, sanata, kısaca hayatın hiçbir alanında isim koyma imkânına sahip değiller. "Ilımlı" İslam veya "Avrupalı" İslam tabirlerine gelirsek, İslam'ın evrensel bir din olduğunu hatırda tutmak lâzım. Buradan hareketle baktığımızda, söyleyenlerin niyetlerinden sarf-ı nazar edersek, İslam'ın "ılımlı" nitelemesini belirli bir kayıtlamayla, Batılı veya Avrupalı İslam nitelemelerini de hak ettiğini söyleyebiliriz. İslam insanla ve hayatla barışıktır, selim akıl ve selim fıtrat anlayışını benimser, bütün âlemde nizamı hedefler vs. Bu anlamda İslam vahşetin, kabalığın ve anarşinin ve çatışmanın

zıddı olarak "ünsiyet" ile eş anlamlı olabilir. Fakat yine de öne çıkması gereken kavram, evrensellik olmalıdır. İslam bütün din, kültür ve medeniyetlerle doğru iletişim kurabilecek bir tecrübeye ve entelektüel imkânlara sahip bir din.

Batı'da Müslüman nüfusun giderek artması, gelecekte de bu artışın olağanüstü boyutlara taşınacağının tespit edilmesi Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki çatışmaları artırdı. Şimdi; Avrupa toplumları, Batılı değerlerle İslam gelenekleri uzlaşabilir mi konusu üzerine düşünüyor. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

İslam'ın Batı'nın inşasında önemli rol oynadığı biliniyor, daha doğrusu biraz da kerhen kabul edilmek zorunda kalındı. Aslında çağdaş Batı herhangi bir dine referans yapmadan kabul edilebilecek değerler manzumesi üretmek iddiasıyla var olmuştur. Bu bir ölçüde de başarılmış. Bence İslam Batılı bir dindir. Yani Hint ve Çin geleneklerinden daha çok Hıristiyan-Yahudi dinlerini ve Grek kültürünü kendine yakın bulur. Batı değerleriyle Müslüman geleneğinin uzlaşmasındaki ana sorun, Avrupa'dan ne anladığımız sorununda düğümleniyor. Avrupa'da özellikle kültür merkezinin Akdeniz'den kuzeye doğru kaymasıyla birlikte yeni anlayışlar ortaya çıktı ve bağnaz bir Avrupa tanımına ulaştılar. Bence bugün Avrupa'nın dolayısıyla Dünyanın en önemli sorunu bu dar ve kısır "Avrupa" tanımından kaynaklanmaktadır. Avrupa toplumu doğal ve kültürel sınırlarını ve de düşüncesinin kaynaklarını insafla ve soğukkanlılıkla keşfedebilse, bütün dünyayla bilhassa İslam'la daha sağlıklı bir ilişki içinde olabilir ve bunun için bin türlü zorbalığa ihtiyacı kalmaz.

İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan adlı kitabınızın önsözünde belirttiğiniz gibi Batıda İbnu'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Hallâc-ı Mansûr gibi sufilere yönelik ilgi artıyor. Artan ilginin sebebi, Batı'nın Sünnî ya da Şii olarak tasnif olan Müslüman-

lardan duyduğu endişe mi? Batı'nın tasavvufa yönelik ilgisinin altında mevcut İslam geleneklerine "çeki-düzen" verme çabası mı var?

Batılıların tasavvufa ciddi bir ilgi gösterdiklerini hiç düşünmedim. Batı'da söz gelişi doğu öğretileri üzerinde yapılan bilimsel çalışmalarla tasavvuf üzerinde yapılan çalışmalar bir karşılaştırılırsa, demek istediğim daha iyi anlaşılır. Batılıların tasavvufa çok daha fazla ilgi göstermeleri gerekir ve sahip oldukları imkânlara baktığımızda bunu beklemeliyiz ve bu konuda azla yetinmemeliyiz. Üç kişi tasavvufu seçti veya iki kişi İbnu'l-Arabî'yle ilgilendi diye, Batı tasavvufla ilgileniyor diye düşünmemek gerekir.

Batı'da hangi kurumlarda, hangi ülkelerde tasavvufa yönelik bir ilgi var? Nasıl çalışmalar, araştırmalar yapılıyor? Bu alanda yayınlanan kitapların, araştırmaların sayısında artış var mı? Varsa ne oranda bir artış var? Örnekler verebilir misiniz?

İslam çalışmalarının bir alt bölümü olarak tasavvuf üzerinde çalışmalar var. Bunun yanı sıra bazı cemiyetler ve dernekler kurulmuş, bildiğim kadarıyla. Fars edebiyatına yönelik ilgi Mesnevî'nin tanınmasına katkı sağladı. İbnu'l-Arabî'yi tanıyanlar var vs. Fransızlar İran üzerinden bazı sufileri tanımış. Ancak bence kayda değer ve önemseyeceğimiz bir gelişme yok. Üstelik günümüzdeki durum yirminci asrın ilk dönemlerinde ortaya çıkan çalışmalardan bile daha kötü. Batı'da bazı geleneksel kültürlere veya doğu öğretilerine yönelik ilgiyle karşılaştırılsa durum vahim görünürdü. Müslümanlar Batı'da İslam ile ilgili herhangi bir çalışmayı veya ilgiyi gereğinden fazla önemsiyor ve abartıyla karşılıyor. Hiçbir bilimsel kriter dikkate alınmadan yapılan çevirilerle Türkiye'de Batı kaynaklı bir tasavvuf kirlenmesinin yaşandığı kanaatindeyim.

Son yıllarda tasavvuf deyince akla Mevlânâ etkinlikleri geliyor. Bu etkinlikler giderek daha fazla turistik bir içerik taşıyor. Türkiye'de tasavvufa yönelik ilgi ne boyutta?

Türkiye tasavvuf açısından çelişkili bir ülke. Edebiyattan sanata, düşünceye, toplumsal hayata, hatta siyaset alanına kadar pek çok alanda ilgi çok fakat bu ilgiyi yönlendirecek bilgi birikimi yok. Mevlânâ'yla ilgili durum tam bir çelişki: Adı var kendi yok. Türkiye'nin bu alanda çok mesafe katetmesi lâzım ve içeriğini dolduracağı pek çok müessese oluşturması lâzım.

Türkiye'de aydınlar arasında son yıllarda İslam tasavvufunu Çin ya da Hint mistisizmi perspektifinden algılama akımı var. Bu Türk entelektüeline daha "Avrupai" geliyor. Böyle bir bağlantı kurulabilir mi?

Böyle bir eğilim var maalesef ve söylediğinizle ilgisi kurulabilir. Ancak bence başka bir sorun daha var. O da özellikle doğu öğretilerinin pratik tavrı. Tasavvufun da pratik ya da amelî tarafı vardır, fakat doğu öğretilerinde iş tamamen somut hedeflere yöneltilmiş ve bir pazar ortaya çıkmış durumda. En azından bizim gibi toplumlara işin bu yanı ulaşıyor. Bence böyle yaklaşımlar, o geleneklere karşı da saygısızlık. Hiçbir mistik gelenek, kolesterol, stres ve kilo sorunumuzu çözmeyi maksat edinmez. Sonra, bulunduğumuz kültürel coğrafyanın vârislerinin üçüncü elden mistik geleneklerle tatmin olmayacak kadar derinlik ve duyarlılığa sahip olması beklenir herhalde..

Bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de din daha fazla önem kazandı. Size göre modernizm ve pozitivizmin etkisi azalıyor mu?

Zannetmiyorum. Sadece bu etkinin dışında kalan kesimler seslerini biraz daha fazla duyurma imkânı buldular. Fakat din pozitivist ve modern dönemlerde de yaygınlaşır, hatta iletişim araçları nedeniyle daha hızla da yaygınlaşabilir. Pozitivizm veya

modernizm ne kadar form değiştirse de, yapıda köklü bir değişme olamaz.

Hem insanın köklerini araştıran GENOM gibi genetik projelerinde hem de CERN gibi fizik araştırmalarında bilim dünyası "Adem'i aramak" "Tanrı parçacığı" gibi kavramlar kullanıyor. Bilim ilerledikçe insan evren hakkında ne kadar az şey bildiğini keşfediyor ve bu durum "Tanrı" "yaratılış" gibi konularda pozitivizmden uzaklaşılmasını sağlıyor. Din ve bilimin pozitivizm sonrası bu yeni ilişkisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Pek umutlu olduğumu söyleyemem. İnsan her zaman hakikati arar ve İbnu'l-Arabî'den öğrendiğimiz kadarıyla bu arama hiçbir zaman bitmeyecektir. Ama hangi kavramlara ulaşılırsa ulaşılsın, bilim ile din arasındaki çatışmanın kapanacağını düşünmüyorum. Olması gereken, beşerî bilimlerde daha derin çalışmaların tüm dünyada ve ülkemizde artması..

Son yıllarda özellikle Batı'da din açısından "new age" akımlar önem kazandı. Bu akımlar, aralarında "uzaydan gelen yaratıklar" gibi fantastik bazı teorilere inansa da tasavvufla ifadesini bulan bir varlık felsefesinden de esinlenebiliyor. Bu durum size ne ifade ediyor?

Bunlar olabilir. Tasavvufun insan tecrübesiyle ilgili yanları vardır, dinî mistisizmler, felsefî mistisizmler vardır vs. Ama tasavvufu tasavvuf yapan unsurlar bellidir. Bu yönüyle tasavvufun irrasyonel unsurlar taşıdığı ve insanın irrasyonel taleplerine karşılık verdiğini zannetmiyorum. Bu yönelimle tasavvufa gelenler, tasavvufun insan hayâlciliğini beslemeyen ve yükümlülüklerini öne çıkartan katı ve "mâkul" yüzüyle karşılaşacaklardır. Bunun dışında insanların tasavvuftan beslenmesi, sadece onlara katkı sağlar. Fakat şunu unutmamak gerekir: Tasavvuf, insanın herhangi bir mistik yöneliminden ibaret değil. Tasavvuf her şeyden

önce referansları belli bir dinî düşünce ve mânevî hayattır. Sonra, kültürel alanlardaki benzerlikleri abartmamak lâzım.

İslam'daki vahdet-i vucûd ekolünün Grek felsefesinden süzüldüğünü söylüyorsunuz. Batı bu etkiyi gördüğü için mi bu konuyla ilgileniyor?

Grek felsefesinden süzülmek tam maksadımı anlatmaz da, Grek felsefesinin İslam felsefesi üzerinde etkiler taşıdığını söylemeliyiz. Ancak benim esas söylediğim, biraz Farabî'nin dile getirdiği bir düşünceye dayanıyor. Grekler bütün medeniyetleri etkileyen bir felsefe geliştirmişler. Bir dönem hikmet Mısır'da, bir dönem Hint'te olmuş, sonra da İslam medeniyeti bu felsefeyi hem yok olmaktan kurtarmış hem belli alanlarında önemli açılımlar getirerek insanlığa yeni düşünceler bahşetmiş. İbnu'l-Arabî ve takipçileri bu geleneğin son ve önemli halkasıdır. Benim yaptığım benzetme bununla sınırlıdır. Yoksa vahdet-i vucûd'un yabancı kaynaklardan geldiğini düşünmüyorum.

Önümüzdeki yıllarda bu ilgi nasıl bir seyir izler bakmak gerek demişsiniz kitabınızın önsözünde. Bugünkü dinamikler göz önünde bulundurulduğunda sizce nasıl bir seyir izler?

Orada sözünü ettiğim şey Türkiye'de din ilimlerinin geleceğiyle ilgiliydi. Ben bu konuda iyimser değilim. Bence Türkiye pek çok sorununu çözüyor görünebilir, fakat genelde beşerî ilimlerde özelde İslam ilimlerinde yakın gelecekte bir umut vaat etmiyor. İslam ilimleri söz konusu olunca şu sorunun üzerinde ciddiyetle durmamız lâzım: Müslümanlar kendi bilim ve medeniyetleriyle ilişkilerini "önemli", "muhteşem", "devasa", "etkileyici" vs. gibi hamaseti öne çıkartan bir söylemden kurtarıp o medeniyetin insanlığa ne verdiğini araştıracak mı, araştırmayacak mı? Bence cevabını vermemiz gereken soru bu. Fakat bu sorunun cevabını verebilmek için yazarından okuruna kadar herkesin elini taşın altına koyması lâzım. Yani zor ve tatsız bir iş! Müslüman aydın-

lar Batı'daki alternatif ve muhalif düşünceleri okuyup Doğu'ya gönlünü açmakla yetinmiş. Bu hazırcılıktan ve tembellikten kurtulmaya karar verdiğimizde, gelecek on yıllar hakkında iyimser olma hakkı kazanabiliriz.

İslam dünyası Batı'nın kendisine yönelik ilgisine genellikle Oryantalizm suçlamasını yöneltir. Batıda İslam tasavvufunu doğru kavrayanlar da var mı?

Müslümanlar bu konuda pek de haksız sayılmazlar ama yine de buradaki samimiyetsizliğe de dikkat çekmek gerekir. Büyük sorun -daha doğrusu eksiklik- Müslümanların günümüzde hâlâ oryantalist çalışmalara mahkum kalmasıdır. Burada bir samimiyetsizlik ve ciddiyetsizlik söz konusu. İslam dünyasındaki en önemli kültürel sorun, "selefîlik"tir ve selefîlik İslam'ın tarihsel mirasını suçlamada oryantalizmle hemfikirdir. Önce oryantalizm, ardından selefîlik, İslam tarihini ya iyi tarih - kötü tarih diye bölerek ele aldı veya tümüyle reddetti. Günümüzde Batı'da tasavvufu tabii ki doğru anlayanlar vardır, fakat bunların önemli bir kısmı ya Müslüman olmuştur veya İslam'la bir irtibatları vardır. Ama peşinen söyleyeyim, mesela Sezai Karakoç'tan öğrenilecek şeyler oradakilerden öğreneceklerimizden çoktur.

Irak'ta birkaç yıl önce Sünnî ve Şiileri bir araya getiren bir toplantı hakkında Başbakan Erdoğan: "Ben ne Sünnîyim ne de Şiiyim." demişti. Siz bu yaklaşım hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bazı konular vardır sadece insan olmak bizi başka insanlarla bir araya getirir. Bu sözün öyle bir bağlamda söylendiği anlaşılıyor. Sürekli ittifaklar yapan bir dünyada müslümanların işbirliği imkânlarını artırması ve bunun için vesileler araması lâzım. Fakat mezheplerin, fırkaların, düşüncelerin insanları böldüğünü düşünmek doğru değil. Bir araya gelmemiz için hepimizin Şii veya Sünnîlikten çıkmamız gerekmez. Tam aksine mezhepler,

olan ayrılıkları asgariye indirir ve farklı düşünce sahipleriyle iletişim kurabileceğimiz bir âdâb öğretir bize. Kendi adıma, ben "Sünnîyim" demeyi tercih ederim.

Türkiye, Alevî çalıştayları düzenleyerek Alevî meselesine çözüm bulmaya çalışıyor. Kitabınızda kaynaklarını tartıştığınız İslam tasavvufu açısından Anadolu Alevîliği ve Bektaşîliği nasıl bir yer tutuyor?

Alevîliğin bir tasavvuf sorunu olduğunu zannetmiyorum. Bektaşîlik bir tarikat olsa bile onun da iddia edildiği kadar tarihimizde önemli ve etkili olduğu kanaatinde değilim. Günümüzde bu konuları ele alanlar, Alevîliğin sınırlarını olabildiğince genişletiyor ve onu bütün tasavvufla özdeşleştiriyorlar. Bu hiçbir bilimsel değeri olmayan hatalı bir yaklaşımdır. Meselelere böyle yaklaşarak bir sonuca ulaşacaklarını düşünenler, bence, havanda su dövmüş olur. Günümüzde başka bir tavır daha yaygın. O da Alevîlerin kendilerini tanımlama iddiasından hareketle bir yanlış tarih okuma çabasıdır. Alevîlik adına konuşan pek çok insan, Alevîliği ve Bektaşîliği başkalarının tanımlama hakkına sahip olmadığını ileri sürmekte. Benzer şeyi Sünnîlik ve diğer mezhepler için düşünenler de olabilir. Bir Sünnî de Sünnîliği biz tanımlayabiliriz diyebilir. Bence bundan daha fazla akla ve düşünceye yabancı bir tavır olamaz. Bilim, Alevîliği veya Sünnîliği tanımlamayacaksa ne iş yapacaktır? Bir kişi kendi Alevîliğini veya Sünnîliğini tanımlayabilir ve yanlış bile olsa dikkate alınmayabilir. Ancak bir insan, içinde Mevlânâ'nın, Yûnus'un, Niyâzî Mısrî'nin, Hacı Bektaş'ın, Şeyh Bedreddin'in olduğu bir geleneği "Yorum bizim hakkımızdır." iddiasıyla yorumlamaya kalkamaz. Bütün bu saydığımız isimler, İbnu'l-Arabî ve takipçilerinin doğrudan veya dolaylı talebeleridir. Yani Bektaşîliği anlamak İbnu'l-Arabî ve takipçilerini okumakla mümkün olabilir.

İnsan-ı Kâmil Kimdir?

Hocam! Sizi bu konudaki çalışmalarınızdan tanıyoruz. Bilhassa İbnu'l-Arabî, Sadreddin Konevî'nin insan-ı kâmil anlayışı ve tasavvuf düşüncesiyle alâkalı çalışmalar yapmışsınız. İnsan-ı kâmil kimdir? Bir sıradan insan, bir de insan-ı kâmil mi var? Böyle ikiye mi taksim ederek anlamak gerekiyor meseleyi?

Tasavvufun ana meselesi insandır. İnsandan hareketle varmak istediği maksad ise Allah'tır. Bu bakımdan tasavvufu isimlendirirken yöntemine baktığınızda onu mârifetu'n-nefs yani insanın kendini tanıması diye isimlendiririz. Maksadına bakınca ise mârifetullâh diye isimlendiriyoruz. İnsan kendini tanıyarak -yani kemaline ulaşarak veya kemalini gerçekleştirerek- Allah'ın mârifetine ulaşır. Tasavvufta insan, insanın kemali ve buna bağlı olarak insanın noksanlığı bahsi merkezî yer tutar. Hatta bu isimle pek çok kitap da vardır. Aklımıza gelenlerden birisi Abdülkerim Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil*'idir bu bahiste! Başka isimler de zikredebiliriz. Düşünce tarihimizde insan-ı kâmil denilip bir şahıstan söz edildiğinde evvelemirde Hazreti Peygamber'den söz edilir. Hiç kuşkusuz ki insan-ı kâmil Hz. Peygamber demektir. Hiç unutmayacağımız ilke budur. Tasavvuf literatüründe -hatta burada tasavvufu geniş anlamda kullanalım ve İslam ahlak düşüncesi diyelim- kâmil insan, olgun insan, tam insan dendiğinde akla Hz.

Peygamber gelmelidir. Bunun dışında başka insanlara insan-ı kâmil dendiğinde ise Hz. Peygambere vekâleten ve vâris olarak söylenebilir; Peygambere yakın olmuş ve O'nun yolunu izleyerek kemale ermiş insan demektir. Dolayısıyla insan-ı kâmil hakkında konuşurken örneksiz ve meçhul bir şeyden söz etmiyoruz. Bir modele göre konuşuyoruz, bir modeli esas alıyoruz. Başlama noktamız bellidir, varacağımız nokta bellidir ve gidiş yolumuz bellidir (metod). Binâenaleyh burada kendi düşüncemize, beğenimize, tercihlerimize göre bir insan-ı kâmil tarifi yapmamız söz konusu değil! Bilfiil var olmuş ve gerçekleşmiş bir kemali ve o kemalin sahibini dikkate alarak konuşmak gerekir. Dolayısıyla insan-ı kâmil dendiğinde aklımıza gelmesi gereken isim hiç kuşkusuz Hz. Peygamberdir. Tasavvufu doğru anlamanın olmazsa olmazı bunu akılda tutmaktır! Meseleye geniş bakarsak peygamberler; daraltırsak peygamberlerin vekili olan, onun görevini ümmetleri içerisinde yerine getiren âlimler, veliler, âriflerdir. Bu eksende meseleyi hangi yönden ele alırsak alalım, fiilen gerçekleşen bir şey üzerine konuştuğumuzu bilmeliyiz.

Bu itibarla insan-ı kâmil dendiğinde ne anlamamız lazım? Sufiler çeşitli âyetleri ve hadisleri dikkate alarak insan bahsini ele alırlar. Allah'ın âlemi yaratmasının bir sebebi var. Bu sebep çeşitli şekillerde ifade edilse bile nihâyetinde insana varacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a kulluk yaratılışın sebebi olarak zikredilir. Zayıf sayılan bazı hadislerde ise "Allah'ın bilinme arzusu" veya başka ifadeler kullanılır. Bunlar birbirini tamamlayan ifadelerdir. Mutasavvıflar mârifet (Allah'ı tanımak) ile ibadet arasındaki ilişkiyi hesaba katarak Allah'ın âlemi yaratmasının sebebinin O'nun kemalinin ortaya çıkma arzusu olduğunu söylerler. Allah'ın kemali bilinmeden O'na ibadet olmaz ki! Allah'ın rahmetinin, cömertliğinin, bilgisinin, iradesinin kısaca Allah'a ait bütün vasıfların kemalinin zuhûr etme arzusu âlemin varlık

sebebidir. Bu bakımdan Allah âlemi kendisini hakkıyla bilebilecek varlıklar için -veya bir varlık için- yaratmıştır denilebilir.

Yani bilinmek için âlemi yarattı!

Evet, tam da öyle! Allah âlemi bilinmek için yarattı. Bu konuda sufiler kudsî bir hadis olarak aktarılan bir rivâyete atıf yaparlar: "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, âlemi yarattım." Mutasavvıflar bu rivâyete çok değer verirler, yorumlarla üzerinde dururlar, âyetlerden kaynaklarını bulmaya çalışırlar. Bazen öteki hadislerle irtibatını kurarlar ve derler ki: Allah'ın âlemi yaratmasının maksadı Allah'ı kemali üzere bilebilecek ve bu bilgiye göre O'na kulluk edebilecek ve en nihâyetinde O'na halîfe olabilecek bir varlıktır. O da insandır. Demek ki insan-ı kâmil Allah'ın halîfesi demektir: Halîfetullâh fi'l-arz!

Söylediklerinize göre insan-ı kâmil anlayışının Bakara suresinde zikredilen Allah'a halîfe olmak meselesiyle yakından ilişkisi var! Meseleyi böyle mi anlamak gerekir?

Evet! İnsan-ı kâmil ile halîfe arasında doğrudan ve zorunlu bir irtibat var. Halîfe kimdir? Allah'ın âlemi yaratmasının sebebi! Bu son kısmı sufiler eklemiş olsa bile bir bütün olarak meseleyi ele alınca sufilerin yanlış bir yorum yapmadıklarını düşünmek gerekir.

İnsanın yaratılış sebebi de halîfe olmak!

Evet! İnsanın yaratılış sebebi Allah'a halîfe olmasıdır. Burada Allah ve insan irtibatı üzerinde durmak lazımdır. İbnu'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Molla Fenârî, Dâvûd el-Kayserî, Müeyyiduddîn el-Cendî gibi nazariyatçı sufiler veya Mevlânâ Celâleddîn, Yûnus Emre gibi İslam düşüncesinin olgunluk evresindeki kurucu düşünürlerin ana meselesi bu irtibattır. Onlara göre Allah ile insan ve âlem arasındaki irtibat düşüncenin ana meselesidir. Selçuklu-Osmanlı düşüncesine hâkim olan yeni me-

tafizik anlayış bu bahis üzerinde kuruldu. Bu irtibat nedir? Bu irtibatın esası insanın Allah'a benzer yaratılmasıdır. Allah'a benzer olmak, nitelikleri bakımından olan bir benzerliktir. Allah'ın nitelikleri insan için ahlakın ilkesidir. İnsanın kemale ulaşması demek, Allah'ın ahlakına göre hayatını tertip etmesi demektir. Bu sayede insan kemale erer ve bu sayede Allah'ı tanıyabilir.

Yani ilâhî ahlak ile ahlaklanmak!

Buradan meseleye baktığınızda tasavvuf tam anlamıyla "tahalluk bi-ahlakillâh" (Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak) yani Allah'ın ahlakına göre yaşamak, Allah'ın ahlakına göre davranmak, bütün fiillerde, bütün davranışlarda o ahlakı örnek almak demektir.

Allah'ı bilemeyeceği için insan bilgisi ilâhî isimlerle sınırlı kalacaktır.

Allah'ın vasıflarını öğrenebilmek için Hz. Peygamber'e dönmek zorundayız. İlâhî ahlak ile ahlaklanmak artık bizim için Hz. Peygamber nasılsa öyle olmak demektir. Hz. Ayşe'ye "Hz. Peygamber'in ahlakı nasıldı?" diye sorduklarında şöyle demiş: "Kur'ân-ı Kerîm'di." Hz. Peygamber'in ahlakı Kur'ân idi. Kur'ân nasılsa Peygamber'in ahlakı öyleydi. Dolayısıyla Allah'ın ahlakı veya vasıfları üzerinde müstakil olarak akıl yürütmemize gerek yok. O vasıflar ve ahlak Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği şekildedir. Ama bunun kadar önemli başka bir mesele şudur: O ahlak Hz. Peygamber'de tecessüm ettiği gibidir. Din bu en temel meselede insanı örneksiz, modelsiz bırakmıyor. Tasavvufun hareket noktası burasıdır: Model insan olarak Peygamberi takip etmek!

Din, insanı rehbersiz bırakmıyor!

Din, insanı bir rehbere yöneltiyor, ona maksad gösteriyor, ondan sonra diyor ki: Rehbere uyduğun ölçüde ve sürece kemale erebilirsin; ihmal ettiğin sürece kemalden uzak kalırsın. İslam'da nazarî düşüncenin ciddi bir yeri olsa bile nazarî düşünce her

zaman amele ve ahlaka bağlanmıştır. O ahlak ve amel ise Hz. Peygamber'de tecessüm etmiştir. Bu nedenle insan-ı kâmil dendiğinde Hz. Peygamber'i anlıyoruz, kemale giden yol O'dur.

O zaman insan-ı kâmil Allah'ın isimlerine, sıfatlarına dair bir tecellîgâh, bir ayna! Bir beyitte ifade edildiği gibi: "Mirât-ı Muhammed'den Allah görünür daim!" O zaman ilâhî ahlakla ahlaklanmak mümkün ama bunun yolu var, Hz. Muhammed'e tâbi olmak, O'nun izinden yürümek! O'nun izinden yürüyebilmek, O'na tâbi olabilmek için de hem O'nun hayatını bilmek lazım. İkili ilişkilerde, ailede, içtimâî hayatta O'nu okuyup takip etmek ve hayatı Peygamber ölçüsüne göre yaşamak gerek!

İslam bilim geleneğine kabaca baktığınızda, "Bütün bilimler Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hadis'in etrafında teşekkül etmiştir." diyebiliriz. Tefsir ilmi, hadis ilmi, fıkıh ilmi, kelam ilmi, tasavvuf ilmi! Bunun bir sebebi olmalıdır. İnsan için tespit edilmiş maksadın tahakkuk etmiş olması, yani tarihin belli bir döneminde belli bir mekânda ve kişide tahakkuk etmiş olması İslam'ın realizmini anlamak bakımından çok önemlidir. Böylece ahlak idealist bir ütopya olmaktan uzaklaşarak, ulaşılabilir bir hedefe döner. Ahlaklanmak insan için gerçekleşebilir bir idealdir, tahakkuk edebilir. Çünkü bu ideal Peygamber'de gerçekleşmiştir. Peygamber'in davranışları da bizim eylemlerimizin örneği hâline gelerek bizim de O'na ulaşmamız mümkün olur. Meselâ iki davranış arasında hangisi doğrudur? Hangisi ahlaka uygundur? Burada karmaşık teorilere, akıl yürütmelere gerek yok! Niçin? Çünkü din şöyle diyor: Peygamber'in tercih ettiği davranış doğrudur. O'na uyduğunuzda doğruya ulaşabilirsiniz. İslam irfânının sürekli vurgulamak istediği şey de budur. Bütün fiillerde, davranışlarda Hz. Peygamber'in davranışı nasıl örnek alınabilir? İslam bilimleri bunun peşindedir, bunu anlamaya çalışıyor. Çünkü kemalle ilgili her ne konuşursak konuşalım, şu kesindir: İnsan için kemal

bir kişide tahakkuk etmiştir ve yapılacak tek şey O'nu rehber edinmektir.

O kemal yaşanmıştır yani!

Evet, 'tahakkuk etmiştir' bu demektir. Ahlakta bir ütopyadan veya hayâlden söz etmiyoruz. Acaba olabilir mi, denesek ne olur gibi bir belirsizlik yok ortada! Denenmiş, tecrübe edilmiş ve yeryüzünde tahakkuk etmiş ve yaşanmış bir örnekten söz ediyoruz. Peygamber'den söz etmek Hakk'a ayna olmuş birinden söz etmektir. Çünkü Hakk'ın zâtı bizim için bilinemezdir: Hak bilinemez, görülmez. Ancak Hz. Peygamber diyor ki: "Mümin görüldüğünde Allah hatırlanır."

Aslında yine insanın kâmilini tarif ediyor.

Elbette ki insan-ı kâmil ve bu kemalden nasibi olan bütün müminler! İman kemalin varlık sebebidir.

Öyleyse her müminin kemalden bir hissesi var, herkesin bir konumu var kemal içinde!

İman kemalin en önemli kısmıdır; o kadar ki olmazsa olmazı demek gerekir. Kemalin ruhu ve varlık sebebi imandır. Hepimiz imanı arıyoruz, çünkü bizi insan yapan şey imandır. Burada bir hususa dikkat çekelim: Çağımızda insanı yüceltmek için pek çok cümle kurulur, hükümler verilir. Tasavvuf metinlerini okuduğumuzda başka bir şeyle karşılaşırız. Meselâ insan hakkında şöyle bir ayırım yaparlar: Her insan potansiyel olarak ahlaklıdır! Aynı zamanda herkes potansiyel olarak insandır. Bunun anlamı şu: Her insan kâmil ahlak üzere yaratılmıştır. Fakat bu bir potansiyelden (kuvve) ibaret! İnsanın önünde iki yol var: Potansiyeli fiile dönüştürmek veya çıkartmamak. Mutasavvıflar burada üsluplarını keskin hâle getirirler ve şöyle derler: Acaba biz kime insan diyeceğiz? Az önce konuştuğumuz insan-ı kâmilin "kâmil" kısmını bir yana bırakalım. İnsan kimdir ve kime insan diyece-

ğiz? Kuvve hâline mi, yoksa sahip olduklarını fiile çıkartana mı? Bu konuşmanın ana meselesi "sûretâ insan" olan ile "gerçekte insan" olan arasındaki farkı tespittir. Şeklen insan olan gerçekte insan mıdır, değil midir? Ârifler şöyle diyor: İnsan sahip olduğu emanet potansiyeli harekete geçirmez ve ahlaklı bir varlık haline gelmezse, insan adını hak edemez. İnsan bir ahlak terimidir: Ahlaklı varlık!

"Sûretâ insan olsa bile, hakikatte insan değildir."

Şeklen insan olmak gerçekte insan olmak için yeterli değildir. Meseleye dikkatle bakarsak, insan-ı kâmil terimini kullanmak bir "siyasete" dayanıyor. Kâmil olmayanlara başka bir isim veya lakap vermek istemedikleri için insan-ı kâmil dediler ki ötekiler de insan sınıfında kalsın. "Öteki insan"; "kuvve hâlinde insan" veya "hayvan insan"dır. Dolayısıyla insan-ı kâmil gerçekte insan adını hak eden varlık demektir. Yoksa insan adını almamız bir hak değil, bilhassa doğuştan kazandığımız bir hak değildir. İnsan olmak bir potansiyel ve potansiyel olduğu ölçüde de bir yükümlülüktür. O adı kazanmak için vereceğimiz mücadele bizim yükümlülüğümüzdür.

Asıl sorumluluğumuz o diyorsunuz yani.

Türk mitolojisinde Boğaç Han hikâyesi vardır. İsim almanın belli bir başarıya bağlandığından söz eden bir hikâye! Bir boğayı yenerek –ki sembolik anlamının insanın nefsine hâkim olması demek olduğu âşikârdır- insan hâline gelebiliyor. Tasavvufun bakış açısını anlatmak için çok elverişli bir misâldir!

Mücadele ederek, alın teriyle ismini alabilmek!

Bu hikâyeye tasavvuf gözüyle bakmak gerekir: İnsan, içindeki hayvâniyeti aşmadan ve nefsini zapt etmeden bir ismi hak etmiyor. O herhangi birisidir sadece! Belki sıradan insanlar gücenmesin diye, "siyaseten", ahlaklı olanlara "insan-ı kâmil" ötekilere de

"insan" demişlerdir. Ama işin doğrusu budur: İnsan-ı kâmil, insan olmayı hak edenlerin adıdır. İnsan odur, ötekiler insan adayıdır!

Demek ki insan-ı kâmil olabilmek için ilk adım iman!

Elbette!

Üstad Bediüzzaman'ın güzel bir ifadesi var: "İman insanı insan eder, belki sultan eder." İlk adım iman etmek, inanmak! Kemal, Yaratan'ı tanımakla başlıyor.

İman bize Yaratan'ı tanıttığı gibi kim olduğumuzu ve âlemdeki yerimizi de bu sayede idrak ediyoruz. Hz. Peygamber'in -sufilerce hadis sayılan- ifadesine dönersek, "Kendini bilen Rabbini bilir." Peki, Rabbini bilen/iman eden ne yapar? Böyle biri hem kendini hem âlemi tanır. İnsanın kimliğini ve âlemdeki yerini tanımlayan şey imanın kendisidir. İmanı bu çerçeve içinde yorumlamak gerekir: Allah, insan ve âlem irtibatının anlam çerçevesi! Biz iman ederek sadece görmediğimiz, bilmediğimiz yüce bir varlığa inanmış olmuyoruz. İnsan iman ederek en temel sorularımıza karşılık bulmuş olur: Nereden geldik? Niçin var olduk? Ben kimim? Beni bir yaratan var mı? Var ise O'nunla irtibatım nedir? Bu irtibat nasıl sürecek? Bu hayattaki anlamım nedir? Bundan sonra bir devamım var mı? Bütün bu bahislerde en temel soru: "Ben kimim ve varlıktaki yerim nedir?" sorusudur. İnsanın bu büyük sorusu imanla cevabını buluyor. Biz imanın nasip olmasıyla -çünkü iman elimizde değil, hidâyet Allah'tandır.- başlangıçta insan olma vasfı kazanıyoruz. Sonra imanın derecelerinde ilerlersek, yani imanın gereğini ahlakta yerine getirirsek, Allah'ın yeryüzündeki halîfesi "sultan" hâline geliyoruz. İnsanı "insan" kılan birinci vasıf, imandır.

Önce iman, imandan sonra ahlak! Ahlak vurgusu çok yaptınız. Niçin? İmandan sonra daha çok ibadet vurgusunu yaparız, ahlak hep üçüncü sırada kalır bu sıralamada?

Dışarıdan içeriye doğru gelirsek iman en içte, ibadet en dışta, ahlak ise ikisinin arasında duruyor! İman ahlakın da varlık sebebi! Hz. Peygamber gönderiliş sebebini anlatırken diyor ki: "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim." Yani ibadete bir gaye belirliyor. Ahlak ibadetin gayesidir.

O zaman imandan sonra ibadet güzel ahlakı tamamlama, güzel ahlakın zirvelerine çıkma, kemalin zirvelerine ulaşma imkânı veriyor.

İnsanın kendini keşfetmesi, kabiliyetlerinin farkına varması ve "insan" olmanın anlamını fark etmesi sadece ahlakla mümkün olabilir. İnsan nasıl bir varlıktır? Pek çok tarif yapabilirsiniz ama en doğrusu: "İnsan ahlakî bir varlıktır." şeklinde olmalıdır. Bu aynı zamanda şu demek: İnsanın kendini keşfetmesi ahlak yoluyla mümkündür. Fıtratımızda bulunanın ortaya çıkması ahlak sayesinde mümkündür. Diyelim ki gelenekler fıtratımızı örtmüş veya yanlış yönlendirmiş veya arzularımız bizi yanlış yönlendirmiş olsun! Bizim görevimiz ahlakı keşfetmek ve onun gereklerini ortaya çıkartmaktır. Bizi Allah'a, yani hakikate, yani kemale ulaştıracak olan şey ahlaktır. Ahlakı keşfettiğimiz ve kavradığımız ölçüde kemale ulaşabiliriz. Nihâî olarak bakarsak, İslam'da bu ahlakın kemali "ihsân" diye ifade ediliyor.

Ne demek ihsân?

Hz. Peygamber'in ihsân tarifi ahlakı, ahlakın maksadını ve çerçevesini ortaya koyuyor. Hz. Peygamber meşhur Cibril hadisinde önce "İslam nedir?" sorusuna cevap veriyor ve ibadetleri zikrediyor. Sonra mümin olmak nedir, bunu anlatıyor. Bunlar aslında tefrik edilebilir şeyler değil! Ancak yine de çeşitli sebeplerle bunları ayrıştırıyoruz. En nihâyetinde Hz. Peygamber ihsânı tanımlıyor. Aslında ihsân, iman için de İslam için de (yani mümin olma vasfına ve müslüman olma vasfına) bir maksad tayin eder. Hz. Peygamber diyor ki: "İhsan Allah'a O'nu görür gibi ibadet

etmektir." Başka hadislerinde de ihsânı tarif ediyor. Meselâ bir hadisinde: "Hayvanı boğazlarken bıçağı bilemek ihsânın tezahürüdür." diyor. Niçin? Çünkü işi düzgün yapmanızı sağlar.

Hayvana acı vermezsin!

İslam gerçekçi bir din! Hayvan kesilebilir diyor, beslenmenin temel araçlarından biri olduğu gibi kurban ibadeti için de hayvan kesilir. Fakat onu en iyi şekilde yapmamız lazım. Sanki Allah'ı görür gibi özenle ve titizlikle! Yaptığın her işi Allah'ı görür gibi yapmalısın. Meselâ sadaka veriniz, Allah'a verir gibi. Çünkü âyet-i kerîmede "karz-ı hasen" deniyor. Allah'a iyi borç vermek. Tabii ki Allah'ın borca ihtiyacı yok. Allah'ın yaptığımız hangi işe ihtiyacı olabilir ki? Bizim ihtiyacımız var. Bizim, yani o işi yapanın! Zekât veriyorsunuz, siz temizleniyorsunuz. Bilgi öğretiyorsunuz, bilginiz ya sizde yerleşiyor veya artıyor! Sadaka veriyorsunuz, malın esiri olmaktan çıkıyorsunuz. Yani özgürleşiyorsunuz sadaka verirken! Bunlar hep insana dönen menfaatler! Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hadislerinde dile getirdiği "Allah'ı görür gibi" yapılan eylemler tasnif edilse, hepsinde ahlakı görürüz; ahlaklı davranmak, insanca davranmaktır sözü edilen! Bize şöyle diyor: "İnsan ne zaman tam bir insan olur, kâmil insan olur?" "Herkese davranırken Allah'ı görürmüş gibi davranınca!" Ahlak böyle tarif edilmiştir!

O'nun huzurundaymışım gibi!

Allah'ın huzurundaymış gibi davranmak! İslam'ın ahlak anlayışı bu demek! İlâhî huzurdaymış gibi davranmak. Yaptığın her işi O'nun huzurundaymış gibi yapmak! O zaman gizliniz ve açığınız bir olur, geceniz gündüzünüz bir olur, yoksula ve zengine, âlime ve cahile davranışınız bir olur. Niçin? Çünkü artık muhatabınız o kişi değildir, o kişinin hatırı için davranmıyorsunuz. Her fiiliniz yüksek bir gaye için ortaya çıkmaktadır!

Böyle bir ahlak mümkün mü? İnsanda nefis var, arzular var, hevâ ve hevesler var, pek çok imtihanımız var ve imtihanlar iç içe. Bu çetin imtihanı nasıl başaracağız?

Sufiler için Hz. Peygamber'in varlığı böyle bir ahlaka ulaşabilmenin mümkün olduğunun delilidir. İslam bize kendisini takip edebileceğimiz bir örnek sunuyor, ütopyadan bahsetmiyor. Olabilir mi, başarabilir miyiz diye tartışmayı gerekli görmüyor. Çünkü ortada Hz. Peygamber var! Peygamber'in kemali hakkında bir hususa dikkat çekmek lazım. Kemal, tam ve mükemmel kelimeleri var! Kemale en yakını "tamam"dır. "Tamam" bir şeyde olması gereken bütün vasıfların bulunması demektir. İnsanın tam olması bu demektir; olması gereken her şeyin insanda bulunması! Bir de "mükemmel" tabiri vardır. Mükemmel gerçekte Allah için kullanılır. Ne demek mükemmel? Kendisinde bulunması gereken her vasfı haiz olmakla birlikte bu kemalin kendisinden taşacak derecede bulunmasıdır mükemmellik! Kemalin taşmasına "bereket" diyoruz. Güneşi düşünelim! Güneş o kadar yetkin (mükemmel) bir ışık kaynağıdır ki ondan taşan ışıkları bize ulaşıyor ve kendisinde eksilme olmuyor. Mükemmelliği böyle anlatırlar. Bu taşmaya bereket denilir. Müslümanların büyük kısmının peygamber tasavvuru böyle yorumlanabilir: Peygamber öyle bir kemal sahibidir ki, O'nun kemali "bereket" olarak bize ulaşmış, Peygamber'deki vasıflar sahâbesinde tecellî etmiş, onlardan bize kadar ulaşmıştır. Adalet dediğimizde Hz. Ömer akla gelir, hâlbuki Hz. Peygamber'in gelmesi lazım! Hz. Peygamber o kadar kâmildir ki O'nun adaletinin bereketini Hz. Ömer'de müşahede edebiliyoruz. Hz. Ali için fütüvvetten söz ediliyor. Fütüvvet diğerkâmlık demek! Yani başkasını kendine tercih etme ülküsü!

Başkaları için yaşama!

Fütüvvet başkasını tercih ülküsünde başlar. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yerine ölümü göze almakla bu ahlakı kazandı. Hz. Ali'yi "Ali" kılan budur: Peygamber için kendini adamak! Buradan bütün insanlara geçiş yapılır kademe kademe! Fakat fütüvvet de Hz. Peygamber'in bir niteliğidir. Allah O'na "âlemlere rahmet" dedi. Fütüvvetin sebebi rahmettir. Hayâ dendiğinde Hz. Osman gelir aklımıza. Bu da Peygamber'in bereketidir. Hazreti Ali ile ilgili bir cümlede bu durum doğru bir şekilde ifade ediliyor, dikkatimiz buna çekiliyor. Hz. Peygamber: "Ben ilmin şehriyim. Ali ise kapısı." buyurmuş. Kapının kıymeti şehrin kıymetidir, kendiliğinden ne değeri olabilir ki kapının! Ahlakın temel ilkelerinden sayabileceğimiz hayâ için -ki bu erdemler arasından en yanlış anlaşılanlarından biridir hayâ ve geleneğimizde maalesef pasiflik ile özdeşleştirilmiştir.- aynı şeyi söyleyeceğiz: Düşüncede ve fiillerde Allah'ı dikkate almak anlamındaki hayânın şehri Hz. Peygamber'dir, Osman kapısı! Her şeyi yerli yerine koymak ve eşyayı olduğu hal üzere görmek anlamındaki adalet ve hikmetin şehri Hz. Peygamber'dir, Ömer ise kapısı! Hakikat karşısında duyarsız ve talepsiz kalmanın zıddı olan tasdik ve sıddıklığın şehri Hz. Peygamber, kapısı Ebûbekir. Bunu böyle anlamamız lazım. Sahabeyi görünce Peygamber'e intikal etmezse zihnimiz, başka durumlarda iş daha zor olur. Peygamber'in kemalinin delili böyle bir neslin veya nesillerin vücûda gelebilmiş olmasıdır.

O zaman tarih içindeki insan-ı kâmil örnekleri bu bereketin neticeleri olarak yorumlanacak ve asla ircâ edilecek!

Tabii ki böyle olmalıdır! Müslümanlar şunu çok iyi görmüşler: Hz. Peygamber'in bereketi nesilden nesle devam edegelmiş: Tâbiîn neslinde, ondan sonraki nesillerde İslam bilginleri vahyi ve hadisleri yorumlamış, O'nun bereketinin takipçileri olmuşlar! İslam ümmeti çağımıza varıncaya kadar o bereketin taşıyıcı ve neticesi olmuştur; bunu böyle kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım, yani ümmeti ve ümmetin değerlerini sahih bir şekilde Peygamber'e

bağlayabilmek anlayışı İslam bilginlerinin hiç taviz vermeyeceği bir şeydir. Bu bereket sıradan bir müslümanda, bir kurumda, bir eylemde, ahlakta, düşüncede, değerde ortaya çıkar! İnsan bir zamanı yaşıyor ve o zamana bağlı değerleri, o zamanla ilgili sorunu kendisinin çözmesi gerekiyor. Kemalin bu kısmı, içinde yaşanılan zaman ve mekânla ilgilidir. Bu itibarla Peygamber'den itibaren o sürekliliği de anlamak gerekiyor.

O zaman insanın aklına şu geliyor: İnsan-ı kâmile olan ihtiyaç! Önce İslam toplumları için düşünelim. Bir de bütün insanlık için düşünelim. İnsan-ı kâmil bir rehber. Yani insan-ı kâmile nasıl ve niçin ihtiyaç var? Bir de toplumsal, sosyolojik açıdan bakalım meseleye!

Bütün insanlığın insan-ı kâmile ve onu tanımaya ihtiyacı var. Neden? Çünkü o, insanlığın ne olduğu ve ne olması gerektiği sorusunun cevabıdır. Hayatın anlamı insan-ı kâmildir. İslam irfânı varlığın sebebini insan-ı kâmil olarak tespit eder. Sufiler: "Gök kubbe kâmil insanın nefesiyle ayakta durur." der. Allah kâmil insan için âlemi ayakta tutar demektir. Hayatın anlamını, insan olmayı ve bunun için gereken değerleri kâmil insan bize öğretir. İslam'da şöyle bir deyim vardır: "Gördüğün her kişiyi Hızır olarak gör!" "Yaşadığın her ânı Kadir gecesi bil!" Yani vaktini iyi değerlendir. İslam insana, zamana, mekâna bakışta bir incelik getiriyor. Hayata karşı bir zarafet getiriyor. Herkese Hakk'ın yaratığı olarak bakabilmek! Ahlaklı olabilmek için bu bakış açısını öğrenmek şart. İnsan-ı kâmil bunu öğretiyor. Bütünü kuşatma imkânı veriyor. İnsanlara karşı nasıl davranacağız ve bu davranış ahlakın evrensel değerlerine nasıl uyacak? Her dönemde insan-ı kâmili tanımaya muhtacız. İnsan-ı kâmil -kâmil sıfatını bir tarafa bırakırsak- gerçekte insan olan kişi demek! Bu ne demek? Dinin ortaya koyduğu ahlak ilkelerine uygun yaşayan, insanlık idealine uygun yaşayan kişi. Böyle biri nasıl yetiştirilir, bunun için ne yapılır? Böyle bir sorunun cevabı Peygamber'in sünnetinin

her asra ve mekâna göre tefsirinden verilebilir. İnsanın yaşadığı çağın tecrübesi önemli! Çünkü insan-ı kâmil ibnü'l-vakt (vaktinin oğlu), yani yaşadığı çağda var olan birisidir. Onun zamanı geçmiş veya gelecek değil, şimdidir! İnsan-ı kâmil bütün sorunlarıyla ve yüküyle birlikte yaşadığı zamanı ve o zamanın sorumluluklarını üstlenen kişidir. Dolayısıyla çağın tecrübesi olmazsa, bir çağda yaşayan insanların bakış açıları, duyguları, düşünceleri dikkate alınmazsa, başka bir çağı taşımış oluruz.

Yani insan-ı kâmil çağını okuyamayan, yaşadığı çağı bilmeyen biri değildir. Öyle olsa çağın insanına hitap edemez, o çağın insanıyla irtibat kuramaz. O çağın insanına rehberlik yapamaz. İnsan-ı kâmil bir rehber, bir nur, bir kandil bulunduğu toplumda. Çağını idrak etmeden kandil olması mümkün değil. Hz. Peygamber'in değerlerini günümüze taşıması ve insanları onlarla buluşturması mümkün değil. Bu noktada çağı okumak, zamanı iyi okumak bahsi üzerinde durmakta fayda var!

Hz. Peygamber'in Peygamber olma bakımından bütün Peygamberlerle ortak vasıfları var. Bir de belirli bir zaman ve mekânda yaşaması, o zamandaki insanlarla muhatap olması bakımından taşıdığı vasıfları var. Yani değişken vasıflarıyla değişmez özellikleri iç içe! Değişen şeyler her çağda, her mekânda değişecek, yeni sûretler kazanacak. Zaman içinde farklı insanlar, farklı mizaçlar, kabiliyetler ortaya çıkacak. Bu noktada Mevlânâ'nın şu benzetmesi çok açıklayıcı ve herkes için geçerli: "Pergelin bir ayağı sabit iken öteki gezecek." Pergelin bir ayağı sabit olunca ötekinin gezebilme alanı sınırlanır. Çünkü sabit ayak ötekinin dolaşabileceği çevreyi belirler. İnsan için düşününce, artık hevâ ve heves ortadan kalkar, çünkü ayaklardan birisi sabit!

Nereye sabit?

İslam irfânı ayak, iz, meşreb, tarîk (yol) vs. pek çok kavram üretmiştir. En çok kullanılan kavramlardan birisi "kadem"; ayak

kavramıdır. "Ayağında olmak"; izinden gitmek tam bir tasavvuf terimidir. Nakşibendîlerin "nazar ber-kadem" (bakışın ayakta olması) tabirleri de burayla ilgilidir. "İzinden gitmek" veya kademinde olmak dendiğinde, Hz. Peygamber kastedilir. O'nun izinden gitmekle insan kemale erer, kemal için başka bir yol yok. Bunu peşinen kabul ederek bu konularda konuşuyorlar: Peygamber'in izinden gitmek. Pergelin sabit ayağı budur. Ayağı bir kapıya bağlıyorsun. İslam irfânı içerisinde "keyfemâ yeşâ"; dilediğin gibi hareket diye bir şey söz konusu olamaz. Gerçekçi olmalıyız. Çağımızda özgürlükler, hürriyet üzerinde çok tartışmalar olmuş diye bu ilkeyi gözden kaçıracak hâlimiz yok.

En büyük hürriyet ve en büyük özgürlük, Peygamber'in izinden gidebilmek!

Evet! Sufiler tam olarak böyle söylüyorlar. Allah'ın varlığına iman ederek insan olma vasfı kazanıyoruz dedik. Böyle düşünüyoruz, böyle inanıyoruz! Müslümanların hayat düsturu bu imandır. Bunu tartışabilecek, sorgulayabilecek imkânımız yok. Pergelin ayağının sabit olduğu yer de –sâbit-kadem olduğumuz nokta– Hz. Peygamber'dir. Biz Peygamber'in ayak izlerinde yürüyerek insanlığı bulacağımıza inanıyoruz. Öteki ayağımız ne kadar dolaşacak, nereye gidebilecek? Birinci ayakla paralel bir şekilde hareket edebilecektir, yoksa istediği gibi dolaşamaz. Dolayısıyla dolanan ayağımızı yaşadığımız zaman, farklı zamanlardaki insan tecrübeleri, farklı kabiliyetler diye düşünebiliriz. İslam bize "ufuklarda ve nefislerimizdeki âyetleri" görmekten söz ediyor. Bunu kendi çağımızdaki âyetler olarak da okuyabiliriz; birlikte yaşadığımız, hayatın farklı merhalelerinde karşılaştığımız insanlardan edindiğimiz tecrübeler, bilgiler, onlarda gördüğümüz kabiliyetler! Neticede bütün o gördüklerimizi ve kazandıklarımızı bir süzgeçten geçirerek bir yere tevcih ediyoruz. Orası da ayağımızın bağlı olduğu kapı! Pergelin iki ayağı birlikte mârifeti inşa edecektir!

Demek ki bir cemiyet için insan-ı kâmil bir güneş aslında! Onsuz bir toplumu veya onsuz bir mekânı, zamanı düşünmek mümkün değil. Belki onun bulunmadığı zamanlar hususi mânâsıyla özel anlamda kullanalım, belki bir fetret devri. Yani o mekânlar, o dönemin insanları birer yetim.

Ben iki örnek üzerinde duruyorum insan-ı kâmil bahsiyle ilgili! Birisi Mevlânâ'dan! İnsan-ı kâmil veya bu kavramı benimsemeyenler veya meselelere bu kavram ekseninde bakmayanlar için, vahiy veya Hz. Peygamber'in rehberliği de diyebiliriz. Konuştuğumuz çerçeve budur: Mevlânâ Mesnevî'sinde bir hikâye anlatıyor: Bir adam dört işçi çalıştırdıktan sonra onlara bir para veriyor. İşçilerden Türk olan diyor ki "Ben üzüm almak istiyorum." Öteki Arap diyor ki "Ben ineb almak istiyorum." Rum olan kendi dilinde "üzüm almak istiyorum." diyor. Fârisî olan ise "Engür almak istiyorum." diyor. Her biri üzüm istiyor, fakat kullandıkları kelimeler farklı! Birbirlerinin dillerini bilmiyorlar. Onu mu alacağız, bunu mu alacağız diye tartışıyorlar. Mevlânâ hikâye anlatır, lâkin o bir hikâyeci değildir. Mevlânâ hikâyeleri bir çerçeveye yerleştirir, o hikâyelerden başka bir yere varırız. Varacağımız yer ise az önceki örnekte geçen pergelin sabit ayağının bulunduğu kapıdır. Başka bir yere varmamız söz konusu bile değildir. Mevlânâ öyle bir şeye imkân vermez; illa gidersek, çağımızda sıkça yapıldığı üzere, Mevlânâ'ya rağmen gidebiliriz. Mevlânâ diyor ki: Uzaktan biri geldi. Dört kişiye sormaya başladı: "Sen ne istiyorsun?" Her biri istediğini söyleyince parayı almış, "Her birinize istediğinizi getireceğim." diyerek ayrılmış. Manava gitmiş ve üzümü alıp getirmiş! Herkes "İşte ben bunu istiyordum." demiş. Bu hikâye tam olarak insan-ı kâmili anlatmak için söylenmiş bir hikâyedir. Yani birbiriyle kavga eden, çatışan lâkin özünde aynı şeyi isteyen insanları barıştıracak kişidir insan-ı kâmil! Herkes üzüm yemek istiyor, bağcıyı dövmek değil kimsenin derdi! Üzüm yemek isteyenler birbirlerinin dil-

lerini bilmedikleri için aralarında anlaşamazlar. Dışarıdan dört kişinin dilini bilen bir adam gelmedikçe uzlaşmaları mümkün değildir. Neden? Çünkü kelimeler insanları ayrıştırıyor. Farklı eğitim süreçlerinden geçmişler, farklı terminolojileri, farklı bakış açıları var. Ama biri geliyor: "Sen ne istiyorsun?" diye her birine soruyor, kelimelerin sakladığı mânâyı keşfediyor. Bunun için her birini anlayacak, her birini dinleyebilecek ve onları barıştırmak isteyecek kadar kendilerine değer vermesi gerekir. Sadece onların değil, dışarıdan gelen insanın da "üzüm yemek" derdinde olması gerekir. Mesnevî'nin ana fikri gizli kahramana dikkatimizi çekmektir: Dört dili bilen adamı tanıtmak! Hikâye o adam için anlatılmıştır. İnsan-ı kâmil ötekini de anlayabilen insan demektir. Başka birinin yerine kendini koyabilen adam demek! Fütüvvetin en ileri merhalesi bu olmalıdır. İbnü'l-Arabî'de "insaf" bir tasavvuf tabiri olarak geçer. İnsaf, biliyorsunuz, yarı yarıya bölmek demektir. İbnu'l-Arabî'nin metinlerinde insaf bu anlamda geçer. Birbirimizi anlayabilmemiz için insaf lâzımdır. Yani bir yazar olarak ne kadar güç bir iş yaptığımı, senin için bu soruları sorduğumu anlaman lazım! İbnu'l-Arabî diyor ki: Benim iyi niyetimi görmezsen, yani derdin üzüm yemek olmazsa, seninle anlaşamayız, iletişim kuramayız. Aslında insaf insanın vasfı; empati yapabilmek! Yani başka birinin yerine kendini koyabilen insandır. Neden? Bir insanın ötekini anlamasının önündeki gerçek engel nedir? Arzularımız, heveslerimiz, korkularımız, kibrimiz, menfaatlerimiz! Bütün noksan vasıflarımız birbirimizi anlamanın önündeki engellerdir. Daha genel bakalım. Hakikati olduğu hâl üzere anlamamızın önündeki perdeler de bunlar değil midir? Perdeler ne kadar azalırsa sizi o kadar iyi anlayacağım gibi hakikati de o kadar iyi anlayacağım. Hakikatin önündeki en büyük engel benim arzularım, zaaflarımdır. Hakikati anlarsam kendimi de o kadar iyi anlayacağım. O zaman kâmil insanın vasfı insaf olmalıdır; yükü paylaşabilmek! Sizin de hakikatin bir tarafını bildiğinizi benim kabul etmem lazım. Hakikat benim

tekelimdeyse, hep bende ve benim tarafımda ise seni dikkate almam. Böyle bir iddia ise hakikatin bizzat kendisiyle çelişir. Güneş benim veya senin elinde değildir, bizden yukarıdadır ve ikimizi birden aydınlatıyor olmalıdır! Böyle olduğunu kabul edebilmek insanın kendi dünyası ile arasına mesafe koyması demek, başkasına doğru gidebilmek, ona değer verebilmek ve onun dünyasına yolculuk edebilmek demektir. Çünkü hakikat ikimizin iş birliğiyle varabileceğimiz bir şeydir; kimseye hakikat tek başına ihsân edilmedi. Bu bilgeliğe ise ancak insan-ı kâmil varabilir. İslam, hakikat anlayışıyla sadece kibrimizi yıkmakla kalmıyor, hepimizi birbirimize bağlayarak bizi yol arkadaşı kılıyor.

Allah bizi farklı kabileler, farklı ırklar ve kavimler olarak yaratmış! Farklı dinlere mensup kılmış, bütün bunlar Allah'ın takdiri! Bu farklılıkların bir arada insanca yaşayabilmesi ve insaf çizgisinde birbirlerine davranabilmeleri için insan-ı kâmile ihtiyaç var! Barış içinde yaşamak insan-ı kâmille mümkün.

Evet, farklılıklar içinde birliği bulabilmek için en çok insan-ı kâmilin bakış açısına muhtacız. İnsanı kendi haline bıraksak, her şeyi kendine benzetmek ister. Farklılıklara tahammül edemeyiz biz. Ancak Allah'ın âlemi ve âlemdeki hadiseleri yaratmadaki muradını bilen insan farklılıklardan sıkılmaz, onlara vahdet gözüyle bakabilir.

Hocam bu güzel! "İnsan her şeyi kendisine benzetmek ister." dediniz. Niçin bu böyledir? Nereye varmak istiyorsunuz oradan?

İnsan bencildir; her şeyde kendini görmek ister, her yerde benzerini bulmak ister. Kendisine benzedikçe de bu kez sıkılır. Şimdi bence insan-ı kâmil'de insanın..

Yani insan bencil, sadece kendini görüyor, kendini düşünüyor, insanın doğasında bu bencillik var. İnsanın bir imtihanı!

Fakat bununla yetinmiyor, bir de bencilliğini başkalarına dayatıyor, herkesi kendisine benzetmeye çalışıyor.

Evet! Mesnevî'deki hikâyeye dönersek, hepimiz üzüm almalıyız diye dayatıyor. Bana tâbi olacaksınız demekten geri kalmıyor. Herkese kendi sevdirilmiş, kendi fıtratı doğru gösterilmiş. Burada insan fıtratı ile Hz. Peygamber'in anlattığı arasında bariz bir çelişme var. İnsan olarak hepimiz kendimizi seviyoruz, kendimizi beğeniyoruz. Din ise bize "Bu yanlış değil, insanın kendini beğenmesi yanlış değil; fakat insanın kendini beğenmesinin sahih yolu bu bencillik değil." diyor. Bizi gerçekçi olmayan çocuksu bir duygudan asıl sevgiye taşıyarak kendimizle barıştırmak istiyor. Bakınız! Burada İslam ahlakının temel bir tavrı söz konusudur.

İnsanın kendini sevmesi, beğenmesi ucb diye ifade edilir, değil mi? O da çok tehlikeli ve zararlı bir duygu!

Tabi ki, çok tehlikeli bir duygu ucb! Fakat bunu nasıl anlamak lazım? Sorun burada: Ucb insanın kendini severken kendini boğması demektir. Hâlbuki bize başka verimli bir yol öneriyor, daha doğrusu bize onu icbar ediyor: Kendini seveceksin, kendi kemalini arzulayacaksın; fakat bunu başka bir insan üzerinden gerçekleştireceksin.

Nasıl? İslam'ın insana önerdiği şey tam olarak nedir?

Dikkat edelim! İslam'da sâlih amel ahlaka tam bu noktada bağlanıyor. İlkesel olarak şunları kabul ettik: Hepimiz kemale aşığız, ona meftunuz. Her insan kemalin peşinde koşar, iyilik peşinde koşarız, hayır peşinde koşarız. Niçin? Çünkü onun bize elverişli olduğunu, kendimize yararlı olduğunu biliriz. Kemale giderken de çocuksu arzularımızla hareket ederiz, hevâ ve hevesimizle davranırız. Bir şeyi hemen elde etmek isteriz ve sonra da deriz ki "kemal şudur." Din ise bize başka bir şeyi söylüyor: Bir `âcil bir de âcil var! Biri hemen demek iken öteki daha geniş zamanda olan demek! Din bize diyor ki: Bazen emek harcamadan

hemen ve kolayca elde etmek istediğin şey, senin aleyhinedir ve sana zarar verecek! İnsan kendini hemen elde edebileceği şeylerle tatmin etmek istiyor ve kendisini "emeksiz" sevmek istiyor. Bir insanı -meselâ kendi çocuğunu- kendine benzeterek sevmek istiyor ve kemalini bu benzerlikte görmek istiyor. Din bize bunun insanın aleyhine olduğunu söylüyor. Neden? Çünkü hiçbir insan aslında sadece kendisinden ibaret değildir. En azından "görünen ben" değiliz hiçbirimiz! İnsan ilâhî isimlerin tecellî ettiği bir mazhardır. İlâhî isimlerin tecellî ettiği ayna sınırlı görünse bile aslında sonsuzluğa açılan bir ummandır. Üstelik ilâhî isimler sadece sende tecellî etmemiştir, tüm varlıkta tecellî etmiş, varlıklarda ortaya çıkmıştır. İnsanı rahatsız eden ve tehdit olarak algıladığı için ortadan kaldırmak istediği, varlıktaki farklılıklar Allah'ın isimlerindeki farklılığın tezahüründen ibaret! Allah bu âlemi böyle istemiş, bu farklılıkları murâd etmiş, âlemi böyle iken sevmiştir. Ardından sana demiş ki: Âlemdeki her şeyi Allah'ı tanımak için bir alâmet say, bu farklılıkları bir işaret kabul eyle. Ey kendi bencil dünyasından ve korkularıyla âleme bakan insan! Sen bütün işaretleri yok ediyorsun. Herkes benim gibi olsun derken işaretlere ihanet ediyorsun ve delilleri yitiriyorsun. Senin görevin farklılıklardaki birliği, kesretteki vahdeti aramaktır. Kemale ulaşmak vahdeti bulmak demektir.

Tevhid bu demektir, öyleyse! Farklılıklar içindeki vahdeti bulabilmek!

Tevhidi sadece Allah'ı bir olarak kabul etmek şeklinde anlamak büyük eksiklik! Tevhid; hayatı, varlığı tanzim eden en önemli ilkedir ve insan kemali de tevhidin neticesidir. Çağımızda Müslümanlar tevhid meselesini çok sınırlı bir çerçevede ele almış olmanın bereketsizliğini yaşıyorlar. Tevhid bütün hayatı inşa eden merkezî bir kavram haline gelemiyor müslümanların hayatlarında! Az önceki bahse dönersek; sadece farklılık olsun, sadece farklılık görelim yeterli bir görüş değildir. Varlığı anlamak

demek değildir bu! İnsanın görevi varlığı olduğu hâl üzere anlamak çabasıdır. Farklılıktan tevhide gitmek zorunludur. Metafizik düşüncede "Birliksiz çokluk yoktur." denilir. Farklılık içinde birliği görmek insanı mümin ve kâmil kılar. İnsan âlemdeki çokluktan Allah'a gidecek; işaretleri okuyacak, delilleri takip edecek ve düğümü çözecek! Allah'a varmayan bir çokluk vehimden ibaret kalır. Âlemdeki her şeyi neticede Allah'a bağlayacağız. Hz. Ebûbekir'in sözünü hatırlamak gerekir: "Her şeyden önce veya sonra Allah'ı hatırlamak gerekir." Biz bu eksende ve bu gaye etrafında konuşuyoruz; yoksa başka bir şey üzerine konuşmuyoruz. İslam irfânı bize diyor ki: Ey insan! Sen başka birine hizmet ederek -fütüvvet- veya yardım ederek ve ona saygı göstererek kendi insanlığına saygı göstermiş olacaksın. Her insan senin varmak istediğin insanlığın ve kemalin tecellî ettiği bir ayna; insanlık ise Hakk'ın esmasının bir aynasıdır. Bu sayede insan kendini başkası üzerinden sever, başkasına saygı gösterirken kendine hürmet eder, başkasına hizmet ederken kendisine hizmet eder. İnsana dolaylı olarak kendini sevmek imkânı verilmiştir.

Bu sayede insan kendi kemalini gerçekleştirmiş oluyor öyleyse!

Bakınız! Siz hiçbir şekilde sizi ilgilendirmeyen ve tanımadığınız birine hayır yapıyorsunuz. Sonra bunun muhasebesini yapıyorsunuz: "Ben bu hayrı tanımadığım birine niçin yaptım?" Bu muhasebenin neticesinde ulaşacağınız kavramlar doğrudan sizin insanlığınız ve kemalinizle ilgili. Meselâ diyeceksiniz: "Tanımadığım birisine yardım ettim, çünkü o bir insandır veya bir varlıktır. Onu Allah yarattı, beni de Allah yarattı. Demek ki onunla kardeşiz. Ben kardeşime yardım ettim. Burada insanın kendi hevâ ve hevesinin dışına çıkarak -yani özgürleşerek- elde ettiği yüksek mârifetten söz ediyoruz. Dolayısıyla insan olduğumuzu bilmek başka birine tahammül etme imkânı bize verir.

İnsafı varsa; yani sizin tabirinizle "insanlık yükünü paylaşabilirse"..

Doğru! İnsan olmak demek insaf sahibi olmak demektir. Ötekine tahammül etmek, yani farklılıklardan sıkılmama, ihtilaflardan korkmamak, başkalarını varlığına tehdit olarak algılamamak! Çünkü insan Allah'ın murâd ettiği şeyden korkmamalıdır. Farklılıkları murâd eden bizzat Allah'tır. Bu bostanın sahibi O'dur ve ne dilerse onu yetiştirir bostanında! "Kabak sahipsiz değil." denilir bir tasavvuf deyiminde! Kemal yolculuğunda akıldan çıkartılmaması gereken bir ilke bu!

Tabii insanın görevi farklılıkları tevhide ulaştırmak!

Biz Allah'ın sadece doksan dokuz ismini biliyoruz. Allah'ın farklı isimleri var. Demek ki Allah farklılıklara tahammül edebilelim diye bize pek çok isminden söz ediyor. Farklılıklardan mârifet çıkartabilelim istiyor, farklılıkları Allah'a bağlayabilelim veya kesretteki vahdeti görebilelim istiyor. Nakşibendîlikteki temel prensiplerden birisi "halvet der-encümen" diye ifade edilmiştir. Bütün tarikatların temel prensibidir bu. Halk içinde yalnızlık, halk içinde Hak ile beraber olmak! Neden? Çünkü insanın Hakk'a ulaşması âlemi tanımasından geçer. Başka bir ifadeyle kâmil insan olmanın yolu halktan geçer; başka bir insana göstereceğin sevgi ve saygıdan geçer, onun için yapacağın hayırdan geçer.

Başka insan için yaşamaktan geçer diyorsunuz yani..

Evet! Başkalarına hizmet edebilmekten geçer. Buna insanları kattığımız gibi bütün varlığı katmak gerekir. Tefekkürün ortaya çıkması bu ahlakî temele dayalıdır!

Kemale ermek isteyen Hak yolcusuna düşen en önemli vazife nedir? İmanı başkalarıyla paylaşmak değil midir? İmandan habersiz olan, habersiz yaşayan, Allah'ı duymamış, tanımamış insanlara bu imanı anlatmak gerekir. İyiliği tavsiye etmek,

kötülüğü engellemeye çalışmak! İman için gayret etmek başkalarına hizmet için bir merhale! İkinci adımda "Komşusu açken tok yatan bizden değil." diye düşünecek..

İslam kâmil insan olmayı insanlar arasında yaşanabilecek bir ideal olarak bize gösteriyor. Müslümanların bunun üzerinde özenle durması ve düşünmesi lâzım. Bir benzetme yaparsak: İslam tabiata kaçarak, köye dönerek, yalnızlaşarak, ruhbaniyeti tercih ederek bir kemal önermiyor bize. İnsanlardan kopmayı hakikatten kopmak olarak kabul ediyor. Gerçeklikten kopmak. Yani Hakk'ın delillerinden, O'nun alâmetlerinden ve işaretlerinden koparak insan neyi bulabilir ki? İnsanlar "delil" kısmı içinde en muteber olanı. Âlemde başka deliller de var, fakat insana göre daha zayıf ve uzak delildir onlar. İslam bize ancak bir insanla ilişkide kemale erebileceğimizi söylüyor. Bunu anlatmak için şöyle bir misal vereyim: Dünyadaki bütün çiçek türlerini yetiştirseniz sizin zarif bir insan olduğunuzu yine de bilemem. Bütün vahşi hayvanlar etrafınızda dolaşsa ve onlar sizinle hemhâl olsa, size sabırlı veya merhametli diyemeyiz. İslam bize şöyle diyor: İnsan ancak hemcinsiyle ilişkide ahlakı tam olarak yaşayabilir. Sabır, merhamet, adâlet, sevgi, saygı vs. Bütün ahlakî değerler nerede tam olarak tahakkuk edebilir? Hemcinsinde! Başka bir insanla ilişkide "insan" sınavından geçmeyen erdemler hakiki erdem ismini kazanamaz.

İnsanın insan ile olan ilişkisinde ahlak tam olarak anlamını buluyor!

Siz bütün doğaya tahammül edebilirsiniz, fakat sabırlı olduğunuzu bilemeyiz. İslam böyle söylüyor. Bir insana tahammül ettiğinizde sabırlı olabilirsiniz. Karıncayı incitmiyor olabilirsiniz, lâkin yine de bu durum sizin merhamet sınavından geçtiğiniz anlamına gelmez. Merhamet bir insanın başka bir insanla ilişkisinde tahakkuk etmeden gerçek bir erdem olamaz. Bu bakımdan

İslam için "Mümin müminin aynasıdır." "Mümin Hakk'ın halifesidir." "Mümin Hakk'ın aynasıdır." Böyle önermelerle İslam insanı insana bağlıyor, oradan bütün insanları birden Peygamber üzerinden Allah'a bağlıyor. Mevzuyu böyle özetleyebiliriz galiba!

Çok teşekkür ederiz hocam, ağzınıza sağlık. Allah râzı olsun.

(Söyleşi: Selman Kuzu ve Ayhan Tekineş, Tefekkür, Mehtap Tv, 20 Mart 2011)

A
ahlak 22, 51-52, 66, 70, 73, 76, 83-84, 93-94, 96-97, 113-114, 118, 131, 133, 139, 142, 150, 153, 172, 189, 194, 201, 211, 222, 224, 229, 256, 267, 270, 274, 279, 296, 299-306, 308, 318
akıl 29, 34, 38, 44, 59, 64-65, 67-68, 70-75, 116-119, 134-135, 138, 162, 165, 171, 181, 196-197, 236, 260, 265-266, 288, 299-300
ayan-ı sabite 115

B
bilim 16-17, 21-22, 24, 37, 44, 48-49, 56, 58-60, 62-64, 66-67, 71, 77-78, 82, 90-91, 96-98, 100, 107, 112, 131-132, 145, 152-153, 155, 167, 173, 177-178, 189, 200, 225, 245, 249, 255-256, 259, 292-293, 300

D
delillerin denkliği 7, 138
dinî düşünce 44-45, 64, 75, 97-98, 102, 135, 147, 293

F
felsefe 45, 49, 51, 55-56, 58-61, 64-65, 68-71, 75, 85-86, 97, 111, 115, 118, 120, 158, 161, 167, 169, 171, 182, 196-197, 205, 222, 276, 293
Fusûsu'l-Hikem 87, 130, 158-169, 174-175, 183, 186, 188-190, 192, 199, 202, 205-208, 253
Futûhat-ı Mekkiyye 128-129, 199-205, 245, 251

G
Gazali 5, 10, 43-45, 47-48, 51, 54-55, 57, 59-62, 64-65, 67-71, 74, 77-84, 97-100, 111-112, 114, 118, 121-122, 129, 134, 143, 148, 155, 201, 251

H
Hz. Peygamber 18-20, 24-25, 28-29, 32, 36, 48-50, 63-64, 72, 91, 93-94, 101, 105-106, 110, 129, 131, 144, 193-195, 220, 261, 266-267, 270, 279, 284, 286-287, 296, 299-301, 303-307, 309-311, 314

İbnü'l-Arabî 4-5, 10, 45, 47, 67, 84, 127, 129-130, 136-140, 142, 144-145, 147-148, 151-154, 157, 201, 204-205, 207-209, 251-258, 260, 272, 286, 312
ihsan 10, 25-26, 28-29, 31-33, 35-36, 41-42, 119, 148, 263
İmam Rabbanî 244
insan-ı kâmil 164-165, 283, 286, 296-298, 300-303, 307-309, 311, 313
İslam düşüncesi 57, 154, 158-159, 186, 196, 205, 210, 212, 240, 255, 257, 277

K
kadın 138-142, 217-219, 232-233, 257
kelam 44, 57, 71-74, 77-78, 82, 85-86, 95, 97-98, 111-112, 114-115, 120, 122, 127, 129, 148, 152-153, 158, 161, 172-173, 181-182, 205, 249, 276, 300

M
medeniyet 53-54, 63, 156, 176
metafizik 9, 11, 57, 59-62, 64-71, 86, 90, 97-98, 103, 115, 117-118, 136-140, 148, 164, 173-174, 181, 185-186, 194, 200, 212, 218, 232, 244, 280, 287, 298
Mevlânâ 47, 142-144, 153-154, 158, 178-179, 192-194, 209, 231-233, 235-236, 238-240, 244, 246, 253, 256, 263, 275, 282-284, 286, 291, 295, 298, 309, 311

S-Ş
Sadreddin Konevî 4-5, 10, 45, 67, 84, 88-89, 99-100, 107, 111-112, 114-115, 129, 153-154, 158, 162, 167-168, 172-174, 178-186, 192, 198-199, 202, 204-205, 208, 226, 245-247, 252-254, 256, 275, 280, 289, 296, 298
sudur 105, 121-122, 240
şeriat-hakikat 19, 95, 148

V
vahdet-i vücud 102-103, 115
velayet 101, 119-121, 150

Karanlık odada bulunan insanlar bir fili nasıl tanıyabilir? Soruyu 'körlerin fili anlama çabası' olarak da kurgulayabiliriz. Körler bir fili nasıl tanır? Hiç kuşkusuz duyularının verisiyle! Peki sonra ne olur: Herkes kendisine göre 'fil şudur' diyecek ve bitmez tükenmez bir tartışma başlayacak. Ta ki odanın dışındaki birisi filin bütünü hakkında bilgi getirene kadar tartışma devam eder. Dini düşüncede odanın dışındaki veya gözleri açılmış olan kişi peygamberdir. 'Dini düşünce' peygamber rehberliğinde mutlak hakikate doğru yolculuğun-arayışın sistematik yöntemine verilen addır.

Elinizdeki kitabın birinci kısmı 'mutlak hakikat' veya meşhur örnekle 'filin tümünü' görmekle ilgili insanlığın kadim talebine dini düşüncenin önerdiği çözümle ilgili yazılardan, ikinci kısmı da aynı konularla ilgili değişik vesilelerle yapılmış röportajlardan oluşmaktadır. Birinci bölümde 'tasavvuf nedir?' sorusuyla başlayan yazıyı Gazali'nin *el-Munkız*'ı üzerindeki hacimli bir yazı ve nihayet İbnü'l-Arabi üzerindeki yazı takip etmiştir. Yazıların ana fikri, İslam metafizik düşüncesinde insanlığın 'fili bütün görmek-tanımak' talebine nasıl bir karşılık verildiğinin tespitidir. Kitabın ikinci bölümü ise İslam düşüncesinin çeşitli sorunlarıyla ilgili yapılmış röportajlardan oluşuyor.



ISBN: 978-605-9778-22-0
9 786059 778220
₺ 24,50
sufi.com.tr