

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFA GAYR-İ İSLÂMÎ VE GAYR-İ SÜNNÎ
KAYNAK ARAMA ÇALIŞMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Hülya KÜÇÜK

Hazırlayan
Mehmet Sami SAYAR

Konya - 2005

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
KISALTMALAR	v
BÖLÜM I:	1
TASAVVUF VE MİSTİSİZM.....	1
A. TASAVVUF VE MİSTİSİZM	1
A.I. MİSTİSİZM	1
A.II. TASAVVUF VE MİSTİSİZM ARASINDAKİ BENZERLİKLER FARKLILIKLAR.....	5
B. TASAVVUFUN KAYNAĞI KONUSUNA METODOLOJİK YAKLAŞIM	10
B.I. KAVRAM KARGAŞASININ GİDERİLMESİ.....	10
B.II. SOSYAL BİLİMLERDE YÖNTEM PROBLEMİNİN MESELEYE UYARLANMASI .	16
B.III. ORYANTALİSTLERİN TAVRININ TAHLİLİ	21
B.IV. DOĞULU BİLİM ADAMLARININ MESELEYE BAKIŞININ GENEL ÇERÇEVESİ	28
B.V. TASAVVUFA YABANCI KAYNAKLAR ARAYAN TÜRK ARAŞTIRMACILAR VE BUNLARIN GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ.....	42
BÖLÜM: II	62
TASAVVUFUN İSLÂMÎLİĞİ VE SÜNNÎLİĞİ.....	62
A. TASAVVUFUN İSLAMÎ KAYNAĞI	65
B. TASAVVUFUN SÜNNÎLİĞİ.....	70
C. TASAVVUFUN DİĞER İSLAM İLİMLERİ ARASINDAKİ YERİ	78
D. SUFİLERİN İSLAM ADINA VERDİKLERİ MÜCADELELER.....	84
E. SÛFİLERİN SÜNNİLİK ADINA VERDİKLERİ MÜCADELELER.....	93
BÖLÜM: III.....	98
TASAVVUFA İZÂFE EDİLEN GAYR-İ İSLAMÎ VE GAYR-İ SÜNNİ KAYNAKLAR.	98
A. TASAVVUFUN YABANCI KAYNAKLARI MES'ELESİ.....	104
B. TASAVVUFA YABANCI KAYNAKLARDAN GEÇTİĞİ İDDİA EDİLEN BAZI MESELELER.....	115
C. TASAVVUFLA İLİŞKİLENDİRİLEN BAZI HETEDEROKS GRUPLAR	124
D. TASAVVUFA HETEREDOKS GRUPLARDAN GEÇTİĞİ İDDİA EDİLEN BAZI DÜŞÜNCELER	132
SONUÇ.....	143
BİBLİYOGRAFYA.....	148

ÖNSÖZ

Tasavvuf, Türk-İslam kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yüzden her kesimden insanın tasavvuf hakkında olumlu veya olumsuz muhakkak söyleyecek bir şeyleri vardır. Ne var ki her söylenen doğru olmamakta, bazen kabul edilemez tavırların ürünü olan sözler sarf edilmektedir. İşte bu durum, tasavvuf metodolojisi açısından; konu hakkındaki tavırların sistematik bir kritiğini gerekli kılmaktadır.

Önemle belirtmek gerekir ki tasavvufta dış kaynaklı olduğu ileri sürülen unsurların, klasik tasavvuf kaynaklarında nasıl geçtiğini tesbit edip bunları diğer din ve felsefelerdeki paralel unsurlarla karşılaştırmak, engin bir dinler tarihi ve felsefe bilgisi gerektirdiği için buna girişmeğe cesaret edemedik ve dolayısı ile elinizdeki çalışma, tasavvufa gayr-i İslâmî ve gayr-i Sünnî kaynak isnâd eden çalışmalardan örnek vererek, bunların daha çok mantıksal çelişkilerine işâret etmekte ve ancak zaman zaman klasik tasavvuf kaynaklarına inebilmektedir.

Tasavvufa gayr-i İslâmî ve gayr-i Sünnî kaynak arama çalışmalarını değerlendirebilmek için herhalde ilk önce tasavvuf ve mistisizm kavramlarını ve bunların birbirleriyle olan ilişkisini incelemek gerekmektedir. Zira ancak bu şekilde tasavvufun fitrî, İslâmî ve Sünnî niteliğini ortaya koyabilmek mümkün olacaktır. Yine ancak bu şekilde tasavvufa yabancı kaynak arayan düşüncelerin yanılgıları ortaya konabilecektir. Dolayısıyla çalışmanın birinci bölümünde tasavvuf ve mistisizm ilişkisi fitrî ve İslâmî yönden ele alınacak, böylece tasavvufun İslâmî yönü vurgulanmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde metodolojik bir yaklaşım denemesine girişilerek. Bu bağlamda ilk önce mevzu hususunda geçerli olan kavram kargaşası giderilmeye çalışılacak; daha sonra sosyal bilimlerde yöntem problemi meseleye uyarlanmaya çalışılacaktır. Burada hususiyetle belirtmek gerekmektedir ki; ne bu küçük çalışmanın ve ne de bendenizin ciddi bir metodolojik yaklaşım ortaya koyamayacağı aşîkârdır. Ancak tasavvufun kaynağı meselesinde hüküm süren bir kavramsal kargaşanın, yöntem eksikliğinin ve birçok metodolojik yanlışlığın varlığı ortadadır. Binaenaleyh tasavvufa

yabancı kaynaklar arayan düşüncelerin yanlışlarının ve çelişkilerinin tespiti açısından genel bir metodolojik giriş oldukça önemlidir.

Tasavvufa gayr-i İslamî ve gayr-i Sünnî kaynak arayan düşünceleri her ne kadar temelde amaçları ve metotları birbirine benzese de üç farklı gruba ayırmak meselenin tahlilini kolaylaştıracaktır. Bu yüzden sözkonusu tavır; oryantalist düşünce, Doğu düşüncesi ve Türk düşüncesi bağlamında ele alınacak, tasavvufa yabancı kaynaklar tayin etmeye çalışan düşünceleri tahlil edilmeye çalışılacaktır, bu yapılırken mümkün oldukça objektif olunmaya çalışılacaktır. Ancak amaç tasavvufun kaynağı konusundaki menfi görüşleri ortaya koymak olduğundan; zaman zaman tasavvuf tarihi araştırmaları konusunda haklı ve büyük bir üne sahip muhterem larımıza haddimiz olmadan bazı eleştiriler getirmemiz icap edecektir.

Çalışmanın Üçüncü bölümünde yabancı kaynaklar iddialarına karşı dile getirilen eleştirilerin daha net anlaşılması adına tasavvufun İslamî kaynağı ve Sünnîlik niteliği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda sûfilikğin İslamîliği ve Sünnîliğinin yanı sıra tasavvufun diğer İslamî ilimler arasındaki müstesnâ yerine değinilecektir. Böylece tasavvufun İslamî bir düşünce sistemi olduğu üzerinde durulacaktır. Ne var ki; tüm bu hususlar meselenin teorik yönüne delalet eder. Öyleyse tasavvufun ana kaynaklarının ve esas niteliğinin daha inandırıcı bir dille ifade edilmesi için konunun pratik yönüne de ayrıca değinmekte yarar vardır. Bu sebeple sûfîlerin İslam adına ve Sünnîlik adına gerekirse canları pahasına girdikleri fikrî ve ameli mücadeleler, bazı tarihî veriler ışığında ortaya konularak; çalışmanın ispatlamayı hedeflediği tez somut delillerle güçlendirilmeye çalışılacaktır.

Tasavvufa izafe edilen İslam-dışı kaynakları incelemeyi hedefleyen Dördüncü bölüm, sözkonusu yabancı kaynakların tek tek ve genel olarak değerlendirilmesiyle başlayacaktır. Daha sonra ise tasavvufa yabancı kaynaklardan geçtiği iddia edilen bazı hususlar sûfîlerin görüşleri eşliğinde vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bu bölüm, özellikle sûfîlerin şiddetle tenkit ettikleri bazı düşüncelerin onlara nasıl yakıştırılmaya çalışıldığının ortaya konulması ve tamamen İslamî ve fitrî gerekliliklerin sonucu olan bazı hususların kaynağının bile yabancı din ve düşüncelere nasıl dayandırılmaya gayret edildiğinin görülmesi açısından son derece önemlidir.

Dördüncü bölüm, sûfilikle ilişkilendirilen heteredoks grupların ve gayr-i Sünnî düşüncelerin tahliline ayrılmıştır. Aynı zamanda Sünnî olmayan köklere dayandırılmaya çalışılan bazı düşüncelerin, esasında tamamen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadı çerçevesinde ortaya çıktığı üzerinde durulacaktır.

Bu çalışmanın her aşamasında desteğini esirgemeyen danışman hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. Hülya KÜÇÜK Hanımefendi'ye en kalbî teşekkürlerimi bildirmek istiyorum. Ayrıca çeşitli vesilelerle görüşlerinden faydalandığım hocam Doç. Dr. Dilaver GÜRER Beyefendi'ye de minnettar olduğumu bildirmekten mutluluk duyarım.

Mehmet Sami SAYAR

Konya, 2005

KISALTMALAR

age	Adı geçen eser
agm	Adı geçen makale
an.	Anonim
AÜ	Ankara Üniversitesi
ay	Aynı yer
Bas.	Basımevi
bkz:	Bakınız
brl	Birleştirilmiş
byb	Basım Yeri Belirtilmemiş
C	Cilt
db	Dipnot Bilgisi
DİA	İşlam Ansiklopedisi (Türkiye Diyanet Vakfı)
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
EF	Eğitim Fakóltesi
Ens.	Enstitü, Enstitüsü
FEF	Fen Edebiyat Fakóltesi
Gaz.	Gazete, Gazetesi
Haz:	Hazırlayan
İA	İşlâm Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı)
İF	İlâhiyat Fakóltesi
Kit.	Kitabevi
Kom.	Komisyon
KTB	Kültür ve Turizm Bakanlığı
Kült.	Kültür
Mat.	Matbaa, Matbaası

MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MersinNeş.	Neşriyat
Nüs.	Nüsha, Nüshası
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
S	Sayı
Sad:	Sadeleştiren
sb	Serbest Basım
ss	Sayfalar
ŞAİA	Şamil İslam Ansiklopedisi
Tah:	Tahkik
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Terc:	Tercüme
TKA	Türk Kültürünü Araştırma
Trl	Tarihli
Trs	Tarihsiz
TTK	Türk Tarih Kurumu
TTV	Türk Tarih Vakfı
Üniv.	Üniversite, Üniversitesi
vd.	Ve Diğerleri
Yay.	Yayınları, Yayıncılık

- (Tek eserinden yararlanılan yazarların eserleri ilk kullanımdan sonra (*a.g.e.*) ile gösterilirken; birden fazla eserinden yararlanılan yazarların dipnot gösterimlerinin tamamında eser adı yazılmıştır.)

BÖLÜM I: TASAVVUF VE MİSTİSİZM

A. TASAVVUF VE MİSTİSİZM

Tasavvufu kısaca “İslâm mistisizmi” olarak tanımlayabiliriz. Tasavvufla ilgili meseleleri etüd etmeden önce nasıl tasavvufu tanımlamaya ihtiyaç duyuyorsak; tasavvufu tanımlamadan önce de mistisizmi kavramaya öylece ihtiyaç duyarız. Ayrıca mistisizmi tanımak, tasavvufun İslâm düşüncesi içinde beliren evrensel yönünü anlamamızı sağlar.

Mistisizmin fitrî din duygusundan kaynaklandığı açıktır. Dinin yerine geçerek başka bir sistem bulunamamış olmasından¹ ve her ne kadar dindışı kısmının bulunduğu söylene de mistisizmin dinin fitriliğinden kaynaklanmış bulunmasından ötürü mistik düşünce varlığını insanlığın varlığıyla paralel bir şekilde sürdürecektir. İşte tam da bu yüzden tasavvuf farklı şekiller içinde de olsa varlığını İslâm düşünce dünyasının hâkimiyet sahasında sürdürmeye namzettir.

Vücudu itibariyle evrensel niteliği haiz İslâm düşüncesinin; mistik düşüncenin evrensel yönlerini kapsamasından müteşekkil fikrî oluşuma biz tasavvuf diyoruz. Şimdi bu tabirleri biraz açalım:

A.I. MİSTİSİZM

Mistisizm kelimesi Latince kaynaklıdır.² Dilsiz olmak, gizli olmak, dudakları kapamak, gözleri yummak³ ve konuşmamak⁴ anlamlarına gelen bu kelime genel olarak bir gizliliği ifade etmektedir.

Her ne kadar mistisizm dinî ve dindışı olarak iki gruba ayrılrsa da⁵, genel olarak bu kelimeyle dinî mistisizm yani herhangi bir dinin sınırları içine giren mistik düşünce kastedilmektedir. Mistisizm, bütün varlıkların sebebi ve sahibi olan “Gerçek Varlık”la doğrudan ilişkisinin mümkün olduğuna inanmak ve bu ilişkiyi kurmak istemek⁶ olduğuna

¹ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay. , İstanbul, 1983, s. 56.

² Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neş. , İstanbul, 2000, s. 12.

³ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay. , İstanbul, 1990, s. 11.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 12.

⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yay. , Ankara, 2001, s. 314; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 13.

⁶ Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte Kit.,Konya, 2004, s. 11- 12.

göre; din-dışı mistisizm kavramı, haliyle altı oyulmuş, boş bir söylem haline gelmektedir.

Mistisizmin din ile olan ilişkisini daha da ileri götürerek onu sadece vahiy kaynaklı dinlere münhasır kılabilir. Zira mistisizm; bir tek olan yüce varlığın aşkınlığı düşüncesine ihtiyaç duyar. Deizm, ateizm ve panteizmin tanrı tasavvurlarını geçersiz kılan bu düşüncenin temelini ise vahiy kaynaklı dinlerde buluruz. Mistisizmi insanı ahlâken yücelten, ruhî saadete erdiren, özündeki hakikati kavratan, görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuuruna erdiren¹ bir etkinlik olarak düşünürsek söylenmek istenilen daha iyi anlaşılır.

Mistik, kendisine ilahi şeyler hakkında bir takım Batını bilgiler verilmiş olup bunlar hususunda kimseye bir şey söylememesi gereken kişi olduğuna göre²; mistisizmin kaynağı din -daha açıkçası ilahi din- olmalıdır. Gerçek mistisizm bütün dinsel hislerin temelinde bulunan müteal duygunun uyanması demektir.³

Dinsiz bir toplum olmadığı gibi, mistik tarafı bulunmayan bir din de yoktur.⁴ Dolayısıyla beşeriyetin ruh dünyasının derinliklerindeki fitrî duygulardan beslenen mistisizm, esas olarak insanlığın bilinçaltındaki dinî hislerin bitmek bilmeyen ilahi membaından beslenmektedir. Her dinde mistisizm dediğimiz bir vadinin bulunması⁵ bu hususu destekler niteliktedir.

Tasavvufun kaynağı hakkında ortaya atılan iddiaların geçerliliğini değerlendirebilmek için mistisizm ve din kavramlarının birbirleriyle olan ilişkisini irdelememiz ne kadar lüzumlu ise; mistisizmin kaynağını tespit etmek de o kadar gereklidir. Mistisizmin kaynağını kavramak; tasavvufun kaynağını kavramak üzere edinilen bir ön bilgi olsa gerektir.

Mistisizmin din ile olan ilişkisi ve onun –aşağıda ele alacağımız- evrensel niteliği, mistik düşüncenin kaynağı hakkında bir önsezi oluşturmaktadır. Buna göre mistisizmin esaslarını ve kaynağını insan fitratında arayan görüşlerin geçerliliği kuvvet kazanmakta; buna mukabil bu düşünceye ana kaynak olarak herhangi bir kültürel şekillenmeyi gösteren görüşler geçerliliğini yitirmektedir.

¹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 12–13.

² Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay. , İstanbul, 1982, s. 17.

³ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜİF Yay. , Ankara, 1966, s. 101.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 13.

⁵ Küçük, *a.g.e.*, s. 12.

Bu bağlamada mistisizmin kaynağı; dinlerin, felsefelerin, şiirin, sanatın, müziğin v.s. ilhamlarını aldıkları aynı kaynak; yani bu görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuurudur.¹

Mistisizm, fikir tarihi gelişmelerinin dışında bulunan, her zaman ve her yerde muteber olan bir hakikatin akidesi olmasına rağmen²; yine de ona farklı kültürel değerlerin kaynak olarak gösterilmesi çokça karşılaştığımız bir husus olagelmıştır. Bu bağlamada mistik düşünceyi Hint medeniyetine bağlayan düşünce³ ön plana çıkar. Hatta bu düşünceyi Çin medeniyetine⁴, Yunan düşüncesine, Turan'a, Kabbalizme bağlayanlar bile olmuştur.

Mistikliğin dikkatimizi çeken en önemli özelliği, onun evrensel oluşudur.⁵ Şurada veya burada, şu zamanda veya bu zamanda insanoğlunun teşkil ettiği hiçbir kültür yoktur ki; mistik bir yanı bulunmasın. Hakeza dinî ve ahlâki yanı bulunmayan bir toplum olmadığı gibi mistik görüşü olmayan bir medeniyet de yoktur.⁶

İnsanla yaşıt olan mistik düşünceyi⁷ herhangi bir topluma mal etmek veya bir toplumdaki mistik oluşumun kökenini bir başka topluma bağlamak, insan fitratını tanımamayı ve mistikliğin evrenselliğini bilmemeyi gerektirir.

Mistisizmin evrenselliğini ortaya koyan en ikna edici delil, bu düşüncenin farklı zamanlarda ve mekânlarda varlığını insanoğlu ile paralel bir şekilde devam ettirmesidir. Zira mistisizm doğunun ve batının en eski felsefesidir.⁸ Mistisizm bizzat insanın yaşattığı ve geliştirdiği ruh hayatı olduğundan⁹; birbirlerini görme ve fikir teatisinde bulunma imkânı bulunmayan birçok mistik; manada birbirinin aynısı sözler söylemişler, birbirini andıran davranışlarda bulunmuşlardır.

Mistik düşünce insan düşüncesi kadar eskidir ve onun kadar da sürekliliğe adaydır. Sanki bu düşünceyi yaşatan da mistik bir enerjidir.¹⁰ Mistik düşüncenin

¹ Sunar, *a.g.e.* , s. 4.

² Peyami Safa, *Mistisizm: Tasavvuf*, Babiâli Yay. , İstanbul, 1961, s. 73.

³ Safa, *a.g.e.* , s. 39.

⁴ Abdulbari en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, Terc: Mustafa Ateş, İslâmî Neş. Yay. , İstanbul 1967, s. 8.

⁵ Turgut Akpınar, *Türk Tarihinde İslamiyet*, İletişim Yay. , İstanbul , 1993, s. 84.

⁶ Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yay. , İstanbul , 1977, s. 41.

⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 11.

⁸ Yaşar Duru, "Anadolu Türk Edebiyatında Din ve Tasavvuf Düşüncesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S 4, Uludağ Mat. , İstanbul , 1980, ss 31-54:34.

⁹ Ömer Rıza Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Kit. , İstanbul , 1948, s. 3.

¹⁰ Safa, *a.g.e.* , s. 14-15.

kendisine ulaşmak için çırpınıp durduğu “Mutlak Varlık”, peygamberi “Yüce Muhammed” ile bir yandan din mefhumunun evrensel İslâm dini şekline girmek suretiyle en son halini almasını murat etmiş; öte yandan adeta yine bu vesileyle mistik düşüncenin tasavvuf şeklinde kemale ermesini sağlamıştır.

Mistisizmin evrensel oluşundan başka özellikleri de vardır: Mistisizm belli bir eğitimi gerektirir ve onun pratik yönü her zaman teorik yönünden önde gelir.¹ Mistik tecrübeye hedefe, akıl veya duyular ile değil doğrudan doğruya, sanki varlığın merkezinden fışkıran bir hal içinde ulaşılır.² Mistisizm aşkın olanı hedefler ve belirli tecrübeleri gerektirir.³

Mistik düşüncenin özelliklerinden birisi de “vecd”i barındırmasıdır. Gerçi vecd kavramının illa da dinî veya mistik bir motiften kaynaklanması gerekmez.⁴ Ancak bütün mistiklerde vecd hali görülür.⁵ Mistik hallerin başında gelen vecd halinin de mistik düşünce gibi bazı genel geçer özellikleri vardır. Bu hal tanımlanamaz, his ve bilgi halidir, uzun sürmez, zaman ve mekân dışı bir haldir.⁶

Mistisizmin tanımını, dinle ilişkisini, kaynağını, evrenselliğini ve özelliklerini incelediğimizde görürüz ki; mistisizm bizzat insan varlığından kaynaklanır. Ancak yine de kabul etmek gerekir ki; bütün insanların mistik düşünceyi hissetmesi gerekmez. Zaten bazı insanların mistik düşünceyle alakasının olmadığı bazı insanların da mistik düşünceye her şeyden daha fazla karşı oldukları vakidir ve görülmektedir. Hatta mistik düşünceyi yaşayan insanların sayısı umum insanların yanında devede kulak mesabesinde kalmaktadır. Bazen mistik oluşumlarla ilişkisi olan insanların bile mistik kavrayıştan yoksun bulundukları büyük mistikler tarafından doğrudan veya dolaylı bir şekilde dile getirilmiştir. Kanımızca bu durum tabii karşılanmalıdır. Zira her insanın fitratında bir tanrı tasavvuru olmasına rağmen tanrıyı inkâr eden insanlar olduğu gibi; her insanın varlığının derinliğinde bir mistik his varolmasına rağmen bunu

¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 13–14.

² Safa, *a.g.e.*, s. 11–12.

³ Sunar, *a.g.e.*, s. 12.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 148.

⁵ Güngör, *a.g.e.*, s. 147.

⁶ Sunar, *a.g.e.*, s. 99–100.

algılayamayan insanlar bulunabilir. Mistik tecrübeye istidat şahıstan şâhısa, kavimden kavime değişir.¹

Mistik tasavvur şahsî ve anlatılamaz olduğundan bir başkasının mistik tecrübesine karşı duyulan sonsuz güven, hakikati arama yolunda engelleyici bir tavır olabilir. Buna karşın başkalarının şahsî tecrübelerini inkâr yolu ise sağduyu ile pek bağdaşmadığından mistik düşünceye karşı güdülen düşmanlık pek tasvip edilebilir gibi değildir. Mistik hadise karşısında en makul hareket tarzı şüpheli bir sağduyu ile itimat eden bir zekânın birleşmesinden doğan anlayıştır.²

A.II. TASAVVUF VE MİSTİSİZM ARASINDAKİ BENZERLİKLER FARKLILIKLAR³

Tasavvuf Ve mistisizm arasındaki ilişkiyi kısa ve öz olarak “Tasavvuf, İslam mistisizminin adıdır”⁴ cümlesiyle özetlemek mümkündür. Dolayısıyla tasavvufu diğer mistik oluşumlardan ayıran en önemli fark, onun Kur’an ve sünnet kaynaklı oluşudur.

Tasavvufun temsilcisi olduğu dengeli, hayata kolayca tatbik edilebilir, bir o kadar da idealist mistisizmin kaynağı; İslam’ın kendine has yapısıdır. Zira İslam, yeni bir dünya görüşü ve yeni bir sosyal nizam getirirken insan cemiyetinin yapısı ve işleyişini daima hesaba katmış, hem idealist hem gerçekçi olmuştur.⁵

Diğer mistisizmlerde ise ya tamamen dünyevîleşmiş veya dünyadan tamamen ümidini kesmiş ve tamamen uhrevîleşmiş düşünce sistemlerinin yaşatıldığını görürüz. Tasavvufu diğer mistisizmlerden ayıran en önemli fark ise, kendini Kur’an ve Sünnet’le kayıtlı görmesi, bunların dışına çıkmamaya gayret göstermesidir.⁶ Bu nedenle tasavvuf ve mistisizm arasındaki fark bir doktrin meselesine indirgenebilir.⁷ Buna göre mistisizm, teorik olarak sonsuz bir bireyselliği barındırdığı

¹ Safa, *a.g.e.* , s. 28.

² Safa, *a.g.e.* , s. 127.

³ Tasavvuf ve mistisizm farkı için bkz: Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 17–20; Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Terc: Fahrettin Arslan, Ribat Yay. , İstanbul, 1982, ss 23-32; Hökelekli, *a.g.e.* , s. 314-315.

⁴ Duru, *a.g.m.* , s. 34; Safa, *a.g.e.* , s. 8; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 17.

⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 62.

⁶ Küçük, *a.g.e.* , s. 15.

⁷ Burckhardt, *a.g.e.* , s. 26.

için tasavvufu ayrılır.¹ Nitekim tasavvuf, sübjektifliği Kur'an ve sünnet gibi iki önemli kayıtle sınırlandırmıştır.

Tasavvuf ve mistisizm farkını sadece teorik açıdan ifade etmek mecburiyetinde değiliz. Zira bu iki kuram arasında uygulamaya taalluk eden meselelerde de birçok farklılık vardır. Bir kere sûfi, kanaatlerinin yanı sıra davranışlarını da İslam'ın kati çizgileriyle sınırlar.

Pratikte tasavvuf, diğer mistik hareketlerin aksine insanı kendinden uzaklaştırmak yerine, kendine döndürmüştür.² Tasavvuf adı yalnızca belli bir doktrini içeren, mürşidden mürşide geçişi zorunlu kılan, düzenli bir seyr-u sülukü içeren tarıklere verilen bir ad olduğundan³ mistisizmden ayrılır.

Pratik açıdan tasavvuf ve mistisizm farkını daha iyi görebilmek için; tarihte tasavvufun kalıbı olan sûfi tarikatlarının doktrinlerinin hayata geçirildiği yer olan tekkelere bakmak gerekir. Psikolojik, pedagojik ve tıbbi meselelere varıncaya kadar geniş bir hizmet sahası olan tekkeler, ne Uzakdoğu mistisizminde, ne de Avrupa manastır hayatında görülebilir.⁴ Bu, İslam mistisizmi demek olan tasavvufun, diğer mistisizmlerden oldukça farklı ve orijinal bir şekilde hayata geçirilişinin en bariz göstergelerindendir.

Sûfizm ve mistisizm benzerliğinin ifade ettiği anlamın birçok düşünce tarafından yanlış yorumlandığı görülmektedir. Bu benzerlik, adeta tasavvufun tamamıyla İslam dışı kaynaklardan beslendiği tezine dayanak yapılmak istenmektedir. Hâlbuki bu benzerliğin temelini mistisizmin ve İslam'ın evrenselliğinde aramalıyız. Nitekim hakikatler ortaktır, ilahidir, dinidir.⁵

İnsanın insan olarak sahip bulunduğu ortak özelliklerden doğan birtakım neticeler vardır ki bunların başkalarından kopya edilmesi gerekmez. Mesela din olayının bir yerde doğup oradan yayıldığını söyleyemeyiz; dinî düşünce evrensel bir olaydır.⁶

¹ Burckhardt, *a.g.e.* , s. 23.

² Küçük, *a.g.e.*, s. 15.

³ Burckhardt, *a.y.*

⁴ Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yay. , İstanbul, 1977, s. 128.

⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 95.

⁶ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 62.

İşte bu yüzden; insan toplumlarında değişik zaman ve yerde benzer kültür unsurlarına rastlanması, çoğu zaman insan olmanın gereğinden başka bir sebebe dayanmaz.¹

İki farklı kültür arasındaki benzerliklerin bir etkileşim sonucu mu, yoksa fitrî gerekliliklerden mi kaynaklandığını etüd etmenin, gerçekleştirilmesi pek de kolay olmayan bilimsel gereklilikleri vardır. Bir tarihçi, bu gerekliliği şöyle dillendirir: ‘Türlü noktalar arasındaki illi bağlardan netice çıkarırken; yalnız insanların yaptıklarına genel olarak benzeyen yönler göre değil, bilginin içerisinden çıktığı; olagelenlerin, durumların özel şartlarına göre hüküm vermeli.’²

Tasavvufa gayri İslamî kaynak tayin etme kararlılığında olan düşüncenin, bu bilimsel gerekliliğe pek de riayet etmediğini söylemek gereklidir. Hatta Mevlevilerin sema esnasında beyaz elbise giymesini, ateşperestlerin ayinlerinde beyaz elbise giymesine aynen benzeterek³ bunu, tasavvufun İslam dışılığına delil addeden düşünürlere bile rastlayabiliyoruz. Bu örnekte de gördüğümüz üzere; herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde görülen bir kültür unsuruna başka bir zamanda ve başka bir yerde de rastlandığında; bu ikisinin bir kültür difüzyonu yoluyla birbirine bağlantılı olduğunu iddia etmek bizi çok defa gereksiz zorlamalara götürebilir.⁴

Hâlbuki kültür benzerlikleri arasında illiyet bağı aramanın, her zaman geçerli bir yol olmadığını⁵ ve farklı inanç ve kültürler arasındaki benzerliklerin, mutlaka birinin diğerinden etkilenmiş olduğunu göstermediğini⁶ unutmamalıyız.

Tasavvuf ve mistisizm benzerliğinin ifade ettiği anlamı yanlış yorumlayanlara verilebilecek en güzel cevap; birbirini hiç görmeyen hatta birbirleriyle hiçbir şekilde temas etmeleri mümkün olmayan, farklı zaman ve yerlerde yaşamış mistiklerin, insanı hayrete düşürecek bir biçimde birbirine benzer tavırlar takınmasında, aynı şeyleri düşünmesinde⁷, birbirine çok benzeyen sözler söylemesinde⁸ gizli olsa gerektir. Bu

¹ Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neş. , İstanbul , 1998, s. 51.

² E. Bernheim, *Tarih İlmine Giriş: Tarih Metodu ve Felsefesi*, Terc: M. Şükrü Akkaya, Devlet Bas. , İstanbul , 1936, s. 169.

³ Tahir Harimi Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Kanaat Kit. , Ankara , Trs, s. 83.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 62.

⁵ Güngör, *a.y.*

⁶ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 51.

⁷ Küçük, *a.g.e.*, s. 33.

⁸ Doğrul, *a.g.e.* , s. 46.

ilginç benzerlik tamamen fitrî gerekliliklerden kaynaklanır. Zira insanların çocuklarını terbiye tarzları birbirine benzediği gibi, nefisleri terbiye tarzları da birbirine benzer.¹

Bütün bu söylediklerimiz, tasavvufun diğer mistik oluşumlardan katiyetle ve hiçbir surette etkilenmediğini savunmak babında alınmamalıdır. Bilakis, yan yana yaşayan, birbirleriyle ilişkisi olan bütün kültürler birbirlerinden bir şeyler alırlar. Bu, inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak hiçbir kültür dışardan aldığı unsurları olduğu gibi bırakmaz, kendi potasında yoğurur.² Hele hele İslam kültürü gibi nevi şahsına münhasır birçok hususiyeti barındıran orijinal bir düşüncenin herhangi bir unsurunun, dozu ne olursa olsun yabancı kültürlerden gelen hususları içselleştirmeden benimsemesi düşünülemez.

Yabancı kültürlerden alınan bazı unsurların orijinaliteyi zayıf ettiği savı pek bir insafsız görünmektedir. İlim; bir milletin, bir devrin veya bir bölgenin malı değildir, insanlığın ortak malıdır.³ Bir ilkel kabile kültürünün dışarıdan hiç etkilenmeden varlığını sürdürebileceğini kabullenebiliriz. Ancak bırakın insanlık tarihinin akışını değiştiren İslam medeniyetini, tarih sahnesinde varlığı pek hissedilmeyen milli bir kültür bile, mutlak etkileşimsizlik iddiasında bulunamaz. Kültürel gelişim biraz da kültürel etkileşime bağlı olsa gerektir ve büyüme sürecindeki kültürlerin kendi bünyesine uyum sağlaması şartıyla taze kana ihtiyacı vardır.

Bu duruma, bizatihi içinde yaşadığımız hayatta karşılaştığımız birçok gereklilik sayesinde şahit oluruz. Kullandığımız birçok aracın, kelimenin, düşüncenin, bilimin yabancı kültürlerden alındığını görmezden gelemeyiz. Ancak kullandığımız şeylerin başlangıcı nerede olursa olsun; bunlar bizim hayatımız içinde birbiriyle kaynaşarak belli bir hüviyet kazanmışlardır. Hiç kimse bizi iskarpin giydiğimiz veya felsefe okuduğumuz için Türklükten ve Müslümanlıktan çıkmış sayamaz.⁴

Kendisine yabancı kaynak atfedilmesi suretiyle orijinalliği göz ardı edilen yegâne düşünce tasavvuf değildir. İslam medeniyeti de aynı haksızlığa maruz kalmıştır. İslam'a ait birtakım hükümlerin Hristiyanlık ve Yahudilikteki hükümlere benzemesi, nasıl bunların oradan alındığını göstermezse; tasavvufi hayat ve

¹ Küçük, *a.g.e.*, s. 33.

² Küçük, *a.g.e.*, s. 30.

³ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİF Dergisi*, c 21, 1989, ss 95-136:95.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 63.

düşüncelerdeki benzerliklerin de böyle bir takım dış kültürlerden aktarılmış olması anlamını taşımaz.¹

Ayrıca tasavvufi düşüncenin bir felsefî sistem olarak vasıflandırılması da pek geçerli bir betimleme değildir. Her ne kadar İslam fikir hayatında mistik düşüncenin sınırlarına dâhil olan felsefî ekoller var olmuşsa da; bunlar teorik ve pratik birçok ciddi farklılıklar nedeniyle kesinlikle tasavvufî oluşumlar olarak değerlendirilemez. Zira tasavvuf İslamîliğinden olsa gerek; düşünce ve onu hayata geçirme aşamalarında Kur'an ve sünneti ön plana çıkarmak suretiyle mistik tecrübeden ziyade dinsel tecrübeyi – başka bir anlatımla dinsel tecrübenin sınırları içinde kalan mistik tecrübeyi- yaşamayı esas kabul etmiştir. Dinsel tecrübe ile mistik tecrübe; her ne kadar ikisi arasında kuvvetli bir münasebet bulunsa da, ayrı ayrı şeylerdir.² Bu itibarla felsefî mistisizm ile dinî mistisizm birbirinden farklı anlamlara taalluk eden iki kavramdır.³ Bu farkı, felsefî sistemlerinin temellerini mutlak varlık olarak tanıya dayandıran bazı filozofların bile dindar olmamasını örnek göstererek daha anlaşılır kılabiliriz.

Ne var ki mistisizm ve din kavramları arasındaki bu ince farktan doğan mesafe tasavvuf için geçerli değildir. Çünkü tasavvuf teorik ve pratik olarak varlığını İslam dinine dayandırmıştır. Bu itibarla tasavvuf bir felsefî sistem olarak varlığını sürdürmeye razı olmamış, kendini bir İslamî yaşantı tarzı olarak kabul ettirmiştir. Bu yüzden İslam filozoflarından birçoğunda tasavvuf meyli olmasına rağmen; onlar, daima kendi sistemleriyle tasavvufu ayırmışlar ve mistik dünya görüşünün hududunda kalmışlardır.⁴

Özellikle belirtmek gerekir ki; felsefî sistemler bazen kendilerini hem dinden hem mistisizmden soyutlamış olsalar da; mistisizm ve din kavramlarını birbirinden tamamen ayırmak olanaksızdır. Bu sayede dinin sınırlarını aşan felsefî düşünceler mistisizmin de kapsama alanı dışına çıkmışlardır. Her ne kadar mistik görüşe benzetilerek; din ve mistisizm kavramlarının arasının ayrılmasında vesile olarak

¹ Hasan Kamil Yılmaz, “İslam Tasavvufu: Soru ve Cevaplar”, *İslam Tasavvufu*, Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi, Terc: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay. , İstanbul , 1996, içerisinde, ss 441-561:448.

² Sunar, *a.g.e.* , s. 136.

³ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 18.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Selçuk Yay. , Ankara , Trs, s. 239.

kullanılsa da; panteizmin tamamen mistik görüşün dışında olması¹ bu tezi desteklemektedir.

B. TASAVVUFUN KAYNAĞI KONUSUNA METODOLOJİK YAKLAŞIM

Tasavvufa İslam dışı ve heteredoks kaynaklar tayin eden görüşlerin geçerliliğinin tespiti için konuya metodolojik açıdan yaklaşmak bir gereklilik olsa gerektir. Ancak böyle yapmak suretiyle, bu görüşlerin söylediklerini gerçek manada tespit ve tahlil edebiliriz. Yine ancak bu sayede dile getirilen örneklerin ve kullanılan akıl yürütme şekillerinin geçersizliğini ispat etmek mümkün olabilecektir.

Bazen, bazı düşüncelerin muğlak kavramlar ardına sığınılmak suretiyle savunulduğuna şahit oluruz. Bazen, geçersiz örneklerden dogmalara ulaşıldığını görürüz. Bazen, bilimsel bir araştırmanın satırları arasında, bir düşünce sistemine duyulan ölüme kini sezinleriz. Ancak bütün bunların tam olarak ne anlama geldiğini kavramak, metodolojik bir yaklaşımla mümkün olacaktır ve hakikatlere karşı girişilen suikastların mahiyeti ancak bu yolla anlaşılabilir. Ne yazık ki bu suikastların failleri bazen, bilimsel olduğu savunulan düşünceler, hatta bazen üzerinde tüm insanların anlaştığı farz edilen kavramlar olabilmıştır.

B.I. KAVRAM KARGAŞASININ GİDERİLMESİ

B.I.a. Tasavvuf Kavramı Üzerindeki Anlaşmazlıklar

İnsanlar arasında yaygın halde kullanılan bazı terim ve eşya isimlerinin hakikatlere karşı işledikleri cinayetler vardır. Bu terim ve eşya isimleri gerçeğin dışında yeni bir kavram ortaya koyar. Bundan da şüpheler doğar ve bu isimlerin etrafında düşmanlıkla çoğalır.²

Esasında kabahati kavramlara mı yoksa insanlara mı yüklemenin daha doğru olduğu konusu üzerinde durulmaya değer bir husustur. Farklı düşünceleri savunan insanların bırakınız asgari müşterekleri, bilimlerin ortak dili olan literatürler üzerinde,

¹ Sunar, *a.g.e.* , s. 128.

² Ebu'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir Ruhbanlık Değil*, Terc: İsmet Ersöz, İslâmî Neş. Yay. , İstanbul , 1974, s. 12.

hatta bazen bilimlerin genel kabul görmüş isimleri üzerinde bile anlaşılamamalarına şaşırmmamak mümkün değildir.

Bu bağlamda, tasavvufla ilgili meselelerdeki anlaşmazlıkların tasavvuf kavramına kadar uzandığına şahit oluruz. Tasavvuf kavramının etimolojik kökeni bir yana; bu kavramın ifade ettiği anlam bile tartışma konusu edilmiştir. Hatta tasavvuf konusunda en önemli sorunun tanımlama güçlüğü olduğunu¹ söyleyenler dahi olmuştur. Zira herkes ‘tasavvuf’ diyor, fakat bu kelime ile yekdiğerinden farklı, hatta birbirine zıt manalar kast ediyor.²

Kimi zaman bütün tezkiye yollarının tasavvuf kavramına dâhil edildiğine, kimi zaman ise tasavvuf kavramının kapsamının İslâmî tezkiye yollarını bile kapsayamayacak derecede daraltıldığına şahit olmaktayız. Hâlbuki bir kavramın ifade ettiği anlam belirlenirken ya da başka bir söyleyişle bir terimin anlamı açıklanırken uyulması gereken ilk kural; yapılan açılımın ‘efradını cami ağıyarını mani’ olmasıdır. Yani bir kavramın anlamı açıklanırken kendi fertlerini kapsayacak, buna karşın diğer fertleri dışarıda bırakarak bir çerçeve çizilmelidir. Şimdi tasavvufun bir ağıyarını mani olmayan (yani oldukça geniş), bir de efradını bile cami olmayan (yani oldukça dar) iki tanımlamasını bu hususa örnek gösterelim:

“Bazı büyük bilginler, bugün revaçta olan tezkiye yollarını aynen tasavvuf saymakla çok büyük hataya düşmüşler ve şüphelere yol açmışlardır. Bu hatalı görüşten dolayı; umumiyetle İşrakî filozofları, özellikle Brahman papazları mutasavvıflar zümresine girmiş bulunuyor.”³

Abdulbarî en-Nedvî tasavvufun çok geniş anlamda alınmasına haklı olarak karşı çıkarken; tasavvufi hakikatin varlığını ve lüzumunu en güzel bir şekilde kavrayanlardan biri olan Ebü’l-Hasen en-Nedvî ise tasavvuf kavramını o denli daraltır ki; hatta bu kavramın gereksizliğine hükmeder:

“Yapılması gereken nefis terbiyesine ‘iẖsan; tezkiye ve fikh-ı batın’ isimlerini vermemizdir. Eğer Müslümanlar bunu yaparlarsa ihtilaf denebilerek anlaşmazlık zail olacaktır. Aralarını kullanılan ıstılahların tefrik ettiği ve yaygın istimallerin birbirinden

¹ Ahmet Özalp, “Tasavvuf”, *ŞAİA*, c VII, (İstanbul, 2000), ss 395–397:395.

² Süleyman Uludağ, “İbn Haldun’un Tasavvufî Görüşleri ve Şifau’s-Sail”, *Tasavvuf’un Mahiyeti*, İbn Haldun, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul , 1998, içerisinde, ss. 17–76, s. 36.

³ Abdu’l-Bari en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 33.

uzaklaştırdığı zahir ve batın fırkaları da böylece anlaşıp olacaktır.”¹ “Ben tezkiye mevzuunda Müslümanların bir kısmının üzerinde durduğu ve son zamanlarda ‘tasavvuf’ diye şöhret bulan özel bir usulde katiyen ısrar etmek istemiyorum. Esasen buna ihtiyaç da yoktur. Çünkü kitap ve sünnetin ihtiva ettiği kelimeler ve bunların ıstılahları bizi bundan müstağni kılmaktadır.”²

Aslında bu konuda Said Havva’nın dile getirdikleri daha mantıklı görünmektedir: “Halk arasında öyleleri vardır ki; tasavvuf ve Sofiyye isimlerini duymaya bile razı değillerdir. Böylelerine yavaş olun diyorum. Aramızda tarih hakem olsun. Asırlardan beri kimse tasavvuf ismini inkâr etmiş değildir. Çünkü Nahiv, Bedi, Meanî, Fıkıh ve başka ilim dallarında olduğu gibi bu bir ıstılahtır. Âlimlerin de ifade ettiği gibi ıstılahlarda sürtüşme olmaz.”³

Görüldüğü üzere tasavvufun kaynağı konusunda değil, hatta tasavvuf kelimesinin kaynağı konusunda değil, tasavvuf kelimesinin anlamı konusunda bile sürtüşmeler olmaktadır. Anlaşmazlık bu kelimeyle sınırlı kalmamakta mevzu ile ilgili diğer kavramlara da sıçramaktadır.

B.I.b. Tarîkat Kavramının Mahiyeti

“Tarîkat” Arapça’da yol anlamına gelir.⁴ Tasavvuf literatüründe tarîkat, Allah-u Teala’ya yaklaşmak ve O’nun hoşnutluğunu kazanmak maksadıyla takip edilmesi gereken yol ⁵, veya daha kısa bir anlatımla Allah’a ulaşmak için tutulan yol ⁶, sûfiyi Allah’a ulaştıran yol ⁷ anlamlarına gelmektedir.

Tarîkat tasavvuf düşüncesinin hayata uygulanmasıdır. Zira İslam tasavvufu sadece nazari planda kalmayıp tarîkatlar yoluyla pratik hayatta da uygulama sahasına geçirilmiştir.⁸ Ancak burada tarîkat kavramıyla neyin kastedildiği gerçekten çok

¹ Ebu’l-Hasen Ali el-Haseni en-Nedvî, “Takdim”, *Tasavvuf ve Hayat*, Abdu’l-Bari en-Nedvî, Terc: Mustafa Ateş, İslâmî Neş. Yay. , İstanbul , 1967, içerisinde, ss 9–20:12.

² Ebu’l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 16.

³ Havva, *a.g.e.* , s. 14.

⁴ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 98.

⁵ Türer, *a.y.*

⁶ Ahmet Özalp, “Tarîkat”, *ŞAİA*, c VII, (İstanbul, 2000), ss. 391–393, s. 391.

⁷ Louis Massignon, “Tarîkat”, *İA*, c XII-I, (İstanbul, 1974), ss 1–17:1.

⁸ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s. 97.

önemlidir. Konuyu değerlendirmeden önce tasavvuf ve tarikat kavramları arasındaki ilişkiye bir göz atmak faydalı olacaktır:

Tarikat dönemi tasavvuf tarihinin bir dönemini ifade etmekle beraber “tarikat” kelimesi tasavvufun kendisi kadar eskidir; ancak ilk dönemlerde “Allah’a giden yol” manasına gelmekteydi. Tasavvuf düşüncesinin varolması ve tasavvuf felsefesinin şekillenmesi büyük tarikatların ortaya çıkmasından öncedir. Büyük tarikatlar tasavvuf düşüncesinin ve tasavvufî düşüncenin öngördüğü yaşam tarzının geniş halk kitlelerine ulaştırılabilmesi ve benimsetilebilmesi amacıyla kullanılan bir örgütlenme biçimidir. Dolayısıyla tarikatlar tasavvufun hayata intibakını sağlamış ve tasavvufun toplumsal hayattaki etkinliğini artırmıştır.

Tarikat kavramının tasavvuf kavramını aşan geniş bir kullanım sahasına sahip olduğu görülmektedir. Uzakdoğu kökenli mistik oluşumların, batı dünyasında rastladığımız birçok dinî grubun, Anadolu’daki heteredoks yapıların, dünyanın hemen her yerinde karşımıza çıkan, az veya çok tehlikeli, küçük veya büyük, herhangi bir mistik veya dinî düşüncesi olan bütün gizli cemiyetlerin hepsi tarikat kavramının şumulüne aldığı oluşumlardan sadece bir kısmını ifade etmektedir.

İslam düşünce tarihini incelerken karşılaştığımız tarikatlar ise tüm bu oluşumlardan farklıdır. Söz konusu farklılık, tasavvufî düşüncenin yapısından kaynaklandığı kadar, tasavvufî tarikatların amaçlarından ve bu teşkilatın İslam düşünce dünyası içinde ifade ettiği duruştan kaynaklanmaktadır.

Hal böyle olunca; aynen tasavvuf kavramı hususunda olduğu gibi, tarikat kavramı da efradını câmi ağıyarını mâni bir tanımlamaya ihtiyaç duyar. Her ne kadar mutasavvıflara göre Allah’a ulaşan yollar sayısız olsa da;¹ tasavvufî tarikatlar sayısız değildir ve birtakım ortak özelliklere sahiptir.

Bir kere tasavvuf konusu ortadayken eğer tarikat kavramında bahsediliyorsa, bu tasavvufî bir tarikattan bahsediliyor anlamına gelir veya en azından gelmelidir. Yoksa insanların intihar ederek sonsuz mutluluğa ulaşacaklarını savunan bir Japon tarikatını İslam tasavvufuyla ilişkilendirmek fevkalade haksızlık olacaktır. Bu ve

¹ Özalp, “Tarikat”, s. 391.

benzeri sebeplerden ötürü tasavvufî tarîkatların ortak özellikleri ortaya koymak bir gereklilik haline gelmektedir.

B.I.c. Aleviliğin Kavramsal Çerçevesi Konusundaki İhtilaflar

Eğer ülkemizde herhangi bir şekilde ‘tasavvuf’ ve ‘fırka’ kavramları bir arada kullanılıyorsa mevzu bir yerinden Aleviliğe dayandırılır. Ancak Aleviliğin üzerinde mutabık olunan bir kavramsal çerçevesi olmadığından bu durum ancak kavram kargaşasının derinleşmesine hizmet etmektedir.

Zira konu hakkında bilgisine güvendiğimiz bilim adamları bile daha kavramsal çerçevenin belirlenmesinde ihtilafa düşerler. Kimi “Aleviliğe hiçbir zaman bir tarîkat diyemeyiz.”¹ derken; kimi Alevi dailerini Alevi-Türkmen dervişleri ² olarak niteler. Bazen Alevilikten mezhep olarak ³ bahsederken; bazen hatta ibtidaî bir din olduğundan⁴ söz edilir. Öyleyse terim olarak kullanılan kelimelerin anlamları belirlenirken bile; herkesin kavramların anlamını ulaşmak istediği tez bağlamında belirlediğini kavramak; konumuz olan kavramsal kargaşanın derinliğini fark etmemize yardımcı olacaktır.

B.I.d. Heteredoks Fırkaların Tasavvufla İlişkilendirilmesinin Tetkiki

Tasavvufî tarîkatlar ne mezhep, ne de fırka değildir. Çünkü bu üç kavramın her birinin delalet ettiği anlamlar birbirinden farklı hususlara taalluk etmektedir. Tasavvuf İslâmî bir ilim olduğundan tarîkat ve mezhep kavramları arasında bir ilişki kurabilsek de tarîkat ve fırka kavramlarını kesinlikle birbirleriyle ilişkili olarak göremeyiz. Buna rağmen birçok fırkanın ‘tarîkat’ olarak isimlendirildiğine ve özellikle bundan tasavvufî tarîkatların kastedildiğine şahit oluyoruz.

Bunlardan en çok karşımıza çıkanlarından biri Batıniye’dir. Hâlbuki Batınilîği bir tarîkat olarak değil bir mezhep/fırka⁵ hatta yeni bir din olarak ⁶ görmek daha doğrudur. Aynı şekilde Batıniye’nin kolu olan İsmailiyye, Karamita ve Müellihe gibi

¹ Abdulkaki Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, Remzi Kit. , İstanbul , 1963, s. 4.

² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 191.

³ Ahmet Yaşar Ocak, “Alevî”, *DİA*, c II, (İstanbul, 1989), ss. 368–369, s. 369.

⁴ Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, s. 4.

⁵ Süleyman Uludağ, “Şiilikte Tasavvuf”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmi Neş. , İstanbul , 1994, s. 211.

⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi*, s. 247.

zümreleri de tasavvufî hareketler olarak değil, birer mezhep/fırka olarak görmeliyiz.¹ Ülkemizde konu hakkında sözü dinlenen bazı araştırmacılarımızın Anadolu'daki hemen hemen bütün tasavvufî tarikatların ocağı olduğunu savundukları Babaiyye de kesinlikle bir tasavvuf tarikatı değildir.²

İslâmî örtü altında olmak İslâmî olmak ve Sünnî örtü altında olmak Sünnî olmak olmadığı gibi tasavvufî tarikat örtüsü altında olmak; tasavvufî tarikat olmak anlamına gelmemektedir ve doğru netice elde edebilmek için olaya bu açıdan bakmak gerekmektedir. Tarihen artık anlaşılmıştır ki; zamanla bazı zümreler, tasavvufî görünüm altında, İslâm'ın İtikadî prensipleriyle bağdaşmayan bir tutum içerisine girmişlerdir.³ Ehl-i Sünnet tasavvufu bir yandan gelişip kurumlaşırken; öbür yandan Kalenderi, Haydarî gibi Şia fırkaları tasavvufî örtü ile faaliyet göstermişlerdir.⁴

Bir yandan bazı bilim adamları bu türlü zümrelerin tasavvufî tarikat kisvesine bürünmelerine rağmen aslında tasavvufî tarikatlarla doğrudan ya da dolaylı hiçbir alakalarının olmadığını belirtirken; garip bir şekilde diğer bazı bilim adamları bu zümreleri hem İslam'a karşı bir hareket (fırka) hem de tarikat olarak vasıflandırmaktadırlar.

Hurufiliğin kurucusu olan Fazlullah'ın, (ö. 797 / 1394) kendisini peygamber olarak ilan ettiğini belirtip; ardından Hurufiliği, tasavvufta “Bâşer‘ (Ortodoks) Tarikatlar”, “Bîşer‘ (Heteredoks) Tarikatlar” ayrımına dikkat çekmeden ‘bir tarikat’ olarak nitelemek,⁵ hayli anlaşılmas bir tavidir.

Bir diğer önemli araştırmacımız olan Fuad Köprülü *İslam Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının* Tesiri isimli kitabında şöyle der: “Türk-Moğol Şamanlığının bazı İslam tarikatlarına etkileri olmuştur. Bu sızmaların etkisi özellikle Kalenderiler, Haydariler, Bektaşiler, Torlakiler gibi Ehl-i Sünnet dışı teşekküller arasında takip edilebilmektedir.”⁶ Aslında Yukarıda ismi geçen taifelerden hiçbirisi “Bâşer‘ Tarikat” olarak kabul edilmemiştir.

¹ Uludağ, “Şiilikte Tasavvuf”, s. 208.

² Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yay. , Ankara , 1988, s. 98.

³ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 101.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 132.

⁵ İA, “Hurufilik”, c V-I, (İstanbul, 1964), ss 598–600:598.

⁶ Fuad Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, *AÜİF Dergisi*, S 18, Ankara, 1972, ss 141-152:152.

B.II. SOSYAL BİLİMLERDE YÖNTEM PROBLEMİNİN MESELEYE UYARLANMASI

B.II.a. Kültürel Benzerliklerin Değerlendirilmesi

Tasavvufa gayr-ı İslâmî ve gayr-ı Sünnî kaynak tayin etme çabasında olduğunu gördüğümüz düşüncelerin yaptığı bilimsel yanılgıların en önemlilerinden birisi de hiç şüphesiz, bütün kültürel benzerliklerde illa ki bir illiyet bağı aramalarıdır. Hâlbuki birbirine benzeyen şeylerin mutlaka birinin diğerinden alınmış olması gerekmez. Aynı ayrı kültür ve medeniyete mensup kişiler aynı şeyleri düşünebilir, aynı noktaya varmış olabilirler.¹ Ayrıca bir takım dış benzeyişlere aldanarak, birbirinden büsbütün ayrı menşelerden gelen ve çok defa mahiyetleri de birbirinden ayrı olan şeylerin ayniyetine hükmederek, bundan yanlış ve umumi neticeler çıkarmamak icap eder.²

Hâlbuki yapılan hiç de öyle olmamış; ilginç benzetmeler, insanı hayrete düşüren zorlamalar ve geçersiz genellemelerle tasavvufa olmadık kaynaklar tayin edilme yoluna gidilmiştir. Sosyal hayattaki bazı benzerlikleri bir cemiyetin veya bir milletin veyahut bir dinin diğerine tesiri olarak düşünmek ve değerlendirmek nasıl çoğu kere yanlış neticelere sebebiyet vermişse,³ aynı şekilde bazı basit benzerliklerden yola çıkarak tasavvufa alakasız kaynaklar tayin edilmesi de yanlış neticelere ulaşılmasına sebebiyet vermiştir.

Hiçbir zaman unutmamalıyız ki; türlü noktalar arasındaki illi bağlardan netice çıkarırken, yalnız insanların yaptıklarına genel olarak benzeyen yönler göre değil, bilginin içerisinden çıktığı, olagelenlerin, durumların özel şartlarına göre hüküm verilmelidir⁴ ve kültür benzerlikleri arasında illiyet bağı aramanın her zaman geçerli bir yol olmadığı⁵ unutulmamalıdır. Kaldı ki herhangi bir zamanda herhangi bir yerde görülen bir kültür unsuruna başka bir zamanda ve başka bir yerde de rastlandığında, bu ikisinin bir kültür difüzyonu yoluyla birbirine bağlantılı olduğunu iddia etmek, insanı çok defa gereksiz zorlamalara götürebilir.⁶

¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 96.

² M. Fuad Köprülü, “Bektaş-Hacı Bektaş-ı Veli”, *İA*, c II, (İstanbul, 1970), ss. 461–464, s. 463.

³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay. , İstanbul , 1990, s. 64.

⁴ Bernheim, *a.g.e.* ,s. 169.

⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 62.

⁶ Güngör, *a.y.*

Tasavvufa yabancı kaynak arama çabasında olan görüşleri incelerken de göreceğimiz üzere, bazen sırf fitrî gerekliliklerden doğan benzerlikler yabancı kaynak tezlerine delil olarak kullanılabilmektedir. Hâlbuki insanın insan olarak sahip bulunduğu ortak özelliklerden doğan birtakım neticeler vardır ki; bunların başkalarından kopya edilmesi gerekmez.¹ Birbirinden ayrı zaman ve yerlerde yaşayan, birbirlerine temas etme imkânı olmayan mistiklerin birbirine çok benzeyen sözler söylemeleri² herhalde söz konusu fitrî gerekliliklerin ve ilk insandan bugüne değişmeyen insan doğasının tezahüründen ibarettir.

Kültürel benzerliklerden çıkarılamayacak olan sonuçları çıkarma yoluna giden görüşlerin, göz önüne alınması gereken en önemli yanılgılarından birisi de; hiç şüphesiz sosyal olaylar arasında ortaya çıkan, oldukça kompleks ve tahlîli neredeyse imkansız ilişkilerden; öngörülerine mutabık neticeler elde etmeleridir. Muzaffer Sencer bu karmaşıklığı şöyle dillendirir: “Olgular arasındaki ilişki, çoğu durumlarda bir nedensellik zinciri içinde belirir. Başka bir deyişle bir ilişkide bağımsız değişken konumunda olan olay ya da durum, bir başka ilişkide bağımlı değişken konumunda olabilir. Kimi durumlarda da birbiriyle bağıntılı görün iki değişken arasında başka bağımlı değişkenler yer alabilir. Bu durumlarda bağımsız değişkenlerin etkisi doğrudan değil bir başka değişken aracılığıyla’dır.”³

B.II. b. Tarihin Mesele Hakkındaki Yol Göstericiliği

Sosyal bilimlerle ve hele hele kültürel meselelerle ilgili tartışmalarda bir tezin doğruluk bakımından öne çıkmasının garantili yolu; onun, tarihin tanıklığına başvurmasında gizlidir. Ortaya atılan bir sav, eğer tarihin tanıklık ettiği bir vukuatla örneklendirilebilirse; bilimsel açıdan geçerlilik kazanmayı neredeyse garantiledi demektir. Ancak ne var ki; tarihi olayların işlenmesi demek olan tarihçilik, sosyal bilimlerin apriori bilgiler ortaya koyamaması olarak adlandırabileceğimiz bilimsel

¹ Güngör, *a.y.*

² Doğrul, *a.g.e.* , s. 46.

³ Sencer, *a.g.e.* , s. 46.

paradoksu hemen önümüze sürer. Buna rağmen “Tarihçi yansız olamaz ama nesnel olmalıdır.”¹ kuralını ortaya sürerek tarihin tanıklığına hanel gelmesine mani olabiliriz.

Tarihçinin en azından nesnel olması ne kadar mühimse; nesnel olmaması da o denli korkunçtur. Nasıl kimyasal gübreleri patlayıcılara dönüştüren atölyeler kurulabiliyorsa, tarih incelemeleri de kolaylıkla bomba fabrikalarına dönüştürülebilir.² Vereceğimiz şu iki örnek, bu menfi tavrın ne derece telifi imkânsız bir tarafgir bakış olduğunu gösterecektir.

Tasavvufa gayri İslamî kaynak aramak isteyen birtakım düşünceler, bazı büyük mutasavvıfların Budist Patancalı felsefesinden etkilendiğini savunmuştur. Lakin tarihen İslam’a kesinlikle zıt olan bu felsefenin bu mutasavvıfların yaşadığı çağdan sonra ortaya çıktığı sabittir.³

Tasavvufa gayr-ı Sünnî kaynak aramak isteyen bazı kişiler ise; Yunus’u (ö. 729 / 1328) Hurufi bir şair olara tanıtmak istemişlerdir. Yunus Emre Hurufiliğin kuruluşundan önce yaşamış bulunduğundan bu iddia esassız bir vehimden ibaret olmaktadır.⁴

Bir düşüncenin veya şahsın; kendisinden sonra tarih sahnesine çıkan bir düşünce veya şahıstan etkilenebileceği aşikâr bir bilgi ve su götürmez bir gerçekliktir. Ayrıca şu şundan etkilenebilir diyen bir kişinin söz konusu unsurların mahiyetini; hiç değilse varoluş zamanını ve yaşam sürecini bilmesi gerekir. Tüm bu hususlar göz önüne alındığında, karşı karşıya bulunduğumuz tavrın pek de bilimsel ve vicdani değerleri göz önünde bulunduran bir hal içinde bulunmadığını söylememiz anlayışla karşılanmalıdır.

B.II. c. Şiiliğin Tasavvufa Tesirleri Konusunun Değerlendirilmesi

Ehl-i Sünnet tasavvufu bir yandan gelişip kurumlaşırken; öbür yandan Kalenderi, Haydarî gibi Şia fırkaları tasavvufi örtü ile faaliyet göstermişlerdir.⁵ Ne var ki zaman zaman bu örtü göz ardı edilmek suretiyle Şii ve tasavvufi unsurlar arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Bu ilişkiye delil bulmak ise hiç de zor değildir. Zira

¹ Mete Tunçay, “Milliyetçi Tarihçiliğin Eleştirisi”, *Tarih ve Milliyetçilik (I. Ulusal Tarih Kongresi Bildirileri)*, Mersin Üniv. FEF Yay. , Mersin , 1997, ss 139-142:140.

² Tunçay, a.y.

³ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 49.

⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay. , Ankara , 1966, s. 284.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 132.

sûfilerin önem verdiği Ehl-i Beyt sevgisi bu hususun en önemli delili olarak kabul edilmiştir. Hâlbuki durum böyle değildir. Nitekim bizzat Sünnîlik Ehl-i Beyt sevgisini bir düstur olarak kabul etmektedir. Sûfilerin Ehl-i Beyt sevgisi Sünnîliğin sınırlandırdığı çizgiyi aşmış değildir. Sünnîliğin bu konuda çizgisi ise oldukça geniştir:

Ahmed b. Hanbel “Ehl’üs-Sünne ve’l-Hadis” taraftarlarının Hz. Muhammed’in ailesine hak ettikleri muhabbeti gösterdikleri ve Ali b. Ebi Talib’in (r.a.) haklarını tanıdıkları için “Ali’nin şiası taraftarı” olduğunu ifade etmektedir. Aynı tavrım İmam-ı Azam da takınarak Abbasilere karşı İmam Zeyd’i desteklemiştir.¹ Nitekim İmam-ı Azam’ın Emeviler’e karşı başkaldırısı sırasında İmam Zeyd’e kendisine katılamaması konusunda mazeretini bildirdiğini ve ona on bin dirhem gönderdiğini biliyoruz. Bu yardım İmam-ı Azam’ın Emeviler’ce daha sıkı kontrol altında tutulmasına neden olmuştur.² Bu nevi gerekçelerle sûfiler Şii olarak vasıflandırıldığına göre Ehl-i Sünnet imamlarının da Şii olarak nitelendirilmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise; içinden çıkılmaz bir paradoks doğurur. Bu paradokstan kurtulmanın yolu, basit gerekçelerle sûfilerin Şiiliğini ortaya koyduğunu savunan düşüncelere itiyatla yaklaşılmaktan geçmektedir.

Hemen hemen bütün tasavvufi oluşumlar, tarikatlar ve sûfiler Şiilik yaftasından nasiplerini almışlardır. Birkaç örnek verebiliriz:

Teşkilatta görülen bazı temayüllerden hareketle Ahiler’in Batîni-Şii olduklarını ileri süren ilim adamları varsa da Sünnî-Şafii olan Ahi Evran’ın (ö. 660 / 1262) eserlerinde buna delil bulmak zordur.³ Kadiriyye’nin Hz. Ali-Hz. Muaviye meselelerinde bir Şii düşünce kadar hassas olmasından yola çıkılarak Kadiriye de bir Şii unsur olarak ortaya atılabilmektedir. Hâlbuki Abdulkadir Geylani (ö. 561 / 1165) tam bir Şia muhalifidir.⁴

Tamamen Sünnî oldukları malum olan sûfiler bile Şii olarak nitelendirilmişlerdir. Şeyh Edebali (ö. 726 / 1326) ve Emir Buhari’nin (ö. 922 / 1516) Şia-Batîniye daisi olduklarını söyleyen görüş⁵ buna bir örnektir. Hatta İmam

¹ Hamdi Döndüren, “Alevi-Alevilik”, *ŞAİA*, c I, (İstanbul, 2000), ss. 150–151, s. 150.

² İsmail Mutlu, *Mezhepler Nasıl Ortaya Çıktı*, Mutlu Yay. , İstanbul, 1994, s. 211.

³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 263.

⁴ Kara, *a.g.e.* , s. 243.

⁵ Balcıoğlu, *a.g.e.* , s. 83.

Gazzali'nin (ö. 505 / 1111) Şii olduğunu söyleyenler dahi olmuştur.¹ Ne gariptir ki Şia muhalifi olmakla meşhur Sünnî sûfiler bile Şii olmak ithamından kurtulamamışlardır. Eğer bu söylenenleri doğru kabul edecek olursak; Sünnî bir sûfi hatta Sünnî bir âlim bulmak bile imkânsız hale gelecektir. Sadece bu durum bile söz konusu iddiaların bilimsel açıdan ne denli geçerli olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

B.II. d. Tasavvufun Kaynakları Konusundaki Değerlendirmeler

Tasavvufun kaynağı hakkında görüş belirten düşünceleri incelerken çok ilginç bir sonuçla karşılaşırız. Zira farklı düşünceler Tasavvufa oldukça farklı kaynaklar tayin ederler. Buna göre tasavvufun kaynağı olarak gâh Hint düşüncesi, gâh Türk düşüncesi, gâh İran düşüncesi, gâh Hristiyan düşüncesi, gâh Musevi düşüncesi gösterilir. Farzımuhal tasavvufun çok farklı kültürlerden beslendiğini kabul etsek bile, bu düşünceler bizzat tasavvufun doğduğu kaynak konusunda ihtilaf ederler. Bir düşünce, tasavvufun ilk ortaya çıktığı yer hakkında şunları söyler: “Tasavvuf mesleği ilk olarak Filistin’de ortaya çıktı. Kaynağını ise Kabala öğretisi oluşturur.”² Başka bir düşünce ise aynen şunları söyler: Tasavvuf düşüncesi ilk olarak Turan’da ortaya çıkmış, bazı küçük değişikliklerle Hindistan’a, oradan da Çin’e, en eski Ön Asya ülkelerine, İran’a, Mısır’a ve oradan da eski Yunan’a geçmiştir.”³ Sadece bu iki iddia bile konunun pek bilimsel bir platformda tartışılmadığını, bilakis peşin yargılarla sonuca gidilmeye çalışıldığını göstermektedir. Aynı şekilde tasavvuf ile Doğu Hristiyan keşişliği arasında da, peşin yargı ve tarihsel geçişlerle bir akrabalık kurulmaya çalışılıyor,⁴ Tasavvufun doğum yeri olarak İran gösteriliyor. Buna delil olarak da ‘ilk mutasavvıflardan hiç birisinin Arap olmaması gibi⁵ kesinlikle tarihin doğrulamadığı bir bilgi gösteriliyor.

Tasavvufa oldukça farklı kaynaklar gösteren düşünceleri incelerken gözden kaçmayan önemli bir yanılgı da “mistisizm” kavramı yerine “tasavvuf” kavramının kullanılması dolayısıyla ortaya çıkan kavram kargaşasıdır. Zira yukarıdaki örneklerden bazılarında görüldüğü üzere tasavvufun kaynağı anlatılmak istenirken mistisizmin kaynağı hakkında görüş serdedilmektedir.

¹ Uludağ, “Şiilikte Tasavvuf”, s. 215.

² Balcıoğlu, *a.g.e.*, s. 42.

³ Duru, *a.g.m.*, s. 34.

⁴ Burckhardt, *a.g.e.*, s. 19.

⁵ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s. 73.

Lakin kastedilen ister tasavvuf, ister mistisizm olsun, bir düşüncenin hem Yunan'da, hem Hint'te, hem Çin'de, hem Turan'da, hem Filistin'de, hem İran'da vs. doğmuş olması imkânsızdır. Dolayısıyla tasavvufun kaynağını İslam düşüncesinin özünde aramasak bile; yukarıdaki düşüncelerden sadece birini doğru kabul edebiliriz. Dolayısıyla diğerlerinin yanlış olduğu sarahaten meydana çıkmaktadır. Sadece bu durum bile konu hakkında ortaya atılan birçok görüşün bilimsel açıdan geçersizliğini ispatlamaktadır.

Yukarıdaki görüşlerden belki de en ilginç olanı mistisizmin (tasavvuf olarak zikrediliyor) kaynağını Turan olarak zikreden düşüncedir. Ancak hem Orfık Mistisizmin (Yunan mistisizminin ana kaynağı sayılan Orfizm; Orfeus dini), hem Hint mistisizminin ortak bir kuzeyli kaynağı bulunduğu, yani her ikisinin de bu kaynaktan beslendiği konusunda bir iddia vardır.¹ Dolayısıyla mistisizmin kaynağının Türk düşüncesi olduğu tezi asla diğerlerinden daha az kanıtlanabilir bir tez değildir.

Ayrıca bazı düşünceleri birbirine benzeyen mistik oluşumların hangisinin diğerine kaynaklık ettiğini kestirmek pek zordur. Mesela her ne kadar tasavvufun kaynağı olarak Kabala gösterilse de; Yahudi araştırmacı Paul Fenton Kabala metinlerinin bazı parçalarını, İbn Arabî'nin (ö. 638 / 1240) eserlerinden İbraniceye bire bir tercüme şeklinde alıntı olduğunu ispatladı.²

B.III. ORYANTALİSTLERİN TAVRININ TAHLÎLİ

B.III. a. Oryantalistlerin İslam'a Bakış Açısı

Tasavvufun kaynağı konusundaki görüşleri etüd ederken; oryantalistlerin mevzu hakkındaki düşüncelerini bilmek son derece önemlidir. Nitekim tasavvufa yabancı kaynaklar tayin eden düşüncelerin hemen hepsi, metod ve malzeme bakımından oryantalizmden beslenmektedirler. Oryantalistlerin tasavvuf ve tasavvufun kaynağı konusundaki görüşlerini daha iyi anlamak için ise; onların İslam hakkındaki düşüncelerine başvurmak gerekmektedir. Zira oryantalistlerin İslam hakkında sahip oldukları olumsuz kanılarının aynen tasavvuf için de geçerli olduğu görülmektedir. Zira

¹ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 52.

² Fatma Durmuş, 'İbn-i Arabî Kâhin Değil', *Yeni Şafak Gaz.*, 2 Mayıs 2005 tar. Nüs. , s. 15. (Mehmet Erol Kılıç'la yapılan röportajdan alınmıştır.).

Hristiyanlığı; İslam'ın ruhaniyetinin kaynağı olarak gören kimse kuşkusuz tasavvufun doğuşunu aynı kaynağa irca etme hususunda tereddüt göstermeyecektir.¹

Batı dünyasının İslam'a bakışını, İslam üzerinde yaptıkları araştırmaları ve İslam hakkındaki görüş ve zihniyetlerini açık ve özlü bir şekilde ortaya koyabilmek için; Batının Doğu ilim dünyası ile olan ilişkilerini ortaya koymak gerekmektedir.² Ancak onların tavırlarını Doğu ilim dünyası ile olan ilişkileri değil; özellikle İslam hakkındaki önyargıları ve menfi gayeleri belirlemektedir. Onların İslam'a bakışını etkileyen amilleri şöylece sıralayabiliriz: Akide ayrılığı, bu dinden ve bağlılarından hoşlanmamak, Endülüs, Beytülmakdis ve İstanbul gibi yerlerdeki acı hatıralar, siyasi ve iktisadi mücadele, emperyalizm, fikrî taassuplar³, İslam'ın bir vahiy dini olmadığı iddiası⁴, düşüncelerinin iskeletini oluşturan faşizm, misyonerlik çalışmaları.

Oryantalistler, sadece tasavvufu değil; bütün bir İslâm düşüncesini tüm fitrî ve medenî değerlerden ve ilmi orijinallikten soyutlamaya büyük bir önem vermektedirler.⁵

Oryantalistler arasında İslam'a sempati duyan birisini bulmak çok zordur.⁶ Onlar, İslam'a; Hristiyanlık ve Yahudilikle irtibatlandırabildikleri oranda önem atfederler. Bu yüzden İslam'a ve tasavvufa yönelik Hristiyan ve Yahudi tesirini mübalağa ederek incelemişlerdir.⁷ Hatta onlardan İslam'ın bir Musevi mezhebi olabileceğini söyleyenler dahi çıkmıştır.⁸ Bazen İslam'ın orijinallliğini göz ardı edebilmek adına o kadar ileri gidebilmişlerdir ki; Hitti, "İslam yalnızca Yahudi ve Hristiyan kültürünün Araplaştırılmış, Arap ulusçuluğuna uyarlanmış bir mirasından ibarettir."⁹ diyebilmiştir.

Oryantalistlerin Kur'an'a bakışları da pek farklı değildir. Onlara göre Kur'an'ın insan ürünü olduğu, yani Allah'ın kitabı olmadığı şeklindeki dogmatik

¹ Ebu'l-Âlâ Afîfî, "Tasavvuf Araştırmaları ve Nicholson'un Yeri", *Tasavvufun Menşei Problemi*, R.A. Nicholson, Terc: Abdullah Kartal, İz Yay. , İstanbul , 2004, içerisinde, ss 13-35:23.

² Cerrahoğlu, *a.g.m.* , s. 95.

³ Seyyid Kutub, *Tarihte Düşünce ve Metod*, Terc: Anonim, Düşünce Yay. , İstanbul , 1980, s. 62.

⁴ Nasr, *a.g.e.* , s. 117.

⁵ Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, Terc: Abdülaziz Hatip, Işık Yay. , İzmir, 1993, s. 103.

⁶ Hüseyin Asaf, "Oryantalizmin İdeolojisi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Asaf Hüseyin vd., Terc: Bedirhan Muhip, İnsan Yay. , İstanbul , 1989, içerisinde, ss 15-34:26.

⁷ Safa, *a.g.e.* , s. 87.

⁸ Asaf, *a.g.e.* , s. 18.

⁹ Meryem Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, Terc: Faruk Yılmaz, Seçkin Yay. , İstanbul , 1989, s. 40.

bilginin doğruluğu asla sorgulanamaz.¹ Çünkü Kur'an oryantalistlerce Hristiyan, Yahudi ve İslam öncesi Araplara ait kaynaklardan birbiriyle uzlaşmaz bir takım unsurların bir araya getirilmesi olarak ele alınmıştır.²

Oryantalistlerin İslam, Kur'an ve tasavvuf gibi konulardaki menfi tavırlarını, hemen hemen bütün İslâmî konu, ilim ve kurumlara müştemil kılabiliriz. Zira mesela ekser müsteşriklerin İslam fikhının Roma hukukundan etkilendiğini savunmaları³ bu hususa verebileceğimiz sayısız örnekten sadece birisidir.

B.III. b. Oryantalistlerin Tasavvufa Bakışının Genel Olarak Değerlendirilmesi

Oryantalizm bir bilgi türü değil, bir kavrama ve algılama biçimi olduğundan;⁴ onun bir konuyla ilgili söylediklerinden ziyade, o konuya bakışı daha önemlidir. Oryantalistler, çok önceden beri tasavvufa karşı özel bir ilgi duymuşlardır.⁵ Hiç şüphesiz bu ilgileri onların tasavvufa karşı aldıkları tavırla tamamen ilgilidir. Zira oryantalist bakış; söz konusu menfi tavrı ve ulaşmak istediği meşum gayeleri nedeniyle içsellikten söz eden her şeyi dolayısıyla tasavvufu gayr-ı İslâmî olarak reddetmek ister.⁶

Dünyanın yaşayan büyük dinler tarihçisi Mircae Eliade, batılı bilim adamlarının dinler tarihi konusunda menşe aramak gayretlerini “menşe saplantısı” olarak isimlendirir ve bu hususu tenkit eder.⁷ Üstadın bu tespiti katılmamak mümkün değildir. Zira oryantalistlerin tasavvufa menşe arama gayretlerini de en güzel “menşe saplantısı” tabiriyle ifade edebiliriz.

Birçok oryantalist tasavvufa karşı esas bakışlarını gizlemeye çalışırken; çok azı düşüncelerini ve yargılarını doğrudan söylemekten çekinmez. Nitekim Arberry'nin

¹ Algar, *a.g.m.*, s. 191.

² Algar, *a.y.*

³ Zakzuk, *a.g.e.*, s. 103.

⁴ Aziz el-Azmeh, “Oryantalizmin Eklemlenmesi”, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar; Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Asaf Hüseyin vd., Terc: Bedirhan Muhip, İnsan Yay. , İstanbul , 1989, içerisinde, ss 229-268:239.

⁵ Derin, *a.g.m.*, s. 469.

⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, Terc: Sadık Kılıç, İnsan Yay. , İstanbul , 2002, s. 117.

⁷ Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Terc: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay. , Konya, 1995, s. 55-58.

“Tasavvuf devrini tamamladı.”¹ ifadesi bu bağlamda nadir rastladığımız dürüst sözlerden birisidir. Tasavvufî konuları değerlendirmede, birçok İslam âliminin takdirini kazanabilen nadir bir oryantalist olarak ise Annemarie Schimmel’i zikredebiliriz.²

B.III. c. Oryantalistlere Göre Tasavvufun Menşei

Tasavvufa yabancı kaynak arama çalışmalarını etüd ederken oryantalistlerin üzerinde özellikle durmak gerekmektedir. Zira kim tarafından taşınırsa taşınsın; tasavvufun kaynağını yabancı kültürlerde arama kaygısı, daha çok oryantalistlerin gayretleriyle ortaya çıkmıştır.³ Bunun neticesinde özellikle oryantalistler büyük çoğunlukla tasavvufa İslam’ın dışında birtakım kaynaklar izafe etme yoluna gitmişler⁴ ve bu aşamada bazı gerçekleri göz ardı etmişlerdir.⁵

Oryantalistlerin tasavvufa yabancı kaynak tayin etme uğraşları esnasında pek de bilimsel, objektif ve akılcı olduklarını söyleyemeyiz. Onlar tasavvufun kökenini kendi uzmanlık alanlarının doğal sonucu olarak; Acem, Hindu, Yeni Eflâtuncu veya Hristiyan kaynaklar⁶ gibi birbirinden oldukça farklı kaynaklara bağlarlar. Hatta Babil tesirlerine hükmedenler dahi olmuştur.⁷ Bunlardan başlıcalarını şöylece zikredebiliriz: Hristiyan tesirini Nicholson, Nöldeke, Goldziher, Kremer, Watt, Wensinck, Smith ve Palacios; Hint tesirini Nicholson, Blochet, Dozy ve Kremer; İran tesirini Brown, Gabinau ve Renan; Yeni Eflâtunculuk tesirini Nicholson ve Schimmel gibi oryantalistler gündeme taşımışlardır.⁸

Kısaca belirtmek gerekirse; batılı çalışmaların büyük bir kısmı⁹ tasavvufu, diğer cemiyet ve dinlerin ortaya çıkardığı görüşünü savunmuşlardır.¹⁰ Dolayısıyla Oryantalistlerin vurguladıkları esas nokta; tasavvufun İslâmiyet’le gerçekte bir

¹ A.J. Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, Terc: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 131.

² Hayatı, eserleri ve tasavvufa hizmetleri hakkında geniş bilgi için bkz: “Annemarie Schimmel Dosyası”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S 11, Ankara, 2003, ss 485–586.

³ Yılmaz, “İslam Tasavvufu Soru ve Cevaplar”, s. 448.

⁴ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 48; Safa, *Misticizm; Tasavvuf*, s. 84.

⁵ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 60.

⁶ Burckhardt *a.g.e.*, s. 16–17.

⁷ Safa, *a.g.e.*, s. 84.

⁸ Güngör, *İslâm Tasavvufu’nun Meseleleri*, s. 50; Küçük, *a.g.e.*, s. 29–30, 32.

⁹ Bu konudaki bazı örnekler için bkz: Küçük, *a.g.e.*, s. 29–33.

¹⁰ Ahmet Suphi Fırat, “Giriş”, *Tasavvufa Giriş: Varlık ve İnsan*, Yaşar Nuri Öztürk, sb, İstanbul, 1978, içerisinde, s. XXIX (29).

alakasının olmadığı ve tasavvufun tamamen İslam dışı kaynaklardan beslendiği şeklindeydi.¹ Esefle görülmektedir ki oryantalistlerin içinde tasavvufun İslam kaynağını itiraf edenlerin sayısı oldukça azdır. Bunlar da safi bir İslam kaynağından bahsetmemişler; diğer kaynaklar yanında İslam kaynağına da belli bir oranda geçiş vermişlerdir. Ne yazık ki bunların tezleri daha bilimsel olarak gözüktüğünden; tasavvuf tarihi araştırmalarına diğerlerinden çok daha fazla menfi tesirler yapabilmişlerdir. Tüm bu çalışmaların neticesinde artık tasavvufun İslam kaynağından bahsetmek, bilimsel bir dogmaya karşı çıkıyor olmakla eş tutulur bir hale gelmeye yüz tutmuştur.

B.III. d. Politik Amaçları Cihetiyle Oryantalizm

Artık herkesçe bilinmektedir ki Oryantalistlerin İslam’la ilgilenmesi pek masumane bir çalışma değildir.² Dolayısıyla oryantalizm bazı politik güçler ve politik hareketlerin üretimidir³ ve baştan beri söz konusu politik güçlerin ve dinî önyargıların etkisinden kurtulamamıştır.⁴ Oryantalizmin politik amaçlarını daha iyi anlayabilmek için haçlı seferlerini çok iyi kavramak gerekmektedir. Oryantalizmin kaynağı haçlı seferleri olduğundan;⁵ modern oryantalist düşüncüyü en iyi ifade eden tabir “modern haçlı zihniyeti” ibaresi olsa gerektir. Oryantalizmin, haçlı seferlerinin yanı sıra misyonerlik çalışmaları ile de yakın bir alakası vardır.⁶ Zira özellikle haçlı seferlerindeki başarısızlıktan sonra bir disiplin olmaya doğru gelişme gösteren oryantalizm, Müslümanları Hıristiyanlaştırmak gayesini de gütmüştü.⁷

Bütün bu ilişkiler içinde oryantalizmin emperyalizm ile olana ilişkisi çok özel bir yere sahiptir.⁸ Sömürgecilik, müsteşriklik kültüründen istifade etti⁹ ve ihtiyacı olan enformasyon alt yapısını oryantalizmin kendisine cömertçe sunduğu verilerle kurabildi.

¹ Derin, *a.g.m.*, s. 472.

² Mehmet Zeki Karakaya, “Yedinci Oturuma Genel Müzakere”, *Oryantalizm’i Yeniden Okumak: Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu (11-12 Mayıs 2002, Adapazarı)*, DİB Yay. , Ankara , 2003, ss 493-494:494.

³ Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, s. 344.

⁴ Derin, *a.g.m.*, s. 478.

⁵ Selahattin Sönmezsoy, *Kur’an ve Oryantalistler*, Fecr Yay. , Ankara , 1998, s. 28.

⁶ Zakzuk, *a.g.e.*, s. 65.

⁷ İsmail Süphandağı, *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm*, Gelenek Yay. , İstanbul , 2004, s. 122.

⁸ Müsteşriklik ve sömürgecilik için bakınız; Zakzuk, *a.g.e.*, s. 33-38.

⁹ Zakzuk, *a.g.e.*, s. 33.

İslam, ilk gününden beri Yahudiler ve Hristiyanlar arasında tehlikeli bir olgu olarak karşılandığından;¹ oryantalistlerin İslam'la ilgili herhangi bir konuya sempati ile yaklaşmaları bile dikkatle izlenmelidir. Sedat Özden, batılı yazarların İmam Şamil'i ve hareketini² destekleyici yazılarının kendi çıkarlarından kaynaklandığını ve bu tavrın dikkatli hareket edilerek değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.³ Nitekim Baddaley, bu ifadeyi haklı çıkartırcasına aynen şunları söylemektedir: “Kafkasya mücadelesi İngiliz okuyucunun sempatisini çekmelidir. Çünkü onlar kendi inançları için savaşırken İngilizlerin Hindistan'daki güvenliğini sağlamış oldular.”⁴

Oryantalistler konuları işleme tarzlarının yanı sıra konu seçiminde de siyasi maksatlarını gerçekleştirecek tarzda davranmaya meyyaldirler. Oryantalistlerin bütün eski Anadolu tarikatları arasında en çok Bektaşiliği tetkik etmiş olmaları⁵, asla siyasi gayelerden hali değildir.

B.III. e. Oryantalistlere Göre Tasavvuf ve Şiilik

Oryantalistlerin tasavvufa gayr-ı İslamî veya gayr-ı Sünnî kaynaklar bulmaya çalışmalarına verilebilecek en güzel örneklerden birisi hiç şüphesiz İran kaynağı dolayısıyla Şiilik ve tasavvuf konusunda söyledikleridir.

Oryantalistler, İranlıları Ari ırk kabul etmiş ve tasavvufu bunlara dayandırmak istemişlerdir.⁶ Dolayısıyla oryantalistlere göre tasavvuf düşüncesi Ari ruhun Sami ruha karşı tam bir galebesi demektir.⁷ Zira tasavvuf gibi yüksek bir düşünceyi Türkler ve Araplar gibi Sami ırka mensup kavimler değil de; olsa olsa ancak Avrupalılar gibi Ari ırka mensup bulunan İranlılar ortaya koyabilirdi. Ayrıca bu faşist düşünceyi dillendiren oryantalistlerin sayısı hiç de az değildir: Gabinau, Browne, Horten, Delitzsch, Edgard,

¹ Süphandağı, a.g.e. , s. 117.

² İmam Şamil ve hareketi için bkz: John F. Baddaley, *Ruslar'ın Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, Terc: Fatih Tatlıoğlu, Kayıhan Yay. , İstanbul, Trs, s. 33

³ Sedat Özden, “Takdim”, *Ruslar'ın Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, John F. Baddaley, Terc: Fatih Tatlıoğlu, Kayıhan Yay. , İstanbul, Trs, ss 13-14:14.

⁴ John F. Baddaley, a.g.e., s. 33.

⁵ Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yay. , Ankara , 1988, s. 101.

⁶ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 48.

⁷ Balcıoğlu, a.g.e. , s. 84.

Blochet, Renan ¹ bunlardan sadece birkaçıdır. Hatta Delitzsch daha da ileri giderek; Şiiğin tasavvuf perdesi altına bürünerek İslamiyet içine sokulduğunu iddia etmiştir.²

Oryantalist düşüncenin tasavvufun Şiiikten etkilendiği iddialarını incelerken dikkat çekici bir diğer hususla daha karşılaşırız. O da oryantalist bakışın bazı vazgeçilmez dogmaları olduğu gerçeğidir. Zira birçok oryantalist, İran tesirini sanki aşikâr imiş gibi bir peşin hükümle kabul etmiştir.³ Onlar bu tesiri apriori bir bilgi gibi kabul etmişlerdir.⁴ Oryantalistleri İran tesiri konusuna yönlendiren bir peşin yargıları daha vardır: Onlara göre Araplar, mistik düşünceye kabiliyetli bulunmadıklarına göre; tasavvuf onlara ancak dışarıdan gelmiş olabilirdi.⁵ Ayrıca onlar Hint tesiri konusunda da iflah olmaz bir önyargıya sahiptiler. Ancak coğrafi yapı itibarıyla Hint’le doğrudan bir alış-veriş hali tespit edemedikleri için, İran’ın bu hususta bir çeşit aracı olduğunu da zaman zaman savunma yoluna gitmişlerdir.⁶

Ne var ki mantığın yanı sıra tarih de oryantalistleri yalanlar. Zira ilk sûfîlerin büyük bir kısmı Arap idi ve şakirtleri de Türkler ve Taciklerden oluşuyordu.⁷ Ayrıca mistik hareket Arap memleketlerinde geniş bir şekilde gelişmişti.⁸ Bu zamanda İran’da tasavvuftan söz edemeyiz. Zira tasavvuf İran’a daha sonraları Araplar tarafından getirilmiştir.⁹

¹ Safa, *a.g.e.* , s. 84.

² Hilmi Ziya Ülken, “Mukaddeme”, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Tahir Harimi Balcıoğlu, Kanaat Kit. , Ankara , Trs, içerisinde, ss 5-12:6.

³ Safa, *a.g.e.* , s. 84.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yay. , İstanbul , 1995, s. 89.

⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 49.

⁶ Güngör, *a.g.e.* , s. 50.

⁷ Safa, *a.g.e.* , s. 85.

⁸ Safa, *a.y.*

⁹ Safa, *a.g.e.* , s. 84.

B.IV. DOĞULU BİLİM ADAMLARININ MESELEYE BAKIŞININ GENEL ÇERÇEVESİ

B.IV. a. İslam Âlemindeki Tasavvuf Aleyhtarlığı ve Bu Düşünce

Taraftarlarının Tasavvufun Kaynağı Konusuna Bakışı

Ne yazık ki tasavvuf ve tasavvufun kaynağına dair menfî düşünceler; sadece oryantalistlere has değildir. Bazı Müslüman âlimler de tasavvufun kaynağını şüpheli görmüşler, dolayısıyla tasavvuftan uzak durmaya çalışmışlardır. Görüldüğü kadarıyla bu tavrın en önemli nedenlerinden birisi kavram kargaşası durumunun yarattığı fikrî anarşidir. İnanç ve yaşayış bakımından İslam dininin öngördüğü sınırların dışına çıkan bazı grupların tasavvufi zümreler olarak lanse edilmesi; İslam dünyasındaki tasavvuf aleyhtarlığının en etkili -belki de en haklı- nedenini oluşturur.

Tasavvuf aleyhtarlığının en önemli nedenlerinden birisi de sûfilerin tarzlarını benimsemeyen; onların düşünce, söz ve hareketlerini garip bulan kişilerin tasavvufa ve sûfilere mesafeli davranmalarında ifadesini bulur.

Herkesin sûfi olmasının mümkün olmadığı gibi; herkesin tasavvufu benimsemesi veya sevmesi de mümkün değildir. Kendince bazı gerekçeler ortaya koyarak tasavvufu benimsemeyişinin nedenlerini açıklayan bir şahıs; tasavvufi düşünceyi benimseyen kimselerce büyük bir anlayış ve hoşgörü ile karşılanmayı hak etmektedir. Zaten tarihi vakıa, tasavvufi düşüncenin; böyle düşünen insanlarla herhangi bir mücadeleye girişmediğini; bilakis bu tavrı takınan insanların eleştirilerini anlayışla karşıladığını gösterir.

Ancak bunun yanında; sebepleri oldukça karmaşık ve çoğunlukla şahsî olan bir düşünce tarzı daha vardır ki; bu düşünce, tasavvuf aleyhtarlığını her şeyin üzerinde görür. Bu düşünceyi tasavvuf aleyhtarlığı tabiri yeterince ifade edemez; belki bu düşünce tarzını tasavvuf düşmanlığı olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Bu düşüncedeki insanlar; tıpkı oryantalistler gibi tasavvufun kaynağı konusunda tam bir fikr-i sâbit içerisinde bulunmaktadır.¹ Onlara tasavvufun İslâmî kaynağından bahsedenleri dinlemek bile istemezler. Çünkü onlar Müslümanların başına gelen felaket ve sıkıntıların çoğundan tasavvufçuları sorumlu tutarlar.² Hatta onların içinden İslam

¹ Uludağ, “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, s. 8–9.

² Sarmış, *a.g.e.*, s. 204.

medeniyetinin yetiştirdiği büyük mutasavvıfları ya Yahudi ajanı veya onlara kapılan dalalet yolcuları halinde gösterenlere dahi rastlanabilmektedir.¹ Bu düşüncenin nasıl bir fayda amaçladığı da pek anlaşılamaz. Aydın bir müslümanın sûfilere kâfirlikle suçlaması herhalde onlara bir zarar getirmeyeceği gibi, kendisine de hiçbir fayda sağlamayacaktır.²

Tasavvufa karşı olanlar umumiyetle onun dünyadan kaçışı temsil ettiğini, bu yüzden İslam cemaatinin dikkat ve gayretini dünyadan ziyade dünyanın ötesine çektiğini söylerler.³ Tasavvufa açıkça cephe alan bazı Müslüman müellifler; onların bir takım görüşlerinin dine yabancı bulunduğunu söylemekle birlikte, bu yabancılığın menşeiini gösterebilmiş değillerdir.⁴ Bu menşe saplantısının ve bu saplantıyı ortaya çıkaran dogmaların kaynağının oryantalist bakıştan kaynaklandığını ve beslendiğini görmek artık zor değildir. Hem, dış tesirler karşısında dikkatli ve uyanık olan sadece bu müellifler değildir. Birçok sûfî de bu konuda en az onlar kadar uyanık ve dikkatli olmasını bilebilmişlerdir. Bu bakımdan dış tesirler konusunda uyanık olma özelliğini onlara inhisar ettirmek doğru görünmemektedir.⁵

Abdu'l-Bari en-Nedvî bazı büyük din âlimlerinin tasavvuftan nefret etmelerinin sebebini şöyle açıklar: “Tasavvuf’tan yalnız dünya adamları değil, bazı büyük din adamları da nefret etmektedir. Onlar tasavvufu dinden ayrı bir şey görüyor ve onu İslam şeriatına muhalif zannediyorlar. Sonra da tasavvufu bilmezlikten geliyor, ondan ürküp kaçıyorlar.”⁶ Bir başka müellif bu konuda şu farklı yorumu yapar: “Din ilimlerinde yüksek seviyeye çıkmış bazı zatlar da tasavvuf diye bir müessesenin varlığına akıl erdiremiyorlar. Çünkü onların tefekkürleri hayattan, yaşanan hayattan uzak spekülâtif bir tefekkürdür. Tasavvuf ise dinamik tefekkür ister. Yani yaşarken ve yaşayarak düşünmek...”⁷

Ancak dikkat edilirse tasavvuf aleyhtarlarının arasında büyük din bilginlerinin sayısının çok az olduğu görülür. Bu düşüncüyü daha çok, din bilgisi yetersiz olan ve düşünme yetenekleri daha kısıtlı olan insanların temsil ettiği anlaşılmaktadır.

¹ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 11.

² Güngör, *a.g.e.*, s. 208.

³ Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, s. 40.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 49.

⁵ Uludağ, “İbn Haldun’un Tasavvufî Görüşleri ve Şifau’s-Sail”, s. 22.

⁶ Abdulbarî en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 51.

⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufa Giriş: Varlık ve İnsan*, sb, İstanbul, 1978, s. X, (10).

Ricalü'l-Gayb inancının İslam düşüncesinde yerinin olmadığını savunan ve bunu şu şekilde ispat etmeye çalışan düşünceyi, bu duruma örnek olarak gösterebiliriz; “Kâinat tümüyle Allah’ın kudret ve iradesi ile yönetilir ve Allah’ın hiç kimseye, bu kullara da asla ihtiyacı yoktur.”¹

İslam akidesine göre Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla, O, kesinlikle ama kesinlikle ve hiçbir şekilde; insanların canını almak için Azrail’e, peygamberleriyle iletişim kurmak için Cebrail’e, kullarını sorguya çekmek için Kiramen Kâtibin meleklerine, müminlere vahyinin ulaştırılması için peygamberlere, salihleri ödüllendirmek için cennete muhtaç değildir. Fakat bu durum, İslam inancına göre yukarıda zikredilen unsurların var olmadığına kesinlikle delil olmaz. Binaen aleyh Allah’ın Rical’ül-Gayb’a ihtiyacının olmaması bu zatların var olmaması anlamına gelmez ve İslam inancı da kesinlikle böyle bir şeyi öngörmez.

Müslüman âlimler arasında tasavvufa karşı düşmanlıklarını ilk önce gösterenler sanıldığı gibi Sünnî ulema değildir. Bu tavrı ilk önce Hariciler gösterdi. Daha sonra İmamiler bu durumu devam ettirenler oldular.² Her şeye rağmen tasavvuf, aleyhtarlarının kesinlikle saldıramadığı kalelere de sahip olmuştur. Abdulkadir Geylanî bu durumun en güzel örneğidir. İslam âleminde hiç kimse Abdulkadir Geylanî’ye hücum edip gidişatını tenkit etmemiştir. Ancak Gulat-ı Şia, Hariciler ve Tasavvufu temelden inkâr edenler bu hükmün haricinde kalmışlardır.³

Günümüzde ise tasavvuf aleyhtarlığı denilince ilk akla gelen Selefi düşüncedir. Ancak Selefilğin tasavvuf aleyhtarlığı tahlile muhtaç çetrefilli bir konudur. Zira her ne kadar Selefilğin tasavvuf aleyhtarı bir düşünce olduğu söylene de bu düşüncenin, özellikle Yeni Selefilik’in kendine has bir tasavvuf anlayışı olduğu görülmektedir.⁴ Kendilerini Selefi olarak nitelendiren bugünün bazı entelektüellerinin tasavvuf aleyhtarlığını anlamak ise daha da zordur. Zira Selefiyecilik adına Selef’e bağlı olan büyük insanları reddetmek, akıl dışı olduğu kadar vicdan dışıdır.⁵

¹ ŞAİA, “Ricalü'l Gayb”, c VII, (İstanbul, 2000), s. 39.

² Massignon, “Tasavvuf”, s. 27–28.

³ Ali Arslan, “Abdulkadir Geylanî Hazretleri”, *Müzekkin-Nüfus*, Eşrefoğlu Rumî, Terc: Ali Arslan, Arslan Yay. , İstanbul , 1976, içerisinde, ss 7-23:15.

⁴ Küçük, *a.g.e.*, s. 22–26.

⁵ Uludağ, “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, s. 17.

Modernistlerin tasavvuf aleyhtarlığı ise daha anlaşılardır. Çünkü modernistler dini, materyalist kriterlerle değerlendirirler.¹ Dolayısıyla tasfiyeci reformcuların fikhî konularda bile taklidî yani otoriteyi kabul etmediklerini düşünürsek; mutasavvıfların Batını otoritesine hiç itibar etmeyecekleri ve onu zararlı bulacakları şimdiden bellidir.² Zaten tasavvufa yapılan hücumların dinî reform çalışmaları dönemlerinde bilhassa artması, tasavvufun ferdilik ve batınlık (sübjektif ve esoterik) adını alan iki özelliğinden kaynaklanır.³ Modernistler esasında dinî düşünceye derinlik ve genişlik kazandıran bu iki düşüncenin, dinin esasında uzaklaşmaya neden olduğuna inanırlar.

Günümüzde tasavvuf aleyhtarlığını en net bir şekilde yansıtan düşünce; miadını dolduran Vahhabi düşüncedir. İslam birliğini temsil eden Osmanlı Devleti'ne karşı İngiliz siyasetini destekleyen Vahhabiler; Müslüman kamuoyunda bu davranışlarından dolayı hayırla yâd edilmeseler de özellikle tasavvuf aleyhtarlığının günümüze ulaşmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Bilgisizlik ve kültürsüzlük, taassup, silahlı mücadeleye önem vermek, aşırılık gibi özelliklerinden olsa gerek;⁴ Vahhabiler, tasavvufi ve kelâmî tefekkür ve inanışa şiddetle karşı çıkmışlar ve bu gibi ilimlerin tahsilini haram saymışlardır.⁵ Hatta onların Kelâm ilmine muhalefetleri tasavvuftan daha şiddetli olmuştur.⁶ Vahhabiler İslam dünyasında nadiren rastlanan kısır düşüncenin en dikkat çekici örneklerini vermişlerdir. Onlar, bir müslümanın “Peygamber Efendimiz” demesini bile bid’at saymışlardır.⁷

Muhtemel ki Vahhabi düşüncesi istikbalde, verdiği mücadelelerle hatırlanacaktır: İngiliz ajanların yanında Osmanlı askerleri ve masum Arap halkına karşı verdiği siyasi mücadele... Müslüman kamuoyunun saf inançlarına karşı verdiği fikhî mücadele... Tasavvufun bu mücadelelerde karşı taraf olması, herhalde onun için bir kayıp olarak telakki edilemez.

¹ Cemile, *a.g.e.*, s. 165.

² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 11.

³ Güngör, *a.g.e.*, s. 10.

⁴ Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul, 1992, s. 431-432.

⁵ Uludağ, *a.g.e.*, s. 430.

⁶ Uludağ, “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, s. 9.

⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Terc: Hasan Karakaya, Hisar Yay, İstanbul, 1983, s. 262.

B.IV. c. Bazı Müslüman Âlimlerin Tasavvuf ve Kaynağı Konusundaki Görüşleri

1) İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ¹

İbn Teymiyye tasavvuf düşmanı olarak bilinmesine rağmen iyi bir sûfi, daha doğrusu kendine has bir tasavvuf anlayışı olan bir sûfidir.² Yine o ilk sûfilere birçoğunu tasvip ve takdir etmektedir.³ Nitekim o, Süfyan-ı Sevri'den (ö. 161 / 777) bir İslam büyüğü olarak bahseder.⁴ Amansız bir Abdulkadir Geylanî hayranı olan İbn Teymiyye, Geylanî'nin *Fütuhu'l-Gayb* adlı eserine *Şerhu Kelimat min Futuhi'l-Gayb* ismiyle bir şerh yazmıştır.⁵ İbn Teymiyye büyük sûfilere karşı hayranlığını şu sözleriyle dillendirir: “Bu zatlar öyle kimselerdir ki; Allah'ın kerim olan zatının nurunu görmenin tadını isterler.”⁶

İbn Teymiyye tasavvuf ilmi konusunda; sadece sûfilere has olan sözler söyler. Makam ve hâl kavramlarını izah etmeden önce şöyle bir giriş yapar: “Bundan sonra şu gelecekteki arz edeceğim açıklamalar, kalpler hakkındaki amellerle ilgili bir takım kısa ve özlü sözlerden ibarettir. Bu kalp amellerine makamlar ve haller de denir.”⁷ Yine o, sûfilere has bir tarzda evliyanın avam ve havas kısmından⁸, Allah sevgisinden⁹, sevginin hakikatinden bahseder.¹⁰

İbn Teymiyye tasavvufi düşüncenin tamamen ortadan kaldırılması gerektiğine inananlara sert çıkar: “Allah hem kalb, hem beden temizliğini emretmiştir. Her ikisi de Allah'ın emredip vacip kıldığı dinin bir parçasıdır.”¹¹ Yine o, bu konuda şöyle söyler:

¹ İbn Teymiyye'nin tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, Terc: Muzaffer Yıldız, Pınar Yay. , İstanbul , 1986; Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 25-26.

² Küçük, *a.g.e.* , s. 25.

³ Süleyman Uludağ, “Giriş: Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi”, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, Abdülkerim Kuşeyrî, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul , 1991, içerisinde, ss 10-89:34.

⁴ İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, s. 14.

⁵ Uludağ, “İbn Teymiyye”, *İbn Teymiyye Külliyyatı 1.*, Terc: An. , Tevhid Yay. , İstanbul , 1986, içerisinde, ss 15-62:43.

⁶ İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, s. 122.

⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.* , s. 9-10.

⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.* , s. 11.

⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 71-89.

¹⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.* , s. 91-129.

¹¹ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı 1*, s. 80.

“Sözüm ona fakih ve abid birçok kimse görüyoruz ki; akılları, fikirleri beden temizliğinden ibaret.”¹

İbn Teymiyye taraftarı olduklarını iddia edip sûfilere hücum edenler, dikkat ederlerse sûfilerin hücum ettikleri sözlerinin aynılarını veya benzerlerini İbn Teymiyye’nin de söylediğini görecektir. Hatta onların hücumlarına dayanak noktası edindikleri menkıbe, keramet ve teberrük gibi kavramların İbn Teymiyye’nin o zamanki öğrencileri ve taraftarları tarafından kullanıldığına şahit olacaklardır: Talebesi el-Bezzar menkıbelerini anlatmak için, yazdığı eserde İbn Teymiyye’nin kerametlerine bir bölüm ayırmıştır.² Daha da ilginç olanı; İbn Teymiyye ölünce cenazeyi yıkamada kullanılan suyun artan kısmını içen cemaat, gaslda kullanılan sidr ağarını da aralarında bölüşmüşlerdi.³

Osmanlı’nın kuruluş yıllarında Şam bölgesinde yaşayan İbn Teymiyye’nin her nedense etkisi Osmanlı ülkesinde pek fazla görülmemiştir.⁴ İhtimal ki bunda İbn Teymiyye’nin bazı Sünnî kurumlara karşı aldığı tavır etkili olmuştur. Zira İbn Teymiyye Sünnî kelamını hem esastan hem usul yönünden reddetmiş, bunu yaparken; özellikle İbn Rüşd’den (ö. 595 / 1198) faydalanmıştı.⁵ İbn Teymiyye Allah’ın zatının arşın üzerinde bulunduğu inandığından; bu inancı kesinlikle kabul etmeyen sûfileri ve Sünnî âlimleri hulûl itikadına zahip olmakla suçlamıştır.⁶ Hâlbuki hem bütün ehl-i sünnet âlimleri ⁷ hem de tüm sûfiler ⁸ hulûl’ün İslam itikadına aykırı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.* , s. 81.

² Uludağ, “İbn Teymiyye”, s. 33.

³ Uludağ, *a.g.m.* , s. 31.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 138.

⁵ Uludağ, “İbn Teymiyye”, s. 39.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Hulûl”, *DİA*, c XVIII, (İstanbul, 1998), ss 341–344:342.

⁷ Yavuz, *a.g.m.* , s. 343.

⁸ Ebu Nasr es-Serrac, *el-Lüma’*, Tah: Abdulhalim Mahmud, Tahâ Abdalbaki Sürûr, Mısır, 1960, s. 541–542; Ebu Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, Haz: Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yay. , İstanbul , Trs, s. 100–101; el-Hucvîrî, *a.g.e.* , s. 388–389; İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Marifetname*, Sad: M. Fuad Başar, Kitsan Kit. , İstanbul , Trs, s. 542.

2) İbn Haldun (ö. 808/1405) ¹

Kendisi de bir dönem tasavvufa intisap eden İbn Haldun, tasavvufa gayr-i Sünnî kaynaklar tayin eden İslam âlimlerinin ilklerindendir. Amelî tasavvufla pek ilgilenmemesine rağmen sultanın görevlendirmesiyle Baybars tekkesi şeyhliğine atanan ve bu görevi bir dönem sürdüren İbn Haldun;² kutb ve onunla birlikte giden meratibin, tasavvufa İsmailiyye mezhebinden geçmiş olduğu şeklindeki genel kanaatin mimarıdır.³

İbn Haldun tasavvuftaki hırka giyme⁴, kutb ve abdala inanma ⁵ ve vahdet düşüncesi ⁶ gibi hususların kaynağının, Şia akidesi⁷ olduğunu savunur. Hatta daha da ileri giderek şöyle der: “Bütün bunlar Şia ve Rafizîlerin sözlerinden ve mezheplerine dair yazdıkları kitaplarından alınmıştır.”⁸

Başta sosyoloji olmak üzere birçok aklî ilimlerde zamanının zirvesi olan İbn Haldun; tasavvuf konusundaki yukarıdakilere benzer birçok görüşünden ötürü tenkidi hak etmektedir.⁹ Nitekim bir öğrencisi onun hakkında “Şer’i ilimlerde sıfırdır, aklî ilimlerde bilgisi vardır.”¹⁰ demektedir. Gerçi İbn Haldun gibi büyük bir âlime ‘Şer’i konularda bilgisizdir’ demek pek yakışık almasa da; onun tasavvuf hakkında ortaya attığı yukarıdaki çok sert ifadeler bu tezi doğrular niteliktedir. Şu çok açıktır ki; kendisi de bir dönem Fatımîlere intisap etmiş bulunan İbn Haldun’un¹¹ tasavvuftaki birçok hususu Şii inanca bağlaması, onun büyük bir âlim oluşu sıfatına asla yakışmamaktadır.

¹ İbn Haldun’un tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul , 1998; İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , 2 C, İstanbul , 1982, c I, s. 392–395, 769–780, c II, s. 1113–1132; Süleyman Uludağ, “İbn Haldun ve Mukaddime”, *Mukaddime*, İbn Haldun, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , 2 C, İstanbul , 1982, c I, içerisinde, ss 15–195:77–83.

² Uludağ, *a.g.m.* , s. 56.

³ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 102.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, c I, s. 769, c I, s. 1126.

⁵ İbn Haldun, *a.g.e.* , c I, s. 769, c II, s. 1126.

⁶ İbn Haldun, *a.y.*

⁷ İbn Haldun, *a.y.*

⁸ İbn Haldun, *a.g.e.* , c II, s. 1127.

⁹ İbn Haldun’un tenkidi için bkz: Uludağ, “İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 62–66.

¹⁰ Uludağ, *a.g.m.* , s. 63.

¹¹ Uludağ, *a.g.m.* , s. 65.

Gerçi İbn Haldun'un sevmediği topluluklarla ilgili olumsuz gördüğü hususları aşırı derecede genelleyerek ve abartarak aktardığı bilinen bir durumdur. Onun bütün bir Arap milleti için söylediği şu ifadeleri bu durumu açıkça göstermektedir: “Araplar vahşi bir millettir. Arapların tabiatı yağma ve talandır. Arapların ele geçirdikleri memleketler, hızla harap olmaya yüz tutar.”¹ “Mülk siyasetinden en uzak olan millet Araplardır.”²

3) İmam Şevkânî (ö. 1250/1835) ³

Selefi tasavvuf anlayışının, Sünnî tasavvuf anlayışına karşı getirdiği eleştirilerin dozunun tespiti ve günümüzde selefi düşüncenin temsilcisi olduklarını savunan kişilerin, tasavvufun bütün kurumlarına karşı yönelttikleri saldırıların dayanaklarının ortaya konulması açısından; İmam Şevkânî'nin velâyet konusundaki görüşleri son derece önemlidir.

Şevkânî velâyet ve keramet konusunda aynen şöyle söyler: “Hiç kimse evliyaullahta meydana gelen gerçeğe uygun doğru keşifleri inkâr etmemelidir. Zira bu Resulûllah (s.a.v.)'ın açmış olduğu bir kapıdır.”⁴ Yine Şevkânî, keramet hak olduğu konusuna kendisi de selefi bir düşünür olan İbn Cevzi'nin *Sıfatü's-Safve* adlı eserini delil olarak gösterir.⁵

Durum böyle olunca, kendilerine İbn Teymiyye, İbn Cevzi, Ebu'l âlâ Mevdudî, İmam Şevkânî gibi selefi düşünce mensuplarını kalkan edinen şahısların tasavvufun bütün kurum ve kuramlarını reddeden, hatta onun varlığını bile sorgulamaya kalkan düşünceleri büsbütün dayanaksız kalmaktadır. Dolayısıyla tasavvufu tamamen inkâr etmek isteyenlerin, kendilerine daha başka hareket noktaları bulmaları gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, c I, s. 470.

² İbn Haldun, *a.g.e.*, c I, s. 473.

³ İmam Şevkânî'nin tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: İmam Şevkânî, *Allah Dostları*, Haz: Abdü'l-Vahid Metin, Tevhid Yay. , byb, Trs.

⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, s. 22.

⁵ Şevkânî, *a.g.e.*, s. 31.

4) Hasan el-Benna(ö. 1949) ¹

Kendisi de bir zaman tarîkata intisap ederek tasavvuf yoluna giren ² el-Benna şeyhini hayırla yâd eder ve onun hakkında şunları söyler: “Biz onun hakkında hayırdan başka bir şey biliyor değiliz.”³ “Allah bize yaptığı bu hizmetleri dolayısıyla onu en iyi bir şekilde mükâfatlandırın.”⁴

Hasan el-Benna daha sonra İhvan-ı Müslimin Cemiyeti’ne katılıp katılmama hususunda şeyhinden farklı düşünüp tasavvuf yolundan ayrılmış olsa da;⁵ tasavvuf ve mutasavvıfların faziletlerini söylemekten hiçbir zaman kaçınmamıştır. O, özellikle tasavvufun İslam’ın pek çok yerde ve uzak bölgelerdeki yayılması hususundaki katkılarına ⁶ ve mutasavvıfların nefisleri tedavi etmek ve onun hastalıklarına uygun ilaçlar vermek açısından başka eğitimcilerin varamadıkları bir noktaya vardıkları ⁷ gibi hususlara değinir.

Hasan el-Benna bir konuşmasında; yaptıkları davetin temel özelliklerinden birisinin tasavvufî bir hakikat olduğunu belirtmiştir.⁸ el-Benna tasavvuf için yaptığı övgülerinin yanında; ona zamanla felsefe⁹ ve politikanın ¹⁰ karıştığı eleştirisini de yapmaktadır.

5) Ebu’l-Âlâ Mevdudî (ö. 1979) ¹¹

Büyük İslam âlimi Mevdudî tasavvuf karşıtı olarak tanınanlardandır. Hatta ülkemizdeki tasavvuf aleyhtarı birçok kimse konuyla ilgili görüşlerini Mevdudî’ye

¹ Hasan el-Benna’nın tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Hasan el-Benna, *Hatıralarım*, Terc: M. Beşir Eryarsoy, Düşünce Yay. , İstanbul , 1981, s. 24–39.

² el-Benna, *a.g.e.* , s. 32.

³ el-Benna, *a.g.e.* , s. 33.

⁴ el-Benna, *a.g.e.* , s. 34.

⁵ el-Benna, *a.y.*

⁶ el-Benna, *a.g.e.* , s. 38.

⁷ el-Benna, *a.g.e.* , s. 34.

⁸ Havva, *a.g.e.* , s. 21.

⁹ el-Benna, *a.g.e.* , s. 37.

¹⁰ el-Benna, *a.g.e.* , s. 38.

¹¹ Ebu’l-Âlâ Mevdudî’nin tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Ebu’l-Âlâ Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri 3*, Terc: Yusuf Karaca, Risale Yay. , İstanbul , 1990, s. 285–287.

dayandırmaya çalışırlar. Hâlbuki Mevdudî her sözünü tasavvuf aleyhtarlığına dayandıran kişilerin üslubunu asla benimsemez ve çok az yerde doğrudan tasavvufla ilgili eleştirilere yer verir. Bu eleştirilerinde ise asla saygı sınırını aşmaz. Onun şu ifadeleri bu durumu sarahaten ortaya koymaktadır:

“Sema etmeyi Allah’a yakınlaşmanın yolu olarak kabul edenlerin içtihadına ben inanamam. Mesela şeyhi gıyabında göz önünde canlandırmayı benimseyenlerin içtihatlarında isabetli olduklarını da kabul edemem. Bunları ben yanlış kabul ediyorum. Bunlara katılmamayı ve bu gibi kimselerden uzak durmayı tavsiye etmeyi gerekli görüyorum. Ama bununla birlikte, bu yolların kendilerine bağlı olduğu o büyük tasavvuf erbabı hakkında küstahlık etmeyi doğru bulmuyorum.”¹

6) Sâid Havva (ö. 1989) ²

Sâid Havva da selefî bir tasavvuf anlayışı için mücadele edenlerdendir. Ancak o diğer selefî tasavvuf savunucularından farklı olarak tarikat sisteminin gerekliliğini kabul etmektedir. Bu amacını şöyle açıklar: “Selefî bir tasavvuf şeklinin gelişmesi için çalışıyorum. İlim ve zikir meclisleri, şeyh ve halkaları olan selefî bir tasavvuf. Bundan başka bir tasarım yoktur.”³ O, bu düşüncesinde iki tarafa da aynı mesafede olduğunu belirtir: “Sofu olsun, selefî olsun kimseden çekinmeden ve alerji duymadan herkesten gelecek haklı söze bağrımız açıktır.”⁴

Havva, bazı selefî tasavvuf savunucularının yaptığı gibi; tartışmayı tasavvuf kavramının bizzat kendisine kadar taşınmasına karşı çıkar: “Halk arasında öyleleri vardır ki, tasavvuf ve sofiye isimlerini duymaya bile razı değildir. Böylelerine yavaş olun diyorum. Aramızda tarih hakem olsun. Asırlardan beri kimse tasavvuf ismini inkâr etmiş değildir. Çünkü nahiv, bedi, meanî, fıkıh ve diğer ilim dallarında olduğu gibi bu bir ıstılahtır. Âlimlerin de ifade ettiği gibi ıstılahlarda sürtüşme olmaz.”⁵

¹ Mevdudî, *a.g.e.* , s. 287.

² Said Havva’nın tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Said Havva, *Ruh Terbiyemiz: İslam Tasavvufu*.

³ Havva, *a.g.e.* , s. 20.

⁴ Havva, *a.g.e.* , s. 18.

⁵ Havva, *a.g.e.* , s. 14.

Sâid Havva'nın tasavvuf ve sûfîlerin niteliklerini belirtmek üzere sarf ettiği sözlerden bazıları şunlardır:

“İslamî hareketin aynı anda tasavvufla ruhi eğitim hakkında açık bir nazariyeye ihtiyacı vardır.”¹ “Her şeyi bir tarafa bıraksak bile Şeyh Şamil'in Türkistan'da hareketini, İmam Rabbani'nin Hindistan'da hareketini, Senusiler'in Libya'da ve Dervişlerin Sudan'da hareketlerini unutmamız mümkün değildir.”² “Muhtelif asırlar boyunca İslam ümmetinin yüzde doksanının tasavvufla ilişkisi olmuştur.”³ “Tasavvuf ve erbabı başkalarının ulaşamadığı yerlere ve muhitlere ulaşmaktadır.”⁴

“Çok denedim çok gördüm, ama İslam esaslarına uygun temiz bir tasavvufi terbiye almış kişiler dışında; nefiste kemal, sülukta ihsan ve akıllıca muamele gücüne sahip nadir kimseler görebildim.”⁵

Sâid Havva zaman zaman tasavvufa ve bu ilimle uğraşanlara yönelik eleştirilerde de bulunmuştur. Bunlardan bazılarını şöylece zikredebiliriz: “Tasavvuf konusunda kitap yazanların çoğu, bu ilmi belirli bir zümreye hasretmişlerdir.”⁶ “Bu ilimle uğraşanların çoğunun İslamî tasavvurları kısır ve anlayışları dardır.”⁷ “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi ile fıkıh mezhepleri ışığında yazıların tasavvuf kitapları azdır.”⁸ “Cahil sofularla cahilce tasavvufun cihat davasının unutulmasında rolleri olduğu devirler artık gelip geçmiştir.”⁹

Havva'nın bir yandan tasavvufa övgüler yağdırırken; öbür yandan bu ilimle uğraşan bazılarını eleştirmesi bir tenakuz olarak görülmemelidir. Zira onun övdüğü tasavvuf, İslamî yaşantının bir ürünü olana tasavvufken; onun yerdiği, tasavvuf adına yapılan ve İslamî yaşam tarzıyla bağdaştırılamayacak olan menfi hareketlerdir. Yine onun övdüğü, peygamberlerinin izinden giden büyük sûfîler iken; onun yerdiği, tasavvuf kisvesine bürünüp İslam dininin kesinlikle hoş görmeyeceği işler yapanlardır.

¹ Havva, *a.g.e.* , s. 7.

² Havva, *a.g.e.* , s. 10.

³ Havva, *a.g.e.* , s. 12.

⁴ Havva, *a.g.e.* , s. 12-13.

⁵ Havva, *a.g.e.* , s. 27.

⁶ Havva, *a.g.e.* , s. 7.

⁷ Havva, *a.g.e.* , s. 9.

⁸ Havva, *a.g.e.* , s. 7.

⁹ Havva, *a.g.e.* , s. 10.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki; Havva, kendisine tasavvuf taraftarlarıyla karşıtları arasında bir yer tayin edip, iki tarafın aşırılarıyla da mücadele etmeyi kendine vazife telakki etmektedir.¹

7) Ebu'l-Hasen en-Nedvî (ö. 1999)²

en-Nedvî tasavvuf konusundaki fikir ve düşüncelerini belirtmek üzere müstakil kitap yazan İslam âlimlerinden biridir. O, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil* ismiyle Türkçeye tercüme edilen kitabında İslam âleminin sûfilere duyduğu ihtiyacı şöyle dile getirir: “Müslümanların Kur'an ve Kur'an ayetlerini öğretmenin yanında hikmet ve nefis tezkiyesini de at başı yürüten kuvvetli şahsiyet ve davetçilere ihtiyacı vardır.”³ Ebu'l-Hasen en-Nedvî aynı eserinde sûfiler hakkında şu peş peşe sıralayacağımız övgülerde bulunur: “Eğer onlar olmasaydı; cemiyetin ahlak bağları kopar, hayatın ruhla olan münasebeti kesilir; kalplerin Allah'a olan bağlılığı zayıflardı. Onlar olmasaydı kalplerden ihlâs kaybolur, manevi ceza korkusu vicdanlardan çekilirdi. Onlar olmasaydı Batını hastalıklar ortalığı kasıp kavururdu.”⁴

“Bu zevatın, İslam ordularının savaşmadığı veya fethedemediği uzak ülke ve şehirlerde bile İslam'ın yayılmasında büyük rolü olmuştur. Onların sayesinde İslam dini; Hindistan'da, Hint Okyanusu adalarında, Çin'de, Endonezya'da ve Siyah Afrika'da yayılmıştır.”⁵ “Meşayih ve mutasavvıflar; makam ve mansıba iltifat etmedikleri gibi; emir ve krallar tarafından hediye edilmek istenen arazi, gelir ve ihsanları da reddetmişlerdir.”⁶ Bu meşayih-i kiram; iyi ahlak ve dürüst gidişata, namuslu alışverişe, hak hukuka riayet ve borçların ödenmesine son derece önem verirlerdi.”⁷

Fakat en-Nedvî tasavvufçular ve tasavvuf karşıtları arasındaki anlaşmazlığın kaynağını tasavvufçulara bağlar. Ona göre bu anlaşmazlığın nedeni tasavvufçuların

¹ Havva, *a.g.e.* , s. 12.

² Ebu'l-Hasen en-Nedvî'nin tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir Ruhbanlık Değil*, Ebu'l-Hasen en-Nedvî, “Takdim”.

³ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 33.

⁴ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, “Takdim”, s. 15.

⁵ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 37.

⁶ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 109.

⁷ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 101.

“tasavvuf” isminde ısrarlı olmalarıdır. O, bu durumu şöyle izah eder: “Eğer mutasavvıflar; insan karakterinin ve onları kuşatan coğrafi şartların, daha doğrusu zemin ve zamanın değişmesiyle usul ve metodların da tavırdan tavıra gireceğini hesaba katarak bu ana gayeye ulaşmak için tezkiye, ihsan ve fıkıh-ı batın tabir olunan ameli özel bir metoda karşı ayak diremeği bırakırlar da; vasıta da değil de münhasıran gayede ısrar ederlerse, bu iki kaziyede çatışma olmayacak, bu iki meselede taraflar cüdale tutuşmayacaktır.”¹

Yine o, bu durumun çözümü olarak; tasavvuftan farklı bir ismin kullanılmasını önerir. Ona göre bu isim ihsan, tezkiye veya fıkıh-ı batın kavramlarından birisi olmalıdır.² Tabiidir ki en-Nedvî’nin bu önerisi kabul görmemiştir ve tasavvuf kavramı kullanılmaya devam etmektedir.

8) Abdulbarî en-Nedvî³

Abdulbarî en-Nedvî *Tasavvuf ve Hayat* isimli eserinde özellikle Sünnî tasavvufun niteliklerini ve kendisine göre nasıl olması gerektiğini belirtir, tasavvufa mal edilen yanlışlıkları açıklar. Yanlış yaptıklarına inandığı tasavvufçuları da, aşırı giden tasavvuf düşmanlarını da eleştirmekten çekinmez.

Abdulbarî en-Nedvî’ye göre kâmil bir şeyhte şu üç özellik bulunmalıdır: Yeterli derecede ilim sahibi olmalı; akidesinde, amelinde, ahlâkında tamamen şeriat ölçülerini muhafaza etmeli; dünyaya ve dünya metâna karşı haris olmamalı.⁴ en-Nedvî tasavvuf sempaticanları ve düşmanları arasındaki mücadelenin, tasavvufa bazı olumsuz unsurların girmesine neden olduğunu düşünür: “Tasavvufun dostlarıyla düşmanları, sevenleriyle sevmeyenleri arasında kopan fitne ma’rekesi uzun zaman devam etmiş ve bu malum fitne sebebiyle cahil sofular, bilgisiz taraftarlar için İbâhyye ve ilhadın tasavvufa hulûl yolları açılmıştır.”⁵

¹ Ebu’l-Hasen en-Nedvî, “Takdim”, s. 12.

² Ebu’l-Hasen en-Nedvî, *a.y.*

³ Abdulbarî en-Nedvî’nin tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Abdulbarî en-Nedvî, *a.g.e.*

⁴ Abdulbarî en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 214.

⁵ Abdulbarî en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 157.

Abdulbarî en-Nedvî halk arasında tasavvuf ve sûfilere dair kani olunan yanlış düşüncelere de karşı çıkar. Anlattığı şu olay gerçekten dikkat çekici niteliktedir: “Bir gün bana; Haydarabad’da namaz ve orucuna müdavim, bunlar üzerine titreyen bir memur şöyle demişti:

— ‘Allah’ın veli kullarından niçin kimse kalmamıştır? Falan yerden merkeze nakledilmem için Dekkan’ı dolaştım, Hind’i aradım; şeyhler arasında arzumu gerçekleştirecek bir kimse bulamadım.’¹

Şunu hemen söylemelidir ki Abdulbarî en-Nedvî, bu ve benzeri yanlış düşünceler nedeniyle kesinlikle tasavvufu ve sûfilere suçlamaz. O, sadece bu misli yanlış düşüncelere sahip olanları eleştirmekle yetinir.

9) Macid Fahri ²

Oryantalist bir çevrede yetişen Müslüman düşünürlerden olan Macid Fahri; tasavvuf ve onun kaynağı konusunda adeta bir oryantalist gibi düşünür. Massignon, Nicholson ve Arberry gibi ılımlı oryantalistlerin yaptığı üzere o da; tasavvufun ilk halini ve ilk sûfilere daha ziyade İslamî yaşantıya yakıştırır. Bu konuda şunları söyler: “Bizim tetkikimiz göstermiştir ki ilk sûfi hayat örneklerinde Kur’an ve hadiste bulunmayan esas hemen hemen yok gibidir.”³ “İlk mutasavvıflar umumiyetle sıkı sıkıya sünnete bağlı kaldılar.”⁴

Ne var ki neticede o da, tasavvufu gayr-i İslamî olarak nitelendirecek bir yön bulmadan duramaz: “Tasavvufun gayr-i İslamî bir unsur olarak görülmesine imkân veren şey, ilk sûfilerin eserlerinde ve uygulamalarında şeriatın ibadet yönünün ötesine geçme ve onu tamamen aşan bir Hakikat’e ulaşma eğilimidir.”⁵ Macid Fahri’nin ancak bir oryantalistin ifadelerinde bulabileceğimiz yukarıdaki birbirine zıt sözlerini, şu iddialı

¹ Abdulbarî en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 123.

² Macit Fahri’nin tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Terc: Şahin Filiz, İnsan Yay. , İstanbul , 2000, s. 101–113, 149–159; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Terc: Kasım Turhan, İklim Yay. , İstanbul , 1992.

³ Fahri, *a.g.e.* , s. 218.

⁴ Fahri, *a.g.e.* , s. 219.

⁵ Fahri, *a.g.e.* , s. 218.

teziyle birlikte değerlendirek; onun konuya bakışını daha net bir şekilde anlarız:
“Tasavvuf, İslam dininin birçok talimleriyle bağdaşmaz.”¹

B.V. TASAVVUFA YABANCI KAYNAKLAR ARAYAN TÜRK ARAŞTIRMACILAR VE BUNLARIN GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ

1) Fuad Köprülü (ö. 1966) ²

Ord. Fuad Köprülü, özellikle *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eseriyle Avrupa ilim çevrelerinde büyük bir ün kazanmıştır.³ Bu durumda şüphesiz onun tasavvufun kaynağı konusunda oryantalist tezlerle dar da olsa belli bir çerçevede uzlaşmış olması ciddi bir amildir. Ayrıca kendisi çoğunluğunu oryantalist mihraklardan aldığı dört fahri doktora ve sekiz muhabir veya şeref üyeliği payelerine sahiptir.⁴ Kendisinin İslam Ansiklopedisi’nin tercümesinde yüklendiği öncülük görevi ve dışişleri bakanlığı döneminde Türkiye’de düzenlenen oryantalist konferanslarda yaptığı organizatörlük hizmeti herkesçe bilinmektedir.

Ancak Fuad Köprülü bütün konularda oryantalist tezlere katılmaz. Oryantalistlerin, Kur’an ve Hadis konusunda yaptıkları eleştirilere şiddetle cevap verip; tasavvuf konusunda yaptıkları eleştirilere hak veren bazı Müslüman âlimler⁵ gibi; o da Türk tarihi hakkında oryantalist tezlere şiddetle cevap verirken onların tasavvufun menşei konusundaki görüşlerine katılmış görünmektedir. Fuad Köprülü çok doğru bir tespitle oryantalistleri Türk tarihi konusunda yanlış neticelere götüren en büyük amilin, onların Türkler hakkında besledikleri yanlış fikirler olduğunu söyler.⁶

Yine oryantalistlerin tasavvufun yabancı kaynakları meselesini ispat edilmesi gereken bir husus olarak değil de adeta bir dogma olarak kabul ettikleri üzerinde

¹ Fahri, *a.g.e.* , s. 213.

² Fuad Köprülü’nün tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Fuad Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri, *AÜİF Dergisi*, S 18, Ankara , 1972, ss 141–52; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*; Mehmed Fuad Köprülü, *Köprülü’den Seçmeler*; Orhan Fuad Köprülü, *Fuad Köprülü*, KTB Yay. , Ankara , 1987; M. Fuad Köprülü, “Bektaş-Hacı Bektaş Veli”.

³ Orhan Fuad Köprülü, *Fuad Köprülü*, s. 15.

⁴ Orhan Fuad Köprülü, *a.g.e.* , s. 9.

⁵ Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, s. 486.

⁶ Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ötüken Yay. , İstanbul , 1981, s. 23.

hassasiyetle durularak belirtilmişti. Fuad Köprülü onların aynı tavırlarının Osmanlı kurumlarının menşei konusunda da geçerli olduğunu şu çok isabetli tespitiyle açıkça ortaya koymaktadır: “Bugüne kadar Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseseleri üzerindeki derin tesirinden bahsedenler, itiraf etmeli ki bunu ‘ispatı lazım bir dava’ şeklinde değil, ‘ispat edilmiş bir mesele’ hatta bir mütearife şeklinde ortaya sürmüşlerdir.”¹

Fuad Köprülü İslam ve tasavvuf konusundaki oryantalist tezleri, Türk tarihindeki oryantalist tezlere karşı takındığı savunucu üsluba benzer bir tavırla değil; bilakis kabullenici bir üslupla değerlendirir. Bu bağlamda ‘İslamiyet’in hicri ikinci asırdan itibaren eski haline göre mühim farklar gösterdiğini’² ve ‘Tasavvuf mesleğinin İslamiyet’in ilk asırlarında hiç yok iken sonraları İran, Hint, Yunan fikirlerinin ve kısmen de İseviliğin tesiriyle teşekkül ettiğini’³ söyleyerek İslam ve tasavvuf konusunda oryantalist tezlere katıldığını ortaya koyar.

Fuad Köprülü, aşağıda ele alacağımız Ahmet Yaşar Ocak ve Abdalbaki Gölpınarlı gibi Türk sûfiliğinin heteredoks bir kökten geldiğini ispatlamaya çalışma konusunda büyük gayret göstermiştir. Bu bağlamda “Geniş görüşlü Müslüman sûfiler Ehl-i Sünnet’in pek katı kaidelerinden kendilerini kurtarmışlardı.”⁴ gibi ifadelerle, hem sûfileri heteredoks olarak tanıtmaya girişir ve hem de kendi metoduyla onları temize çıkarmaya çalışır.

Köprülü, Elmalı’daki Abdal Musa tekkesinde oturan Dervişlerin Ehl-i Sünnet’ten olduklarını söyleyen Evliya Çelebi’ye sert bir şekilde karşı çıkar ve onun âdetinin böyle olduğunu söyler.⁵ Yine, Ahmet Yaşar Ocak’ın birçok keramet motifine *Kitab-ı Mukaddes*’i kaynak göstermesine benzer bir tavırla; hayvanlara binme kerametlerine ismini vermediği bir kaynaktan geçen bilgiyi menşei olarak gösterir. Buna göre bir Şaman’ın ata binerek göğe yükseldiği kaydedilmektedir. Bu durum hayvanlara binme kerametleriyle ilişkilidir. Buradan da sûfiliğin Şamanizm’den etkilendiği ortaya çıkmaktadır.⁶ Ne var ki Köprülü de Ocak da, İslam Tarihi’ni ve Hz. Muhammed’in mucizelerini göz ardı ettiğini açıkça göstermektedir. Zira Hz. Muhammed’in

¹ Köprülü, *a.g.e.*, s. 19.

² Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 10.

³ Köprülü, *a.g.e.*, s. 11.

⁴ Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, s. 147–148.

⁵ Köprülü, *Köprülü’den Seçmeler*, s. 117.

⁶ Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, s. 151.

mucizelerinin içinde bir ‘Burak Hadisesi’ vardır ki; Hz. Muhammed bu ata benzetilen yaratıkla Mekke’den Kudüs’e götürülmüştür.¹ Burak hadisesini aradan çıkarıp; hayvanlara binme kerametlerini Şamanizm’e dayandırma Fuad Köprülü gibi büyük bir Türk araştırmacıya değil ancak bir oryantalistte yakışır. Ne var ki Köprülü’nün söz konusu ifadesinin geçtiği *İslam Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığı’nın Tesiri* isimli on iki sayfalık makalesinde tam kırk adet yabancı dipnot bilgisi (oryantalist veri, M.S.S.) bulunması;² onun bu konuda oryantalist tavırdan etkilendiğini gösterir.

Fuad Köprülü Yunus Emre’yi gayr-i Sünnî olarak tanıtan görüşlere karşı çıkar ve onu şöyle savunur: “İslam tasavvufunun pek ince birtakım tevilleri ve başka birçok hususiyetleri bilinmeyecek olursa ancak o vakit Yunus’un akideleri Ehl-i Sünnet akaidine aykırı sayılabilir.”³ Yine o, Yunus Emre’nin Hurufî bir şair olarak tanıtılmasını asla kabul etmez: “Yunus’un Hurufiliğin kurucusundan önce yaşamasına rağmen onu Hurufî bir şair olarak tanıtmak esassız ve vehimden ibaret olan bir iddiadır.”⁴ Köprülü’nün tasavvuf tarihi konusunda araştırma yapan birçok bilim adamımızın göremediği bazı incelikleri görmek ve bunları gün yüzüne çıkarmak gibi çok önemli bir özelliği vardır. Mesela o, Yunus’un ilahilerindeki vahdet-i vücuddan kaynaklanan motiflerin hiçbir zaman hulûl ve ittihad olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koymuştur.⁵ Gerçekten de vahdet-i vücud düşüncesi ile hulûl ve ittihad inançları arasındaki farkı görmek çok ince bir tahlîl gerektirmektedir.⁶

Fakat yine Fuad Köprülü’nün, Yunus’un panteizm mesleğine (hem de) şiddetle mensup bulunduğunu söylemesi,⁷ yukarıdaki tavrıyla hiç uyuşmaz. Zira çok ince bir tahlîl yapılıncaya görüleceği üzere; panteizm ile vahdet-i vücud arasındaki fark, inanç ile inançsızlık arasındaki farkın aynıdır.⁸

¹ Burak hadisesi için örnek olarak bkz: Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihi*, Sad: Ali Fikri Yavuz, Otağ Yay. , Ankara , Trs, s. 505; Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri*, Haz: M. Seyyid Ahsen, Otağ Yay. , İstanbul , 1971, s. 173.

² Şu makaledeki dipnotlara dikkatle bkz: Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”

³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 280, db.

⁴ Köprülü, *a.g.e.* , s. 284.

⁵ Köprülü, *a.g.e.* , s. 271.

⁶ Büyük Müslüman düşünür Ferit Kam’ın vahdet-i vücud ve hulul-ittihat düşünceleri arasındaki farkı ortaya koymak üzere yaptığı açıklamalar için bkz: Kam, *Vahdet-i Vücud*, s. 82–83.

⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 267.

⁸ Kam, *a.g.e.* , s. 53–54.

Fuad Köprülü'nün bir sûfiden bahsederken onu övmek adına, diğer bazı sûfileri eleştirmek gibi bir âdeti daha vardır. Yunus Emre'yi övmek adına şu ifadeleri kullanır: “Yunus, Muhyiddin Arabî ile Celaleddin Rumi'de tesadüf edilen ve ulemayı rûsumun büyük bir kısmı tarafından bile -isterse tevil yolu ile olsun- şer'i hükümlere aykırı görülmeyen esasların dışına çıkmadığı için onu Batıniyye'den yani akaid-i resmiyeye uygun olmayan mezhepler erbabından saymak tamamıyla yanlıştır.”¹ Fakat yine Köprülü'nün bu sefer Ahmed Yesevi'yi (ö. 562 / 1166) övmek adına Yunus Emre'yi eleştirmesi hiç anlaşılabilir bir tavır değildir. “Yunus Emre'nin yetmiş iki millete bir bakmayı öngören geniş telakkisini, Mevlana'nın panteist felsefesini hatırlatan şeyler *Divan-ı Hikmet*'te hiçbir surette yer bulamamıştır.”²

Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde, her şeye rağmen ve genel olarak Türk sûfiliğinin Sünnîlik yönünü ön plana çıkardığı; fakat zamanla bu görüşünden vazgeçtiği bilinmektedir. Yeni görüşlerini ise özellikle *İslam Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri* isimli eserinde açıklamıştır. Dolayısıyla daha önce Sünnîliğini öne çıkardığı Ahmed Yesevi'nin, heteredoks bir şahsiyet olduğunu iddia etmiştir. Lakin onun bu duruma delil olarak gösterdiği hususlar, Köprülü'nün bilimsel araştırmalar sonucu değil de değişen konjonktür icabı görüşlerinden vazgeçtiğini sezdirmektedir. Nitekim onun, Ahmed Yesevi'nin meclislerinde örtüsüz kadınlar bulunduğuna dair ortaya atılan iddiaları desteklemek üzere getirdiği delil çok şaşırtıcıdır. Buna göre, bir Nakşibendî dervişinin menakıpnamesinde “Ahmed Yesevi'nin meclislerinde örtüsüz kadınlar bulunduğuna dair ona iftira edilmiştir.” denilmektedir. Bu durum bize Ahmed Yesevi'nin meclislerinde örtüsüz kadınlar bulunduğunu gösterir.³ Gerçi her ne kadar Fuad Köprülü görüşünü değiştirse de Yesevilik Sünnî bir tarîkattir.⁴

Köprülü, Bektaşilik konusundaki fikrini ise hemen hemen hiç değiştirmemiştir. O, Bektaşiliğin sonradan heteredoks bir hüviyet kazandığı görüşüne karşı çıkar⁵ ve şöyle der: “Bektaşî tarîkatının daha ilk kuruluş anlarında bile ona intisap edenler, bütün

¹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 280.

² Köprülü, *a.g.e.*, s. 132.

³ Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, s. 143.

⁴ Uludağ, “Şiilikte Tasavvuf”, s. 210.

⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 95–96.

haram olan şeyleri mübah gören zındıklar gibi telakki edilmiş yahut Hurufiyye taifesinden addolunmak suretiyle şeriat-dışı sayılmıştır.”¹ Hâlbuki durum hiç de öyle değildir ve Bektaşiliğin heteredoks bir kökten geldiğine dair ileri sürülen görüşler iddia olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir.²

Daha da mühim olanı Yunus Emre’nin Hacı Bektaş-ı Veli’den sonra yaşadığı ortadayken; yine Köprülü’nün kendi deyimiyle Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Hurufî’nin Yunus Emre’den sonda yaşadığı³ bilinirken Hacı Bektaş’ın ve ilk Bektaşilerin Hurufi olarak nitelenmesi alken, mantıken ve tarihen imkânsız olmaktadır.

Köprülü her şeye rağmen Türk sûfililiğini heteredoks bir kökene bağlama konusunda görüşlerini biraz sonra inceleyeceğimiz Ahmet Yaşar Ocak ve Abdalbaki Gölpınarlı gibi çok katı olmamıştır. O, en azından Babailer’in bir tasavvuf tarîkatı değil, bir Alevi taifesi olduğunu itiraf etmiştir.⁴

2) Abdalbaki Gölpınarlı (ö. 1982) ⁵

Abdalbaki Gölpınarlı Mevlevi bir muhitte yetiştiğini ve yazılarındaki metodun ana hatlarını şöyle anlatır: “Takdir bizi bu potada yoğurdu. Doğar doğmaz bu havayı almaya başladık. Gözümüz Mevlevi yüzlerine, kulağımız ayin ve naat nağmelerine açıldı. İnandık, inandırdık. Gördük, belledik. Duyduk, coştuk. Ağladık, ağılattık. Nihayet zaman gözlerimizdeki buğuyu kaldırdı, bizi düşünce sahasına attı. İnancımızı akılla tahlile, duygumuzu gerçeğe tenkide imkân bulduk ve ancak bu yüzdendir ki yazılarımızda tarafsız bir incelemenin sonuçları var. Hâsılı yazılarımızın bir kısmı tarihe, bir kısmı görgümüze dayanmaktadır.”⁶

¹ Köprülü, *a.g.e.* , s. 95.

² Uludağ, “Şiilikte Tasavvuf”, s. 211.

³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 284.

⁴ Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, s. 98.

⁵ Abdalbaki Gölpınarlı’nın tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Abdalbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kit. , İstanbul , 1961; Abdalbaki Gölpınarlı, *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*; Abdalbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celalettin*, İnkılâp Kit. , İstanbul , 1985; Abdalbaki Gölpınarlı, *Mevlevi Adap ve Erkânı*, İnkılâp ve Aka Yay. , İstanbul , 1963; Abdalbaki Gölpınarlı, *Alevi Bektaşî Nefesleri*; Abdalbaki Gölpınarlı, *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*, TTK Yay. , Ankara , 1973; Abdalbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, Varlık Yay. , İstanbul , 1952; Abdalbaki Gölpınarlı, *Oniki İmam*, Emek Bas. , Ankara , Trs.

⁶ Gölpınarlı, *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*, s. II-III.

Fakat Gölpınarlı, durumu bu şekilde izah etmesine rağmen; Mevleviliği Alevilikle bir kabul etmesi, büyük sûfilere ve genel olarak tasavvufa karşı ağır ithamlarda bulunması, onun bu sözlerine özellikle tarafsızlık iddiasına gölge düşürecek niteliktedir.

Onun tarafsızlık anlayışının önemli ipuçlarından birisi; Peygamber Efendimizden, “Muhammed” olarak bahsetmesinde¹ gizlidir. Kendisinin bu yabancı tarzı bazı isimlerin imlasında da ortaya çıkar. Fatımî devletinin kurucusu Ebu Ubeydullah el-Mehdi’nin ismini şöyle yazıya geçirir: Abu-Ubeyd-Allah-al-Mehdi.² Tabii ki bu gibi basit örneklerden yola çıkarak olumsuz sonuçlara ulaşmak doğru değildir. Fakat onun diğer görüşleriyle bu tavrı birleştirdirildiğinde daha anlaşılır sonuçlara ulaşılabilmesi mümkün olacaktır.

Gölpınarlı, *Oniki İmam* isimli eserinde Şii düşünceyi benimsediğini şöyle ortaya koyar: Hadislerde on iki imam tabiri geçer. Eğer hilafet sırasıyla sayarsak Yezid de dâhil olur. Abbasoğullarının sonuncusuna kadar da sayı çoktan aşar.³ Dolayısıyla bahsedilen on iki imam Şii literatürde geçen on iki imamdır. Gölpınarlı, Ehl-i Beyt imamlarının tasavvufa karşı olduklarını da belirtir.⁴ Fakat bu iddiasını delillendirme ihtiyacı hissetmez.

Gölpınarlı’nın tasavvuf konusundaki bilgilerinin pek sağlam temellere oturmadığını söylemek, haksız bir itham olarak telakki edilmemelidir. Çünkü onun birçok ifadesi bu iddiayı doğrular niteliktedir. O, İslam tarihindeki mehdiler hakkında şunları söyler: Fatımiler’in kurucusu Ebu Ubeydullah el-Mehdi, Baba İshak, Baba İlyas, Şeyh Bedrettin, Şah İsmail bu mehdilerin başlıcalarındandır. Çoğu tarikat erbabı olan bu mehdilerin tasavvufun yayılmasında büyük rolleri olmuştur.⁵ Yukarıda isimleri geçen heteredoks, isyancı ve kan dökücü insanların tasavvufu alakaları olmadığı gibi, tasavvufun yayılmasına hizmet etmedikleri de herkesçe bilinmektedir.

Abdülbaki Gölpınarlı sûfilerin bazı bilimsel ve mantıksal yanılgıları olduğunu savunur. Ona göre silsilelerdeki tarihi kopukluklar bunun bir delilidir. Mesela

¹ Gölpınarlı, *Mevlana Celalettin*, s. 18.

² Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 19.

³ Gölpınarlı, *Oniki İmam*, s. 3.

⁴ Gölpınarlı, *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*, s. 201.

⁵ Gölpınarlı, *Mevlana Celalettin*, s. 19.

Halvetiyye, Sühreverdiyye ve Mevleviyye tarikatlarının kabul ettiği silsilede Hz. Ali'den sonra Hasan Basri gelir. Fakat Hz. Ali'nin şehadetiyle Hasan Basri'nin ölümü arasında tam altmış sekiz yıl bulunduğundan bu zatın Hz. Ali ile görüştüğü gerçekten şüphelidir.¹ Lakin burada dikkate alınmayan bir nokta vardır ki; sûfiler silsilelerindeki tüm şahısların birbirleriyle görüştüğünü iddia etmezler. Kimi zaman silsilede birbirini hiç görmeyen, aralarında zaman farkı bulunan kişiler peş peşe gelir. Bu durumda, önceki kişinin sonrakini ruhaniyetiyle eğittiği kabul edilir. Bu durum 'üveysilik' olarak tanımlanır.²

Gölpınarlı, hiçbir tartışmaya yer vermeden tasavvuf kelimesinin Yunanca bir kelime olan 'sofos' kelimesinden türediğini savunur.³ Yine o, tasavvufun felsefeyle karıştığını ve İsmaililerin tesiri altında Batını temayülleri benimsemeye başladığını söyler.⁴ Bu yüzden 'şeriatçılar'; (daha uygun bir ifade kullanılabilirdi, M.S.S.) kelama ve felsefeye olduğu gibi, hatta ondan da daha şiddetli bir tarzda tasavvufa karşı koymaya çalıştılar.⁵

Gölpınarlı, yabancı kaynaklara dayandığı tasavvufi unsurları, 'şeriatçi' olarak isimlendirdiği Sünnî âlimlerin kıstaslarıyla değerlendirmeye çalışma yoluna da başvurur. Ona göre; Rical'ül-Gayb'ın miktarını bildiren sayılarda; eski dinlerin, Fisagorilerin, hatta Mısır ve Hint inançlarının tesiri açıkça görünmektedir. Kutba, abdala, diğerlerine ve bunların bulundukları yerlere, mazhar oldukları şeylere dair peygambere isnat edilen hadisler uydurmadır.⁶

Gölpınarlı, sûfilere sadece Sünnî hadis kriterlerine göre değil, aynı zamanda onları Şiiilerin hadis kriterlerine göre de değerlendirir ve onları insafla asla bağdaşmayacak bir tarzda itham eder: "Şii ve Sünnî, muteber hadis kitaplarının hiç birinde olmayan ve uydurulduğu andan itibaren yine her iki mezhebin muhaddisleri tarafından yalanlanan rivayetleri, tarikatçılar şüphe bile duymadan kabul ederler."⁷

Gölpınarlı'nın ithamları bu kadarla sınırlı değildir. O, tasavvufi tarikatların yaşam alanı olan tekkenin ilk kuruluşu hakkında, asla hiçbir tarih kitabında bulunmayan

¹ Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra Mevlevilik*, s. 199.

² Özalp, "Tarikat", s. 392.

³ Gölpınarlı, *Mevlana Celalettin*, s. 17.

⁴ Gölpınarlı, *a.y.*

⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 18.

⁶ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 160.

⁷ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 199.

şu talihsiz değerlendirmeyi nakleder: Ebu Haşim-i Kufî, Şam gibi Roma medeniyetinin izlerini taşıyan bir şehirde, camiye karşı ilk tekkeyi kurdu.¹ Hiçbir tarihi veriye dayanmayan bu iddiayı geçerli saymak için; medresenin de camiye karşı kurulan bir kurum olduğu iddiasını da doğru kabul etmek ihtiyacı hâsıl olur ki; bu durumun binlerce yıl Müslümanlara hizmet edip, İslam kültürünün yaşanmasını ve yaygınlaştırılmasını sağlayıp, Müslümanların dimağlarını ve ruhlarını besleyen bu kurumlara yapılabilecek en büyük haksızlık olduğu ortadadır.

Gölpınarlı sûfileri *Kur'an*'a göre de değerlendirir ve onların birçok düşüncesinin *Kur'an-ı Kerim*'de bulunmadığını savunur. Ona göre, mesela sûfilerin insana verdikleri önem, hele onun kâinatın hülasası oluşu inancı, insan-ı kâmil telakkisi *Kur'an*'da hiç yoktur.²

Abdülbaki Gölpınarlı gibi Türkiye'de tasavvuf tarihi araştırmacıları konusunda yetkili olduğu kabul edilen bir araştırmacının tasavvuf ve sûfiler hakkında ağır ithamlarda bulunması gerçekten dikkatle izlenmesi gereken bir husustur. Onun zikredilecek şu ifadeleri, insanı büyük bir hayrete sevk edecek niteliktedir:

"Tasavvuf, zevke tapanları halk arasında naz ehli erenlerden gösteren anlayışıyla cidden menfî ve çok kötü tesirler yapmıştır. "³ "Tasavvuf, şehvetle karışan sevgiyi gerçek aşka giden bir yol kabul etmiş, raksı ve müziği helal kabul etmiş, içkiyi kadınlı meclislere sokmuş, hayrı ve şerri izafî kabul etmiştir. "⁴ "Öyle sûfî vardır ki; kendisini zamanı sahibi, vaktin peygamberi görür. Bu inancını anlaşılır bir şekilde açıklar. Mehdiliğini ortaya atar. Ya can verir yahut zamanında saltanatını görür. "⁵ "Öyle sûfî vardır ki; hayata, hayattaki zevklere pek bağlıdır. Bu neşeye sahip olunca bütün suçları, yapılmaması emredilen şeyleri hiçe sayar ve zaten de inancı dolayısıyla bunlar onca hiçtir artık ve bütün buyrukları, âlemin düzenini temin içindir. Kendini zevke atar, bu kayıtlardan üstün olduğuna inanır. "⁶

Abdülbaki Gölpınarlı, Hacı Bektaş-ı Veli'yi Babailer zümresine dâhil eden görüşe destek verir ve Yunus Emre'yi de bu zümreye dâhil etmek suretiyle bu düşüncüyü bir adım daha ilerletir. Gölpınarlı'nın Yunus Emre'yi Babailer zümresine

¹ Gölpınarlı, *Mevlana Celalettin*, s. 145.

² Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 161.

³ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 167.

⁴ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 18.

⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 166.

⁶ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 165-166.

ilhak ederken kullandığı bilimsel metod ise kabul edilebilir gibi değildir: "Bektaşî *Vilayetnamesi*'ne göre Baba Tapduk Hacı Bektaş halifesidir. Hacı Bektaş'ın Babailer isyanı sonucunda öldürülen Baba İshak'ın halifesi olduğu muhakkak bulunduğu ve Yunus da bir şiirinde, Tapduk Emre'den 'Baba Tapduk' diye bahsettiğinden Yunus Emre'nin Babailer zümresine mensup olduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. "¹

Yine Gölpınarlı'nın ifadesiyle *Vilayetname* yazarı Uzun Firdevsî Şems'le Mevlâna'yı Hacı Bektaş'ın halifesi sayar.² Bu durumda zikredilen akıl yürütme metodu kullanılınca Mevlâna ve Şems de Babai sürmesine dâhil olmaktadır ki, bu durum asla doğru kabul edilemez. Yazar, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Babai zümresinden olduğunu te'kid etmek üzere ondan 'Baba Bektaş' olarak bahseder.³

Gölpınarlı Yunus Emre'yi Babai zümresine ilhak etmekle kalmaz, onu Alevi-Bektaşî edebiyatının kaynağı olarak ilan eder.⁴ Bu durumu ise şöyle açıklar: "Tarihi kaynaklar, Yunus'un ve arkadaşlarının Hacı Bektaş'ın da mensup bulunduğu Babalılar zümresinden olduğunu açıkça göstermektedir. Babalılar zümresi ise sonradan kurulan ve kuruluşunu ancak on altıncı yüzyılda tamamlayan Bektaşiliğin aslıdır. Bu bakımdan Yunus'u Bektaşî şairleri arasına aldık. "⁵ Yazarımız, Yunus Emre'yi peşin bir hüküm ve kati bir kararla Alevi olarak kabul eder. Ancak onun aşırı bir Alevi olmadığını şöyle dillendirir: Yunus, Batını inançları, telakkileri, gelenekleri benimsemekle beraber aşırı bir Alevi değildir.⁶ Ancak burada Yunus Emre'nin Alevî olup olmadığından ziyade, Batını inançları benimseyen bir kişinin nasıl aşırı bir Alevi olmadığı sorusu akla gelmektedir.

Abdülbaki Gölpınarlı, Mevleviliği ve Mevlevilikteki birçok hususu yabancı kaynaklara dayandırma konusunda ciddi bir gayrete sahiptir. O, bu konudaki genel kanaatini şöyle ifade eder: Mevlevilik'te asırlar boyunca ve nesilden nesile sürüp gelen birçok geleneklerin izlerini bulabiliriz.⁷ Ona göre Hurufiliğin Mevlevilik üzerinde epeyce tesiri olmuştur.⁸ Mevlevilik'te yemek yenirken konuşulmaması Mazdeizm'den,⁹

¹ Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 9.

² Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 198.

³ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 21.

⁴ Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, s. 6-7.

⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 21.

⁶ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 182.

⁷ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 201.

⁸ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 311.

⁹ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 290

Mevlevi mutfağına balık girmemesi de Hint dinlerinden¹ kaynaklanır. Yine o, Mevlevilikteki Şii tesirinden² ve Alevi temayülünden³ bahseder.

Abdülbaki Gölpınarlı Mevlana'yı ve Mevlevi şahsiyetleri de oldukça farklı bir şekilde tanıtmaya yoluna gitmiştir. Heteredoks kaynaklardan bulduğu bilgileri toplayarak Ulu Arif Çelebi'nin başından geçtiği iddia edilen olayları 'Ulu Arif Çelebi'nin Gönül Maceraları' adıyla uzun uzun anlatır.⁴ Mevlana hakkında benzeri dokümanlar bulamaz, fakat onun hakkında da şu korkunç öngöründe bulunur: "Mevlana şarap içtiyse bile apaçık içmemiştir."⁵

Gölpınarlı'nın Mevleviliği son dönem Bektaşiliği ile aynı mahiyette addetmesi akla hemen oryantalistlerin konuya bakışını akla getirmektedir. Nitekim Fuad Köprülü oryantalistlerden Babinger'in Mevleviliği Bektaşilikle aynı mahiyette addetmesini realiteye taban tabana zıt bir iddia olarak niteler⁶ ve bu duruma Mevleviliğin sürekli heteredoks zümrelere aleyhtar oluşunu, mevcut içtimai ve siyasi nizamın muhafazasına çalışmasını delil olarak gösterir.⁷

Abdülbaki Gölpınarlı'nın her şeye rağmen gayr-ı İslâmî ve gayr-ı Sünnî kaynaklara dayandıramadığı tasavvufî kurumlar da vardır. Nakşbendilik bunlardan birisidir. Fakat söz konusu sebepten olsa gerek kendisi Nakşibendilikten asla hazzetmez ve Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra Bektaşî tekkelerinin Nakşibendî şeyhlerine devrini yanlış bir hareket olarak görür.⁸ Onun şu ifadesi, Nakşbendilik hakkındaki görüşünü, tasavvufa genel olarak bakışını ve kullandığı bilimsel metodu en güzel bir şekilde ortaya koyacak niteliktedir: "Nakşbendilik, tamamıyla Sünnî inanca sahip ve bilhassa İmam-ı Rabbani'den sonra büsbütün softalaşan bir yoldur."⁹

¹ Gölpınarlı, *a.g.e.* , s. 291.

² Gölpınarlı, *a.g.e.* , s. 199.

³ Gölpınarlı, *Mevlevi Adap ve Erkânı*, s. 147.

⁴ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 82-83.

⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.* , s. 79.

⁶ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yay. , Ankara , 1988, s. 95.

⁷ Köprülü, *a.y.*

⁸ Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, s. 3.

⁹ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 319.

3) Erol Güngör ( . 1983) ¹

Erol Güngör, özellikle kültür benzerliklerinin illaki bir etkileşimin neticesi olmadığına dair, savunduğu tezi ve bu tezi tasavvuf tarihi konusuna uygulamadaki başarısı ile adından söz edilmeyi hak eden bir Türk araştırmacıdır.

Erol Güngör' n *İslam Tasavvufunun Meseleleri* isimli eseri gerçekten konuyla ilgilenen herkesin bakması gerekecek kadar önemli bir eserdir. Erol Güngör, 'Tasavvuf İslam mistisizminin adıdır'² ve 'Bektaşilik bile şeriatı esas alır'³ gibi ifadelerle tasavvufun kaynağını İslam'a dayandırır. Ancak yine o, "S filik İslamiyet içinde bir cereyan olmakla birlikte, kaynak itibariyle Eski Yunan ve Hind'den çok şey aldığı muhakkaktır."⁴ diyerek; tasavvufun yabancı tesirlerden etkilendiğine katıldığını gösterir. Yine benzeri bir ifadesinde, Tasavvufun İslâmî karakterini muhafaza etmekle birlikte, onun yabancı tesirlerle karıştığının muhakkak olduğunu söyler.⁵

Elimizdeki  alışmada Erol Güngör' n görüşlerinden oldukça fazla yararlanılmış olduğundan; onun tasavvufla ilgili görüşlerini tekrar tekrar belirtmeye gerek yoktur. Ancak şu husus da hemen belirtilmelidir ki; Erol Güngör, tasavvufa isnat edilen yabancı kaynaklar konusunda diğer araştırmacılara nazaran daha ılımlıdır. O, kültür benzerliklerinin muhakkak bir kültür difüzyonu sonucu olması gerekmediğini belirtir. Tasavvufun ilk kaynağının İslam olduğunu, fakat zamanla yabancı tesirlerle de etkileşime girdiğini savunur.

¹ Erol Güngör' n tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*; Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*.

² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 17.

³ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 39.

⁴ Güngör, *a.g.e.* , s. 38.

⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 10.

4) Ahmet Yaşar Ocak¹

Oryantalist zihniyetin yetiştirdiği Türk bilim adamlarının en meşhurlarından olan Ahmet Yaşar Ocak; tasavvuf ve kaynağı konusundaki fikirleriyle, tasavvufa ve Türk kültürünün diğer öğelerine İslam dışı ve heteredoks kaynaklar arama gayretiyle hemen dikkati çeker. Kendisini meşhur oryantalist İrene Melikoff yetiştirmiştir.² Kendisi de eserlerinde, verdiği cesareten dolayı hocasına teşekkür etmeyi asla unutmaz.³ Ahmet Yaşar Ocak hocasının yaptığı çalışmaları şöyle özetler: “Melikoff’un çalışmaları Türkiye’deki heteretoksinin sosyal tabanı ve inanç sistemiyle ilgili bilimsel araştırmalardan oluşuyor.”⁴ Hâlbuki durum hiç de öyle değildir. Melikoff Türk heteredoksisinin sınırlarını genişletebilmek için gerçekleri çarpıtan bir araştırmacıdır.⁵ Aynı tavrın Ahmet Yaşar Ocak’a da sirayet ettiği görülmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak’ın tarih araştırmaları metodolojisine dair geniş bir bilgisi ve güçlü bir yorumu vardır. O, şöyle bir teşhis koyar: “İslam meselesine sağlıklı bir şekilde yaklaşmak isteyen Türk aydınları on dokuzuncu asır pozitivist açısının Hıristiyanlık hakkında oluşturduğu şablonu İslam ve Müslümanlığa uygulamaya kalkma yanlısından vazgeçmelidirler.”⁶ Yine o dikkatli araştırmaları sonucu ortaya çıkardığı bir yanlılığı şöyle ifade eder: “Memleketimizde son birkaç yıldan beri (elan 1980, M.S.S.) yapılan bir kısım tarih yayınlarında, gerçeklerin ideolojik amaçla ve maksatlı olarak saptırıldığı esefle görülmektedir.”⁷ Ahmet Yaşar Ocak söylemek istediğini daha açık bir ifadeyle

¹ Ahmet Yaşar Ocak’ın tasavvuf konusundaki görüşleri için bkz: Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay. , İstanbul , 2002; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heteredoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay. , İstanbul , 1996 (mukayese için lütfen 1980 baskısına da bkz: Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yay. , İstanbul , 1980); Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, TKA Ens. Yay. , Ankara , 1985; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Yay. , İstanbul , 1983; Ahmet Yaşar Ocak, “Bektaşilik”, *DİA*, c II, (İstanbul, 1989), ss 373–379; Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”.

² İlyas Üzümlü, “Batılıların Alevilik ile İlgili Tartışmalarda İslam-Dışı Öğeleri Öne Çıkarmaları”, *Marife*, S 3, Konya, 2003, ss 143–154;147.

³ Ocak *Babailer İsyanı*, (1980), s. 11.

⁴ Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, s. 45.

⁵ İrene Melikoff’un anti bilimsel tavrı için bkz: Üzümlü, *a.g.m.*

⁶ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 87

⁷ Ocak, *Babailer İsyanı*, (1980), s. 9.

dillendirmekten de çekinmez: “Bazı Marksistler Babaî isyanını Selçuklu’ya karşı ilk antiemperyalist ihtilal olarak vassfeder.”¹

Ahmet Yaşar Ocak’ın bu ve benzeri ifadeleriyle asıl eleştirdiği husus, ideolojik kaygılarla tarihin saptırılmasıdır. Lakin onun, kızdığı bu tavrı yansıtan pek çok ifadeleri şayan-ı hayretle izlenmelidir.

Şimdi sırasıyla Ahmet Yaşar Ocak’ın tasavvuf ve kaynağı, Budizm etkisi, Şamanizm etkisi, Rum Abdalları-Babaîler-Bektaşiler, Fütüvvet, tasavvuftaki velâyet düşüncesi, menakıpnameleler, Hızır-İlyas inancı gibi konulardaki görüşlerine yer verilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, araştırmacımızın bütün bu unsurları nasıl bir gayret ve inatla gayr-i İslâmî ve gayr-i Sünnî kaynaklarla ilişkilendirmeye çalışmasının görülmesi olacaktır.

Ahmet Yaşar Ocak, tasavvufun kesinlikle İslâmî kaynaktan doğmadığına inanır. Tarihsel perspektif içinde tasavvuf, bizzat teorik çerçevede İslâm’ın içinden doğan bir mistik vakıa olmaktan ziyade, zühhd hareketinin İslam’ın ilk yüzyılından itibaren çeşitli dini-mistik geleneklerin yaşattığı sentezin ürünüdür.²

O, tasavvufun yanı sıra sûfileri de gayr-i İslâmî düşüncelere sahip olmak özelliğiyle vassfetmekten çekinmez. Ona göre birçok mutasavvıfın tasavvufî teorileri İslâm’ın tevhit inancına terstir.³

Ahmet Yaşar Ocak, Bayezid-i Bistamî, (ö. 262 / 875) Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297 / 909) ve Hallac-ı Mansur (ö. 309 / 922) gibi sûfileri İslam dışı ilan ederken;⁴ Yunus Emre⁵ ve Yusuf-u Hemedanî⁶ (ö. 535 / 1140) gibi Sünnî oldukları bilinen sûfileri de heteredoks olarak ilan eder.

Değerli araştırmacının düşünce tarzındaki bu ve benzeri temalar, onun oryantalist düşünceden ne denli etkilendiğini gösterir. Hatta bu etkilenme araştırmacımızın kullandığı kelimelere bile nüfuz edebilmiştir. Onun, İslam’ın

¹ Ocak, *a.g.e.* , (1980), s. 27.

² Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, s. 164.

³ Ocak, *a.g.e.* , 167.

⁴ Ocak, *a.y.*

⁵ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 121.

⁶ Ocak, *a.g.e.* , s. 55.

yayılması için gayret gösteren büyük sûfileri “misyoner veliler”¹ kavramıyla tarif etmesi hayli manidardır.

Ahmet Yaşar Ocak menş  saplantısı olarak ifade edebileceğimiz tavrı yüzünden Türklerin İslam’a girişleri konusunda birbirine zıt iki farklı görüşü de dillendirmek zorunda kalır. Bir yerde, Türklerin Müslüman olmadan önce İslam’a çok yakın dinî inançlara sahip oldukları bu sebeple yabancılık çekmeden ve direnmeden İslam’ı kabul ettikleri tezinin yanlış olduğunu söylerken;² başka bir yerde, İslam’dan önceki mistik k ltlerin Türklerin İslam’ı tasavvuf yoluyla kabul etmelerine neden olduğunu³ savunur. Dikkatle incelenince görüleceği üzere; bu tezada düşülmesinin nedeni Türk sûfiliğini İslam’dan önceki inançlara bağlama azim ve gayretidir.

 elişki teşkil eden yukarıdaki tavra birçok örnek bulmak mümkündür. Araştırmacımız Türklerdeki Budizm inancıyla ilgili olarak şunları söyler: “Budizm herhalde Göktürklerde sadece hükümdar ve yönetici çevrelerle yüksek tabaka arasında tutunmuş olmalıdır. Zira halkın Budist olduğu ve eğer oldu ise yaygınlık derecesi hakkında hemen hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Nitekim hemen hemen bütün araştırmacıların bu noktada birleştikleri görülüyor.”⁴ Fakat yine araştırmacımız, Türklerdeki tenasüh inancının kaynağının Budizm olduėunu⁵ savunur.

Ahmet Yaşar Ocak, hem Orta Asya’daki en eski Türk topluluklarının tarihleri ve dinî inançlarıyla alakalı araştırmalarda, şamanizm’in varlığını gösterebilecek herhangi bir ipucuna rastlanamadığını söyler;⁶ hem de Türklerdeki Mehd lik inancının şamanizm kalıntılarına dayandığını savunur.⁷ Olmayan bir şeyin kalıntısının da olmayacağı açıktır.

Ahmet Yaşar Ocak, on üçüncü yüzyıl Anadolu’nda yaşayan Türk sûfilerinin (Abdalan-ı Rum, M.S.S.) şiilik inancını benimseyip benimsemedikleri konusunda da birbirine zıt görüşler savunur. *Babailer İsyanı* isimli kitabının 1980 baskısında bu zümrenin şii inanışa sahip bulunduğunu savunurken, aynı kitabın 1996 baskısında bu konuda tam tersi görüşler ortaya koyar. Onun görüşleri şöyledir:

¹ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, s. 6.

² Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, s. 27.

³ Ocak, *a.g.e.*, s. 30.

⁴ Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam  ncesi İnanç Motifleri*, s. 39.

⁵ Ocak, *a.g.e.*, s. 143.

⁶ Ocak, *a.g.e.*, s. 34.

⁷ Ocak, *Babailer İsyanı*, (1980), s. 145.

“Şah İsmail Safevi divanındaki bir nefesinde Rum abdallarının Şiilikle alakasına işaret etmektedir.”¹ “On üçüncü yüzyıl Anadolu’sunda Şiilik doktrininin yaygınlık nispeti konusunda pek sağlam bilgilere sahip değilsen de, yine de bir oranda mehdilik inancının varlığını tespit etmek mümkün olduğuna göre; İsmailî Şiiliğin mevcudiyetini kabullenmek gerekiyor.”² “On üçüncü yüzyıl Anadolu’sundaki Babailerin bugünkü Bektaşiler ve Alevilerden en önemli ve tek farkları Şiilik etkileşimine maruz kalmamalarıydı.”³ “Babailerde Şiilik etkileşimi olmadığından, onları bugünkü anlamıyla Alevî zümreler olarak kabul etmek yahut Aleviliğin bugünkü yapısıyla aynen on üçüncü yüzyıl Anadolu’sunda da mevcut bulunduğunu ileri sürmek büyük bir tarih yanlışlığı olur.”⁴

Bu on altı yıllık süre zarfında tarihin değişmediği bir hakikattir. Binaenaleyh on üçüncü yüzyıl Anadolu’sunda varlık gösteren söz konusu cemiyetler ya Şiilikten etkilenmiştir veya etkilenmemiştir. Bu durum asla değişmez. Fakat değişen on altı yılda eskiyen konjonktür olmuştur. Koskoca bir devletin ve milletin kültür temellerinin atıldığı bir dönem hakkında konjonktüre göre fikir beyan etmek ise; olsa olsa Ahmet Yaşar Ocak’ın yine kendi deyimiyle “büyük bir tarih yanlışlığı” olur.

Oryantalistlerin özellikle heteredoks zümreleri ve İslam dünyasındaki iç karışıklıkları büyük bir iştiha ile irdeledikleri gibi; değerli araştırmacımız da benzeri konulara büyük önem verir. Bu bağlamda Babailer isyanı onun için çok önemlidir. Zira bütün bir Türk sûfiliğini dolayısıyla Türk düşüncesinin çok önemli bir temelini bu olaya dayandırır.

Ahmet Yaşar Ocak, Anadolu’ya göç eden üç büyük derviş kitlesinin de heteredoks olduğunu iddia eder. Bunlar Kalenderiler, Haydariler ve Yeseviler’dir.⁵ Anadolu’nun çevresindeki bölgelerde de durum pek farklı değildir. Maverâünnehr, Horasan ve Azerbaycan’ın çeşitli Türk boyları; mehdi, hulûl v.s. fikirleri samimi bir şekilde benimsedikleri için isyan liderlerini desteklemişler ve yıllarca hilafet kuvvetlerine karşı koymuşlardır.⁶ Araştırmacıya göre bu düşünce platformu Türk

¹ Ocak, *a.g.e.* , s. 174.

² Ocak, *a.g.e.* , s. 142.

³ Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heteredoksisinin Teşekkülü*, (1996), s. 215.

⁴ Ocak, *a.g.e.* , (1996), s. 214.

⁵ Ocak, *Babailer İsyanı*, (1980), s. 44-56.

⁶ Ocak, *a.g.e.* , (1980), s. 144.

sûfilerinin merkezi otoritelere karşı sürekli mücadelesinin temel nedenidir. Babailer isyanı bunun bir sonucudur. Abdalan-ı Rum zümresinin faaliyetleri de Babai hareketinin fikrî alanda bir devamından ibarettir.¹ Bektaşilik de bu Babai akımının tarikat şekline dönüşmüş halidir.² Hacı Bektaş-ı Veli de, Babai isyanı liderlerinden hem Baba Resul'ün³ hem de Baba İshak'ın⁴ halifesidir.

Ahmet Yaşar Ocak, yukarıda özetlediğimiz tezini Türk sûfiliğine heteredoks kaynaklar bulmak adına ortaya koymaktadır. Ancak bu tez hemen her aşamasında ispatı imkânsız bilgilere dayanmaktadır. Zira bizzat Ahmet Yaşar Ocak, Baba Resul isyanı gibi hakkında yeteri kadar kaynak bulunmayan karmaşık bir olay üzerine kesin birtakım hükümlere varmak çok zordur,⁵ der. Hele hele büyük bir fikrî akımı bu olaya dayandırmak imkânsızdır. Konu hakkındaki bilgi azlığı araştırmacıyı yabancı kaynaklardan (Quentin, Barhebraus gibi, M.S.S.) yararlanmaya sevk eder. Hatta Ocak, sırf yabancı tarihçilere dayanarak; Selçuklu ordusunun Babai isyanının Franklar sayesinde bastırdığını⁶ söyleme durumuna bile düşer.

Konu hakkında kesin hükümlere varmanın zorluğuna değinen yazar, öte yandan mesele hakkında şu çok iddialı hükümleri ortaya atmaktan da çekinmez. “Abdalan-ı Rum adı altında on dördüncü ve on beşinci yüzyıl Anadolusunun batı uçlarını dolduran Babai hareketine bağlı bu şahsiyetler, nihayet on beşinci yüzyılda Bektaşiliğin teşekkülüne ortam hazırlayarak tarihi en büyük rollerini oynamışlardır.”⁷ Ocak'ın onlara yüklediği misyon burada bitmez: “İsyandan sonra Anadolu'nun muhtelif bölgelerine dağılan Baba İlyas'ın (ö. 637 / 1240) halife ve müritleri asıl Babai hareketi diyebileceğimiz fikrî bir hareket meydana getirmişler ve (ülkenin) batı ucunda teşekkül eden Türkmen beyliklerinde; özellikle Osmanlı Beyliğinde büyük bir etkinlik kazanarak fetih hareketlerinin yürütülmesine bilfiil katılmışlardır.”⁸

¹ Ocak, *a.g.e.* , (1980), s. 171.

² Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 2.

³ Ocak, *Babailer İsyanı*, (1980), s. 163.

⁴ Ocak, *a.g.e.* , (1980), s. 166.

⁵ Ocak, *a.g.e.* , (1980), s. 179.

⁶ Ocak, *a.g.e.* , (1980), s. 131–132.

⁷ Ocak, *a.g.e.* , (1980), s. 180.

⁸ Ocak, *a.y.*

Ne kadar ilginçtir ki yine konjonktür; araştırmacımıza, heteredoks olarak vasıflandırdığı, hilafet güçleriyle uzun zaman savaştıklarını ve merkezi otoritelerin uzun zaman başını ağrıttıklarını söylediği bir zümreye “fetihçi” sıfatını layık görmesini gerekli kılmıştır. Ne var ki isyancı heteredoks zümrelerle, Sünnî düşünceye mensup fetihçi sûfiler asla ve asla aynı kefeye konamazlar. Tarih kesinlikle bize bu türlü bilgiler vermediği gibi, gelecek de bu tavrı asla affetmeyecektir.

Tam bir oryantalist edayla; Anadolu ve Balkanlar’ı İslam ordusu gelmezden önce “gönül savaşı” ile fetheden sûfileri, heteredoks zümrelerle irtibatlandıran araştırmacımız, aynı tavırla Hacı Bektaş-ı Veli’yi de heteredoks olarak vasıflandırmak gayretine girişir. Bu amaçla onu isyan liderlerinin halifesi olarak tanıtmaya yoluna gider. Onun bu büyük sûfiyi de aynı anda hem Baba İshak (ö. 637 / 1240) ve hem de Baba Resul’ün (Baba İlyas) halifesi olarak tanıtmak için ortaya attığı deliller çok ilginçtir: “Elvan Çelebi, Edebalı’nın Baba İlyas’ın halifesi olduğunu kaydetmekten başka bir şey söylemez. Fakat yazarın onu bizzat Hacı Bektaş ile birlikte zikretmesi ve bu ikisinin Baba İlyas’ın ileri gelen halifelerinden bulunduğunu haber vermesi bu konuda bir şüpheyi gerektirecek durumda değildir.”¹ Ne var ki bu iddia tarihen kesinlikle doğru olmadığı gibi şüpheyi gerektirecek çok ciddi bir husus dahi vardır: Zira Elvan Çelebi, (ö. 761 / 1360) Baba İlyas’ın torunudur.

Araştırmacının Hacı Bektaş’ı, Baba Resul’ün halifesi olarak ilan ederken kullandığı metod, daha da çürüktür. Bu durumu onun özetleyerek alacağımız şu ifadeleri sarahaten ortaya koymaktadır:

Baba Resul’ün en ileri gelen halifesi Hacı Bektaş’tır. Hakkında devrinin kaynaklarında pek tatmin edici bilgi yoktur. Bütün bilinenler *Vilayetname*’ye dayanır. *Vilayetname* meçhul bir yazar tarafından Hacı Bektaş’ın (ö. 606 / 1271) vefatından bir asır sonra yazılmıştır. Aslında bu eser Hacı Bektaş’ı tam olarak ortaya koyabilecek nitelikte değildir.²

Yazarın Yesevilikten Bektaşiliğe uzanan bir çizgide bütün bir Türk sûfiliğini heteredoks sayma çabaları gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Yesevilik Sünnî bir tarîkattir³ ve Türklerin Anadolu’yu yurt edinmelerini sağladığı gibi İslamiyet’in Anadolu ve

¹ Ocak, a.g.e. , (1980),s. 163

² Ocak, a.g.e. , (1980),s. 166.

³ Uludağ, “Şiiilikte Tasavvuf”, s. 210.

Balkanlarda yayılmasını sağlayan¹ Ahmed Yesevi dini bütün bir Hanefî'dir.² Ayrıca Bektaşiliğin heteredoks bir kökten geldiğine dair ileri sürülen görüşler iddia olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir.³

Ahmet Yaşar Ocak, Fütüvvet kavramını da eski İran kültürüne dayandırarak;⁴ Abdalbaki Gölpınarlı⁵ ve Fuad Köprülü'nün⁶ de kendisiyle aynı düşüncede olduğunu savunur.

Ahmet Yaşar Ocak, tasavvuftaki velâyet kavramını da İslâm'a yakıştıramaz. O, velâyet düşüncesinin kökenini putperest kültürde arar: "Müslümanlıktaki velî kültürünün menşe itibarıyla İslamiyet'le bir ilgisinin olmadığı rahatça söylenebilir. Dikkatle bakılırsa Müslümanlıktaki velî kültürünün İslâm'dan önceki putperest kültürle yakın alakası görülecektir."⁷ Bununla yetinmeyen araştırmacı bu kuruma İslâm'dan önceki unsurların yanı sıra İslâm'dan sonraki gayr-i İslâmî unsurları da kaynak gösterir: "Velî ve velâyet kavramının gelişmesi sırf İslâmî köklere dayalı olmayıp; sonraki bazı mistik etkilerin mesela Yeni Eflatunculuk'un ve Gnostisizm'in rolüne mutlaka işaret etmek gerekir."⁸

Yani Ahmet Yaşar Ocak'a göre İslâm tasavvufundaki velâyet düşüncesi İslâm'dan önceki unsurlardan etkilenmiş, İslâm'dan sonraki unsurlardan etkilenmiş fakat İslâm'dan asla etkilenmemiştir. 'Peki, araştırmacının İslâm hakkındaki bu ve benzeri iddialı tezlerinde ona altyapı sağlayacak yeterli İslâmî kültür birikimi var mı?' sorusuna verilebilecek en güzel cevap; yine onun evliya menkıbeleri konusundaki görüşlerinde gizlidir.

Ahmet Yaşar Ocak, menakıbnamelerde geçen yiyeceklerin bereketlenmesi olayına *Kitab-ı Mukaddes*'teki örneklerin kaynak olduğunu söyler⁹ ve yine Hacı Bektaş-ı Velî'ye izafe edilen benzeri kerametleri de *Kitab-ı Mukaddes*'e dayandırır.¹⁰ Hâlbuki din tahsiline yeni başlayan Müslüman öğrenciler bile yiyeceklerin bereketlenmesine

¹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 243.

² Yılmaz, *a.y.*

³ Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", s. 211.

⁴ Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

⁵ Ocak, *a.y.*

⁶ Ocak, *a.y.*

⁷ Ocak, *Kültür tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, s. 6.

⁸ Ocak, *a.g.e.*, s. 4.

⁹ Ocak, *a.g.e.*, ek III.

¹⁰ Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, s. 205.

dair İslam peygamberi Hz. Muhammed'in birçok mucizesinden haberdardırlar.¹ Yazar menakıbnamelerdeki 'ölmeden önce göğe çekilmek', 'ölüleri diriltmek' ve körleri gördürmek gibi hususları *Kitab-ı Mukaddes*'e dayandırır.² Hâlbuki bu hususlar Hz. İsa'nın mucizeleridir ve hem *Kur'an-ı Kerim*'de,³ hem de peygamberler tarihi kitaplarında⁴ zikredilir. Yine yazar 'suyu kana çevirmek', 'taştan su fişkırtmak' ve 'denizi yarıp geçmek' gibi hususları da *Kitab-ı Mukaddes*'e dayandırır.⁵ Hâlbuki bu hususlarda Hz. Musa'nın mucizeleridir ve hem *Kur'an-ı Kerim*'de,⁶ hem de peygamberler tarihi kitaplarında⁷ zikredilmektedir. Yazarımız yine anlaşılabilir bir tavırla Lut kavminin helakini da *Kitab-ı Mukaddes*'e (Tekvin XIX, 24–25) dayandırır.⁸ Bu olay da hem *Kur'an-ı Kerim*'de⁹ hem de peygamberler tarihi kitaplarında¹⁰ açıklanan olaylardandır.

Ahmet Yaşar Ocak'ın, Lut kavminin helaki gibi bir meselede dahi İslamî kaynakları atlayarak *Kitab-ı Mukaddes*'i kaynak göstermesi hayli manidardır.

Ahmet Yaşar Ocak, evliya menakıbnamelerindeki inanç motiflerinin yüzdelerini şöyle açıklar: Yüzde on tabiat kültleri, yüzde yirmi beş Şamanizm; yüzde otuz üç Uzakdoğu ve İran dinleri, yüzde otuz iki *Kitab-ı Mukaddes*.¹¹ Söz konusu oranların toplamı yüzde yüz ediyor. Demek ki değerli araştırmacımıza göre bu menakıbnamelerde *Kur'an-ı Kerim*'e, Hadis-i Şeriflere ve İslâm kültürünün diğer kaynaklarına dayanan hiçbir unsur yoktur.

¹ Yiyecek ve içeceklerin bereketlenmesine dair Hz. Muhammed'in mucizeleri için örnek olarak bkz: *Muhammed Fuad Abdulkaki, İmam-ı Buhari ve İmam-ı Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler*, Terc: İsmail Kaya, İsmail Hakkı Uca, Tekin Kit. , 3 C, byb, Trs, c 3, s. 117; Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi: Hz. Muhammed ve İslamiyet*, Şamil Yay. , 11 C, İstanbul , 1981, c 5, s. 193–194.

² Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 195–218.

³ Hz. İsa'nın söz konusu mucizeleri için *Kur'an-ı Kerim*'e bkz: Meryem, 19 / 22–23; Nisa, 4 / 157–158; Maide, 5 / 110 (göğe çekilmek); Al-i İmran, 3 / 49 (körleri gördürmek); Al-i İmran, 3 / 54–55 (ölüleri diriltmek).

⁴ Hz. İsa'nın söz konusu mucizeleri için ayrıca bkz: Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, TDV Yay. , 2 C, Ankara , 2005, c 2, s. 315, 316, 319–321, 322, 325, 330–331, 333–334.

⁵ Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 195–218.

⁶ Hz. Musa'nın söz konusu mucizeleri için *Kur'an-ı Kerim*'e bkz: Bakara, 2 / 60; Bakara, 74; Araf, 7 / 160 (taştan su fişkırtmak); Araf, 7 / 133 (suyu kana çevirmek); Yunus, 10 / 90; Taha, 20 / 77–78; Şuara, 26 / 63 (denizi yarmak).

⁷ Hz. Musa'nın söz konusu mucizeleri için ayrıca bkz: Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c 2, s. 42, 61–64, 80.

⁸ Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 201.

⁹ Lut Kavminin helaki olayı için *Kur'an-ı Kerim*'e bkz: Kamer, 54 / 37–39; Hicr, 15 / 73–74; Hud, 11 / 82–83; Araf, 7 / 84; Tahrim, 66 / 10.

¹⁰ Lut Kavminin helaki olayı için ayrıca bkz: Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c 1, s. 256–257.

¹¹ Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 220.

Ahmet Yaşar Ocak Hızır-İlyas inancını da İslam-dışı kaynaklara dayandırır: “Hızır kültü her ne kadar İslâmî bir temelden kaynaklanıyor görünse de, iyice ve derinliğine incelendiğinde gerçekte ona yabancı ve değişik bir mahiyet arz etmektedir.”¹ Araştırmacımız bu konuda da her ne kadar bahsettiği konu İslâm itikadıyla ilgili olsa da kesinlikle İslâmî kaynaklardan yararlanmaz. Onun İslâm inancıyla ilgili verdiği hükümlerde dayandığı kaynaklar bile oryantalist verilerdir. Nitekim o, oryantalistlerin Hızır-İlyas kültünü şu üç kaynağa dayandırdıklarını söyler: Gılgamış Destanı, İskender Efsanesi, Yahudi Efsanesi.²

Değerli araştırmacımızın gayr-ı İslâmî ve gayr-ı Sünnî kaynaklara dayandırdığı tasavvufî kurum, oluşum, unsur, düşünce ve şahıslar yukarıda zikredilenlerdir. Kendisinin gayr-ı İslâmî ve gayr-ı Sünnî kaynaklara dayandırmadığı tasavvufî kavramlar hakkında görüş serdetmediği kavramlardır.

¹ Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, s. 203.

² Ocak, *a.g.e.* , s. 53.

BÖLÜM: II

TASAVVUFUN İSLÂMÎLİĞİ VE SÜNNİLİĞİ

Tasavvufa taalluk eden meselelerle ilgili merkezi sorular belki de şu kelimelerle ifadesini bulur: Tasavvufun İslâm'daki yeri nedir? Tasavvufi düşünce İslâm'a yabancı doktrinlerden mi gelmiş, yoksa onun içinde mi teşekkül etmiştir? Tasavvufta dış tesirler varsa bunlar nelerdir ve bunlar İslâm doktrini ile ne derece telif edilmiştir?¹ Bu sorulara kim nasıl cevap verirse versin ve bu konuda kim ne söylerse söylesin şu bir gerçektir ki; tasavvuf İslâm'ın ruhudur ve onsuz İslâm düşünülemez. Dolayısıyla tasavvufun kaynağının bizzat kendisi olduğu² ve bu durumun şüphe götürmez bir hakikati ifade ettiği³ konuyla ilgilenen herkes tarafından dikkate alınmalıdır.

Her şeyden önce, İslâm tasavvufu, İslâmiyet'in idealini yükseltmiştir.⁴ İslâm ve onun bağrından çıkan tasavvufi düşünce birbirine tam olarak mutabıktır. İkisi de mutlak karşısında teslimiyeti ifade eder.⁵ Bütün bunların teorik olarak ispatı elbette önemlidir. Ancak daha da önemli olan, bu hususun pratik bir gerçeklik ifade etmesidir. Muhtelif asırlar boyunca İslâm ümmetinin yüzde doksanının tasavvufla ilişkisi olmuştur.⁶ Ayrıca bin yıldan daha fazla bir süredir bütün İslâm memleketlerinde hemen her şehirde cami ile beraber bir tekkenin bir zaviyenin kuruluşuna şahit oluyoruz.⁷ Bütün bunların İslâm toplumunun pek mühim bir dinî ihtiyacından kaynaklanmadığını söylemek çok zordur.

Asr-ı saadette tarîkat, şeyh, mürit gibi kavramların bulunmamasından yola çıkarak; tasavvufu İslâmî kaynağından tamamen soyutlayan düşünceye şaşırmamak kabil değildir. Bu düşüncenin savunucularına karşı söylenebilecek pek çok söz vardır. Gerçi onların, 'Değişiklik ve yenilik; gelişme, büyüme ve ilerleme sürecinde olan cemiyetler için kaçınılmazdır.'⁸ hükm-i umumisini kabullenmek istemeyen kaba

¹ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 16.

² Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 2.

³ Doğrul, *a.g.e.*, s. 39.

⁴ Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 27.

⁵ Ülken, *a.g.e.*, s. 86.

⁶ Havva, *a.g.e.*, s. 12.

⁷ Mahir İz, *Tasavvuf*, Rahle Yay., İstanbul, 1969, s. 13.

⁸ Uludağ, "Tasavvuf ve Eser Hakkında", s. 7.

zihniyetleri, onları söylenecek bütün sözleri peşin bir hükümle reddetmeye yönlendirmektedir. Buna rağmen gerçekleri ifade etmede yine de fayda vardır. Zira hakikatler söylemekle eskimezler.

Evrensellik iddiasında bulunan hiçbir düşüncenin belli kalıplar içinde kalarak değişmeme lüksüne sahip olmadığı daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla evrenselliği şüphe götürmeyen İslâm dini de hayata intibak açısından; Allah'ın değişmeyen sünneti kabilinden olan bu sosyal vakıadan nasibini almıştır. Bu, bir bakıma İslâm'ın zamanlara ve mekânlara hükmetmesinden kaynaklanır. Zira muhit ve iklimin ahlak ve seciye üzerinde çok derin tesirleri olduğundan; herhangi bir inanış doğumundaki vahdet ve insicamı yayılması esnasında katiyen muhafaza edememiştir.¹ Binaenaleyh eğer İslâm, Harici zihniyetin tasavvurlarındaki İslâm olsaydı, hicrî birinci asrın ilk yarısı ve Arabistan yarımadası zamanı ve mekânıyla sınırlı kalmak mecburiyetinde olurdu ki, bu durum asla evrensel İslâm dininin niteliği ve gayesiyle bağdaşmaz. Bu yüzden Müslümanlar devamlı değişmekte olan zamanın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmamak, bu ihtiyaçların giderilmesi için dinlerini daha yüksek ve daha verimli bir tarzda tefsir ve tatbik etmekle mükelleftirler.²

Zaten sünnetullah değişmeyen yüzünü göstermiş; on dört asırdan beri pek çok kültür ve medeniyetle komşu olan İslâm dünyası, zaman zaman diğer medeniyetlere ipucu vermiş, ışık tutmuş, yol göstermiş, zaman zaman da belli noktalarda onların tesirine girmiştir.³ Bu durum neticesinde başka sistemlerden birtakım unsurların İslâm cemiyeti bünyesi içinde yer alması hem sosyal bir zaruret, hem dinî bir cevazın neticesidir.⁴ Zaten çoğunlukla bu unsurlar, başlangıçları nerede olursa olsun, bizim hayatımız içinde birbirleriyle kaynaşarak belli bir hüviyet kazanmışlardır.⁵ İslâm düşüncesinin bünyesiyle uyuşmayan unsurlar ise; genellikle Müslüman cemaatin eşsiz sağduyusuyla bertaraf edilmek akıbetine mahkûm olmuşlardır.

Yukarıdaki görüşlerden, her yeniliğin makbul olması gerektiği gibi bir sonuç asla çıkarılmamalıdır. Zira İslâm dünyası; Müslüman memleketleri, kana susamış canilerin insafına terk eden Batını düşünce gibi yeniliklerin, İslâm'ın saf tevhit inancını

¹ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s. 106.

² Eraydın, *a.g.e.*, s. , 18.

³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 95.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 63.

⁵ Güngör, *a.y.*

baltalamaya çalışan Müseccime gibi yeniliklerin, etkileri geçmişten günümüze kadar uzanan ve Müslümanların canlarını helal sayan Haricî tavırlar gibi yeniliklerin varlığına da şahit olagelmıştır. Müslüman toplum içinden bütün haramları helal sayan, filozofları peygamberlerden üstün gören, ahireti inkâr eden, hatta hatta kendi peygamberlerinin hanımlarına, çocuklarına ve arkadaşlarına hakaret eden, küfreden hatta işkence edip öldürenler bile çıkmıştır. Herhalde yenilik ve gelişme tabirlerinden anlaşılan mana bu meyanda olmamalıdır.

Tasavvufun İslâmî niteliğinin belki de en ilginç göstergesi, onun eleştiriler karşısında İslâm'a olan benzerliğinde ifadesini bulur. Nitekim tasavvufa karşı yöneltilen eleştirilerin hemen hepsinin bir şekilde İslâm'a da yöneltildiği görülmektedir. Bu eleştiriler neticesinde ise üç farklı tavır ortaya çıkmaktadır: Birinci tavır, hem İslâm'a ve hem tasavvufa karşı yapılan eleştirilere katılan görüştür ki; oryantalistler bu tavrın en önemli temsilcileridir. İkinci tavır ise hem İslâm'a ve hem de tasavvufa yöneltilen ve aslında mahiyetleri aynı olan eleştirilere prim vermeyen insanların tavrıdır. Üçüncü tavır, bu tavırlar arasında ayanen en tutarsız olanıdır. Bu tavra göre aynı mahiyette bulunsa bile İslâm hakkındaki ithamlar katıyetle yanlış iken; tasavvuf hakkında ortaya atılan tüm ithamlar kabul edilmeye mazhardır.

Genel olarak tüm dinlerin, özel olarak İslâm'ın, insanların gayretini öbür dünyaya celp etmek suretiyle terakkiye mani bulunduğunu söyleyen görüşle; tasavvufun Müslümanların dikkatini dünyadan ziyade dünyanın ötesine çekerek Müslümanların geri kalmasına neden olduğunu söyleyen görüş¹ birbirine benzemektedir.

¹ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 40.

A. TASAVVUFUN İSLAMİ KAYNAĞI¹

A.I. Tasavvufun Kaynağının İslâmî Olduğunu Belirten Görüşler

Her ne kadar tasavvuf, birbirinden oldukça farklı birçok kaynağa izafe edilmeye çalışılsa da; ortada bir İslâmî tasavvufun bulunduğu muhakkaktır.² Seyyid Hüseyin Nasr, tasavvufu bir meyveye benzetir ve onun İslâm dininden kaynaklanmış olduğunu şu tasvirle ortaya koyar: “Meyvenin varlığı ağacın köklerini; onu besleyen toprağın içine doğru uzatmış olduğunu ispat eder. Manevi meyve de ancak; kökleri vahy edilmiş bir hakikate doğru uzanmış bir ağaç üzerinde gözükebilir.”³

Şemsettin Yeşil; tasavvufun İslâmî kaynağını, Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği İslâm dininin Hz. Âdem’den bu güne ulaşan evrensel İslâm dininin telkin ettiği hakikatleri inkâr etmemesinden yola çıkarak ispatlamaya çalışır ve şöyle der: “İnsanlar neslen nasıl yekdiğerine mensup ve muttasıl ise, işte fikren de öyledir. Lakin tasavvufta vahdet-i vücud var, esrar var diye onu Hind’den yok İran’dan, şuradan, buradan istiane edilmiş farz etmek kat’iyyen doğru olmaz. Esasen İslamiyet din-i hakikinin İslâmiyet’ten önceki mevcudiyetini inkâr etmiyor. Bilakis bununla beraber tasavvufun memba-ı hakikisi yine İslamiyet iken bu hakikati inkâr ancak araz ile mümkün olur.”⁴

Esasen tasavvufun İslâmî kaynağını ortaya koyabilmek açısından yapılması gereken en önemli iş, “Tasavvuf nedir?” sorusunu sormaktır. Zira bu soruya verilecek cevaplar, tasavvufun kaynağını açıkça ortaya koyacaktır. Örneğin tasavvufu kalb ve ruh eğitimi ve temizliği olarak ele aldığımız ve onu İslâm’ın içinde incelediğimiz zaman yeri ve kaynağı kendiliğinden ortaya çıkacaktır.⁵

Tasavvuf, İslâm dininin özü ve ruhu demektir.⁶ Tasavvuf, Allah’ın rızasına ermek için yine kendisinin gösterdiği yolda O’na doğru seyretmektir.⁷ Tasavvuf yolu,

¹ Tasavvufun İslam kaynağı için bkz: Eraydın, *a.g.e.*, s. 64-72; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 47-90; Doğrul, *a.g.e.*, s. 6-16; Küçük, *a.g.e.*, s. 33-60; Burckhardt, *a.g.e.*, s. 22; İz, *a.g.e.*, s. 18-22; Esad Sahmeranî, *Tasavvuf: Menşei ve İstilahları*, Terc: Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 55-92.

² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 50.

³ Nasr, *a.g.e.*, s. 118.

⁴ Şemsettin Yeşil, *Kitâbü’t-Tasavvuf*, sb., İstanbul, 1955, s. 80.

⁵ Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 44.

⁶ Uludağ, “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, s. 11.

⁷ Havva, *a.g.e.*, s. 107.

sûfî metodlarıyla Allah'a yakınlaşmayı seçmek anlamına gelir.¹ Doğaldır ki, tasavvuf bu anlamda ele alındığında kaynağının İslâmî olduğu hususu katıyetle ortaya çıkmaktadır. Erol Güngör bu bağlamda şöyle söyler: “Tasavvuf, dini sadece kaideler olarak almayıp, onun derunî manasına nüfuz etmeye çalışmak ve dolayısıyla manevi hayatı maddi hayata üstün kılmak, Allah'la kul arasındaki münasebeti iyice derunileştirmek şeklinde alınırsa, İslâm ile tasavvuf hemen hemen aynı manaya gelir.”²

Tasavvuf şeriatı ve nassa dayanan bir sezgiciliktir. Ancak burada çok dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır ki; keşf ve ilham tamamen hür ve müstakil değildir, naslara bağlıdır.³ Tasavvufun sınırlarını belirleyen ve onun İslâmî niteliğini gösteren en önemli özelliklerden birisi de budur. Bu sınır sadece düşünce bazında geçerli değildir. Aynı zamanda bir sûfinin davranışlarının da İslâmî çizgi içerisinde yer alması tasavvufun zorunluluklarındandır. Zira şeriatın bütün emirlerini yerine getirmeden hakikate erişmek mümkün değildir.⁴

Sûfilerin İslâmî kaynak olarak en önemli dayanakları hiç şüphesiz *Kur'an-ı Kerim*'dir. Sûfilerin bir konuyu işlerken ilk önce o konuyla ilgili ayet-i kerimeleri zikredip; konuya o bağlamda yorumlar getirmeleri bir teamüldür (İleriki bölümlerde bu hususa dair bazı örnekler verilecektir, M.S.S.). Bir araştırmacı tasavvufun *Kur'an*'la olan ilişkisini şöyle açıklar: “Bütün hakikatler semavi dinlerde, semavi dinlerin bütün hakikatleri *Kur'an*'da, *Kur'an*'ın bütün hakikatleri de tasavvufta özetlenmiştir.”⁵

Tasavvufî düşünceyi *Kur'an-ı Kerim*'in üzerine bina eden sûfiler zamanla bu mukaddes kitabı kendi düşünceleri ve yaşadıkları haller doğrultusunda izah ve tefsir etmeye başlamışlardır. Bu tefsirlere İşârî tefsirler adı verilmektedir.⁶ Ancak tasavvufun İslâmî niteliği bağlamında İşârî tefsirler de nasların zahir anlamına zıt olmama gibi önemli bir kayıtlarla sınırlandırılmışlardır.

¹ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

² Güngör, *a.g.e.*, s. 66.

³ Uludağ, “Giriş: Kuşeyri'nin Hayatı ve Risalesi”, s. 24.

⁴ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, sb, Ankara, 1972, s. 128.

⁵ Öztürk, *a.g.e.*, s. IX, (9).

⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 61.

Hiç şüphe yok ki tasavvufun birinci menşei *Kur'an*'dır.¹ Fakat Hz. Peygamber'in ve ashabının yaşam tarzı da tasavvufun önemli bir kaynağıdır.² Mutasavvıflar özellikle nefis terbiyesi ve tezkiyesi metodlarını Resulullah'tan (s.a.v.) miras almışlardır.³ Dolayısıyla mutasavvıfların yaşayışı Hz. Peygamber'in, ondan sonra ashabın terennüm etmiş oldukları lahuti ve semavî nağmelerin tekrarından başka bir şey değildir⁴ ve tasavvufun temeli itibariyle Hakikat-i Ahmediyye'nin özü olduğunda şüphe yoktur.⁵

Tasavvufa sadece *Kur'an*'ı ve sadece sünneti kaynak göstermek, oldukça yetersiz bir tavır olurdu. Çünkü temiz ehl-i sünnet yolu İslâm tarihindeki diğer birçok bid'atçı fırkadan *Kur'an* ve sünnete aynı anda uyararak ve hatta ashabın yaşayışını da bu önemli kaynakların yanına koyarak ayrılabilmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabirindeki "Cemaat" lafzı ashabın yoluna ve Müslümanların icmainsine delalet eder. Tasavvuf da İslâmî kaynağına ve Sünnîlik niteliğine binaen aynı tavrı benimsemiştir. Tasavvuf konusunda araştırmalar yapan birçok bilim adamı tasavvufun *Kur'an*-ı Kerim'e ve Sünnet-i Nebvî'ye dayandığını belirtirken;⁶ bir kısmı da ayrıca ashabın yolunu bu iki kaynağı ilave eder.⁷

Tasavvufun bu özelliğı göz önüne alınınca açıkça ortaya çıkmaktadır ki; *Kur'an*'ın ve sünnetin rehberliğinden uzak bir şekilde tasavvuftan bahsedenler kendilerine başka isimler ve haklarında başka hükümler aramak zorunda olduklarını bilmelidirler.⁸

¹ Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 88.

² Ateş, *a.g.e.*, s. 9-37.

³ Havva, *a.g.e.*, s. 27.

⁴ Doğrul, *a.g.e.*, s. 16.

⁵ *Zaman Gaz.*, "Menşei İtibariyle Tasavvuf".

⁶ Abdolvahhab eş-Şaranî, *Tabakatü'l-Kübra*, Terc: Abdülkadir Akçiçek, Cümle Yay. , İstanbul , 1985, s. 21; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 97; Doğrul, *a.g.e.*, s. 18; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 38-39; Küçük, *a.g.e.*, s. 15; Titus Burckhardt, *a.g.e.*, s. 17; Furat, "Giriş", s. XXIX, (29); Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 218.

⁷ Küçük, *a.g.e.*, s. 33; Ateş, *a.g.e.*, s. 40; Özalp, "Tasavvuf", s. 395.

⁸ Şerafettin Gölcük, *İslam Akaidi*, Esra Yay. , İstanbul , 1977, s. 193.

A.II. Tasavvufun İslâmî Kaynağına Dair Sûfî Sözleri

Tasavvufun kaynağı hakkında söylenen sözlerin en ehemmiyetli olanları şüphesiz; bizzat sûfîlerin bu konuda söyledikleri sözlerdir. Doğuşundan itibaren tasavvuf kendisini İslâmî çizgiden çıkartmaya çalışan düşünce ve gruplarla ciddi bir mücadele verdiği gibi, aynı zamanda tasavvufu İslâm'ın dışında görmeye çalışan düşünce ve gruplarla da sürekli bir mücadele halinde bulunmuştur. Bu yüzden sûfîler tasavvufun İslâm'a olan bağlılığını mütemadiyen tekrar mecburiyetinde kalmışlardır. Onların bu konudaki sözlerini bir araya getirmek; belki de binlerce ciltlik bir eserin teşkiline meydan verecektir. Ancak onların konuyla ilgili birkaç sözünü nakletmek meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için oldukça gereklidir.

Zaten tasavvufun asıl kaynağının İslâmî olduğunu ilk söyleyenler, mutasavvıfların bizzat kendileridir.¹ Tasavvufu ve sûfîleri olduğundan oldukça farklı bir şekilde tasvir edenler bulunmasına rağmen; tarihin tanıklığına ve vicdanın hükmüne danışılarak daha gerçekçi bir betimleme yapılmak istenirse zihinlerde canlanacak tablo aşağı yukarı bellidir. Erol Güngör bu tasviri şöyle yapar: “Büyük mutasavvıfları düşündüğümüz zaman hatırimıza gelen şey; onların ahlakı, Allah'a karşı samimi duygu ve bağlılıkları ve sahip oldukları birtakım kerametlerdir.² Her ne kadar sûfîlerin kerametleri hemen zihinlerde canlansa da; onlara göre gerçek keramet şeriata uymaktır.³

Sûfîlerin İslâm'a bağlılıkları konusunda söylenecek sözü onların ifadeleri ile vermek gerekir. Cüneyd-i Bağdadî tasavvuf yoluna sağ elde Kur'an sol elde sünnet olduğu halde girileceğini söyler.⁴ Yine o şöyle demiştir: “Bir şahsın şer'i emirler ve yasaklara bağlı olmadığı halde semada bağdaş kurup oturduğunu görseniz dahi ona iltifat etmeyiniz.”⁵ Bayezid-i Bistamî onun bu sözünü şu şekilde genişletir: “Bir adam suyun üzerine seccade serse, gökyüzüne bağdaş kurup otursa, şeriata emir ve nehiy çizgisindeki tavrını görmedikçe ona aldanmayın.”⁶ Sehl b. Abdullah, (ö. 283 / 896)

¹ Doğrul, a.g.e. , s. 18.

² Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 20.

³ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 312.

⁴ Eraydın, a.g.e. , s. 94.

⁵ Muhammed b. Abdullah Hanî, *Âdâb*, Terc: Abdülkadir Akçiçek, İstanbul , 1976, s. 211.

⁶ Ebu Nasr es-Serrac, *el-Luma: İslam Tasavvufu*, Haz: Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay. , İstanbul , Trs, s. 316-317.

“Kitap ve sünnetin kabul etmediği her türlü vecd ve keşif batıldır.”¹ diyerek önemli bir hassasiyete dikkat çeker.

Tasavvuf klasiklerinin yazarı olan büyük sûfiler de İslâmî hassasiyetlere çok ciddi bir tarzda riayet etmişlerdir. Nefsini sorgulama (=muhasabe) konusuna verdiği önemden dolayı Muhasibi lakabıyla anılan Haris b. Esed², (ö. 243 / 857) muhasabe konusunu anlatmaya şöyle başlar: “Bu konuda Kitap ve Sünnet’teki deliller şunlardır: ...”³ Şu da Muhasibi’nin söylediklerindendir: “Sana iki farz birden zorunlu kılındığı zaman vaktin ikisi birden girmişse; sen, Kitap ve Sünnet’te sana en uygun olanla işe başla.”⁴

Kûtü’l-Kulûb adlı tasavvuf klasiğinin yazarı olan büyük sûfî Ebu Talib el-Mekkî, (ö. 386 / 996) “Kitap ve sünnetin teyit etmediği fikirleri reddetmek icap eder”⁵ der. Bu fikirlerden başlıcalarını şöyle zikreder: “Selef’ten nakledildiği üzere bid’atların en büyükleri şu altısıdır: Kaderiyye, Mürcie, Rafizîlik, İbadiye, (Haricilerin bir koludur) Cehmiye ve aşırıya kaçan şatahat ehlinin iddiaları.”⁶

Kitâbü’l-Luma’nın yazarı Ebu Nasr es-Serrac’a (ö. 388 / 998) göre tasavvufun üç esası şunlardır: Büyük ve küçük bütün haramlardan kaçınmak; kolay ve zor olan bütün farzları ifa etmek; zaruri olan müstesna dünyaya meyletmemek.⁷

İmam Gazzali’ye göre tasavvuf, dinin hakikatlerine nüfuz edebilmek için tutulacak en iyi yoldur.⁸ Peki, bu hakikatlerin İslâm dininin belirlediği çizginin dışında olduğu düşünülebilir mi? Tabii ki hayır. Zira yine Gazzali’ye göre esas olan, Peygamber’in (s.a.v.) getirdiği tebliğdir. Yani, *Kur’an* ve sünnettir. Tasavvufun kendine mahsus ayrı bir hakikatler âlemi mevcut değildir.⁹

¹ es-Serrac, *a.g.e.*, (Terc.), s. 105.

² Şahin Filiz, “Muhasibi’nin Hayatı”, *er-Riaye*, Haris el-Muhasibî, Terc: Şahin Filiz , Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 2004, içerisinde, ss 29-34:30.

³ Haris b. Esed el-Muhasibî, *er-Riaye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, Terc: Şahin Filiz - Hülya Küçük, İnsan Yay. , İstanbul , 2004, s. 200-206.

⁴ Haris el-Muhasibî, *er-Riaye li Hukukillah*, Tah: Abdulkadir Amed A’tâ, Beyrut, Trs, s. 102.

⁵ Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulub: Kalplerin Azığı*, Terc: Muharrem Tan, İz Yay., 4C, İstanbul, 1999, C. II, s. 115.

⁶ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, 2 C, Beyrut,1997, c I, s 339.

⁷ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 516.

⁸ Güngör, *İslam Tasavvufu’nun Meseleleri*, s. 84.

⁹ Güngör, *a.y.*.

Klasik yazarlarının, tasavvufun İslâmî kaynağını ortaya koymak adına sarf ettikleri sözlerin ardı arkası kesilmez. Son olarak *Avârifü'l-Maârif* yazarı Şihabüddin es-Sühreverdî'nin şu keskin sözlerini zikretmek konunun anlaşılmasını sağlayacaktır: “Kitap ve sünnete uygun olmayan, bu ikisinden istifade etmeyen, görüşlerinde bu ikisinden yardım almayan ve onlara dayanmadan olduğu gibi tek başına ortaya çıkan her ilim faziletli değil rezilanedir. Bu gibi ilimlerle insan dünya ve ahirette hafif, aşağılık ve rezil olur.”¹

B. TASAVVUFUN SÜNNİLİĞİ²

B.I. Tasavvufun Sünniliğini Belirten Görüşler

Tasavvufun Sünnilik niteliği en az onun İslâmî kaynağı kadar önemlidir. Zira bu durum onun İslâm tarihinde çokça rastlanılan ve Sünnî çerçevenin dışında kalan gruplardan kolaylıkla ayrılabilmesini sağlar. Nitekim tasavvuf ve sûfiyye deyimleri ilk defa Sünnîler tarafından ve saf İslâm ruhani hayatını ifade etmek için kullanılmıştır.³ Müslüman ulema arasında tasavvuf hakkındaki düşmanlıklarını ilk defa gösterenler ise Hariciler; daha sonra İmamiler olmuştur.⁴ İslâm tarihi boyunca tasavvufî tarikatlar özellikle Sünnî Müslümanlığın hâkim olduğu bölgelerde Sünnî İslâm akidesine sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.⁵ Bu sahanın dışındaki bölgelerde yaşama şansı bulan ve Sünnîlik çizgisinden sapma eğilimine giren tasavvufî tarikatlar ise Sünnî sûfilerin düzeltme faaliyetlerine muhatap olmuşlardır. Bu faaliyetlere cevap vermeyen oluşumlar ise Sünnîlik niteliğinin yanı sıra tasavvufîlik niteliğini de kaybetmek durumunda kalmışlardır ki; Safevilik bu durumun en dikkat çekici örneğidir.

Tasavvufun Sünnî niteliğini ortaya koymak adına en önemli mücadeleyi verenlerden birisi hiç şüphesiz İmam Gazzalî'dir. Onun Sünnî tasavvuf anlayışını (Gerçi Sünnî olmayan tasavvuf anlayışı diye bir şey zaten söz konusu değildir.) yerleştirmek

¹ Ebu Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut, 1966, s. 30.

² Tasavvufun Sünnîlik niteliği için bkz: Eraydın, *a.g.e.*, s. 64-72; Uludağ, “Giriş: Kuşeyri'nin Hayatı ve Risalesi”, s. 20-24; Burckhardt, *a.g.e.*, s. 15-22; Doğrul, *a.g.e.*, s. 6-16; Uludağ, “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, s. 14-17.

³ Uludağ, *a.g.m.*, s. 23.

⁴ Massignon, “Tasavvuf”, s. 27-28.

⁵ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 39.

üzere çalışan diğer şahsiyetlerden farklı ve orijinal tarafı; İslam'da Sünnîlik ve tasavvuf veya şeriat ile tarikat diye iki ayrı cereyanı uzlaştırması değil: bu ikisinin bir olduğunu göstermesidir.¹

Sünnî sûfîlerin heteredoks düşüncelerle ilişkilendirilmesinden rahatsız olan sadece mutasavvıflar değildir. Bazı Sünnî âlimler de zaman zaman tasavvufun Sünnîlik niteliğinin özellikle belirtilmesi gereğine inanmışlardır. Mesela bunlardan biri olan Ömer Neseî *Kitâb fî Mezâhibi'l-Mutasavvıfa* isimli küçük eserinde Sünnî sûfîlerin özelliklerini anlatır.² Bunun ardında, tasavvufun Sünnîliğe duyduğu sınırsız ihtiyacın yanı sıra Sünnîliğin de tasavvufa belli bir noktada ihtiyaç duyması gizlidir. Zira tasavvuf Sünnîliğe teorik ve pratik açıdan çok önemli iki fayda sağlamıştır. Gerçekten tasavvuf, imanı sağlam bir temele oturtmak isteyenler için çok faydalı bir vasıta olmuş, hakikati aklın ötesinde ve onun kavrayamayacağı bir âleme aktarmak suretiyle kelimcilerin ve felsefecilerin yarattığı zihin karışıklığını kökünden halletmiştir.³ Daha da önemli olanı; Sünnîliğin taarruzlara cevap veremez bir hale gelip güçsüzleştiği zaman ve mekânlarda İmam Gazzali, Abdulkadir Geylanî ve İmam Rabbani gibi şahsiyetler sahneye çıkıp Sünnîliği savunmak adına üzerlerine düşen vazifeyi hakkıyla yerine getirmişlerdir.

Tasavvuf şeriata sınısıkı sarılmayı ve edep sınırını gözetmeyi öngörmektedir.⁴ Dolayısıyla sağlam bir tasavvuf çizgisinin özelliklerinin şunlar olduğu ortaya çıkmaktadır: Ehl-i Sünnet itikadına bağlı bir inanç; sünnete uygun bir ibadet hayatı.⁵ Bu yüzden ilk sûfîler ve sonraki mutasavvıflar ekseriyetle şeriata ve zahirî ahkâma yüksek seviyede bağlılık göstermişlerdir.⁶ Sûfîler dinin emir ve yasaklarına kesinlikle uygunluk içinde ve sürekli ibadet durumunda olmuşlardır.⁷

İddiaların aksine tasavvufun kesinlikle kendine özgü bir şeriati yoktur.⁸ Tasavvuf Sünnîlik mezhebinin en açık tespiti ve en belîğ ifadesi sayılır.¹ Belki de bu

¹ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 80.

² Ömer Neseî, "Kitab fî Mezâhibi'l-Mutasavvıfa", *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Ebubekir Muhammed el-Kelabazî, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. , İstanbul, 1992, içerisinde, ss 257-263:262.

³ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 195.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 36.

⁵ Yılmaz, "İslam Tasavvufu: Soru ve Cevaplar", s. 443.

⁶ Uludağ, "Tasavvuf ve Eser Hakkında", s. 14.

⁷ Burckhardt, *a.g.e.* , s. 25.

⁸ Nasr, *a.g.e.* , s. 120.

yüzden birçok büyük Sünnî âlim tasavvufa intisap etme yoluna gitmiştir. Örneğin Nakşibendî erkânını anlatan *Âdâb* isimli eserde dört büyük Sünnî mezhebin önemli âlimlerinden bu yola ittiba edenlerden yirmi tanesinin ismi zikredilir.²

Sûfilerin Sünnîliğinin en önemli göstergelerinden birisi de onların, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) arkadaşlarına karşı besledikleri hisleridir. Zira sûfiler sahabenin hepsinin veli olduğuna inanır ve kendilerine gönülden bağlanırlar.³

Ameli tasavvufa ilişkin birçok mesele hakkında da Sünnîlik niteliği aranmıştır. Örneğin mürşidin şeriat hükümlerine vakıf olması gerekliliktir.⁴ Öyle ki kerametlerde bile şeriata uygunluk aranır.⁵ Mutasavvıfların beyatı da bu minval üzeredir. Ebu'l-Hasen en-Nedvî bu durumu şöyle tasvir eder: "Mutasavvıfların beyatı; Tevhit, İhlâs, Sünnete uyma, günahlardan tevbe, Allah ve Resulüne uyma üzerine oluyordu."⁶

B.II. Tasavvufun Sünnîlik Niteliğine Dair Sûfî Sözleri

Cüneyd-i Bağdadî der ki; "Bizim şu ilmimiz Resulullah'ın (s.a.v.) ilmiyle ayakta duruyor."⁷ Şeriatın edeplerine son derece bağlı olan Bayezid-i Bistamî bir şeyh hakkında şunları söyler: "Bu kişi Cenab-ı Peygamber'in adabından birisini dahi tam manasıyla koruyucu değildir. Nasıl iddia ettiği makamı muhafaza edici olabilir."⁸

İbrahim b. Muhammed en-Nasrabazî der ki: "Tasavvufun esası, Allah'ın kitabına, Resulü'nün (s.a.v.) sünnetine yapışmaktır."⁹ Yine tanınmış mutasavvıflardan birisi olan Şeyh Mahmud Şebusterî (ö. 725 / 1324)şöyle der: "Şeriattan bir an gaflete düşersen iki cihanda da dinsiz kalırsın."¹⁰

¹ Süleyman Uludağ, "Hucviri ve Keşfü'l-Mahcub", *Keşfü'l-Mahcub: Hakikat Bilgisi*, Ali b. Osman Cüllabî el-Hucvirî, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1982, içerisinde, ss 13-71:25.

² Hanî, *a.g.e.*, s. 15.

³ Uludağ, "Tasavvuf ve Eser Hakkında", s. 18.

⁴ Nasrullah Efendi, *Şah-ı Nakşibend Muhammed Bahaeddin Buhari*, Haz: A.Faruk Meyan, Çile Yay., İstanbul, trs, s. 32.

⁵ Yılmaz, "İslam Tasavvufu: Soru ve Cevaplar", s. 526.

⁶ Ebü'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaneliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 101.

⁷ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyrî*, Terc: Ali Arslan, Arslan Yay., İstanbul, 1980, s. 71; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risale*, Tah: Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Eş-Şerif, Mısır, 1966, C. I, s. 107.

⁸ el-Kuşeyrî, *er-Risale*, C. I, s. 81.

⁹ el-Kuşeyrî, *er-Risale*, C. I, s. 182.

¹⁰ Cem, *a.g.e.*, s. 43.

Şu söz Abdullah b. Menazil'e aittir: "Bir kimse herhangi bir farzı zayi ederse; Cenab-ı Hak onu birçok sünnetin zayi edilmesiyle dener. Sünnetlerin zayi olmasıyla herhangi bir kimse denenirse, bid'atlerle denenmesinden korkulur."¹ Yine Abdullah b. Menazil'e ait olan bu anlamdaki şu söz, sûfîlerin Sünnîliğe ve İslâm ahkâmına karşı hissettikleri derin bağlılığı gösteren ilginç bir örnek ve oldukça sert bir ifadedir: "Her kim Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini terk ederse, bil ki; o kimse farzları da terk eder. Çünkü sünneti terk eden bid'atçidir. Bid'atçı cehennemın baş köpeği olur."²

B.III. Tasavvuf Klasiklerinde Tasavvufun Sünnîliğine Dair Verilen Bilgiler

Erol Güngör, tasavvuf klasiklerinin ilki olan *er-Riaye*'nin yazarı Haris el-Muhasibi hakkında şunları söylemektedir: "Onun Kur'an ve sünnet dışında hiçbir rehber tanımadığı açıkça görülüyor. Nitekim bir çeşit biyografi mahiyetinde olan *Kitâbü'l-Vesaya*'sında kendi zamanının inanç kargaşalıklarından uzun uzadıya bahsettikten sonra; insanı selamete ulaştıracak yolun ancak şeriata tam manasıyla uymak; emir ve nehiyleri sıkı bir şekilde takip etmek ve Peygamber'i (s.a.v.) rehber edinmek olduğunu söylüyor."³

Kaderiyye'ye mensup olduğu için babasının bile yakasına yapışacak derecede Sünnîliğe bağlı bulunan Muhasibi,⁴ Kaderiyye, Cehmiyye, Rafiziyye ve Mutezile gibi bid'atçı fırkaların isimlerini şenaatle zikrederek onları sert bir şekilde eleştirir.⁵

et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf adlı eserini, şariat-dışı mistik akımlara karşı Sünnî tasavvufu savunmak amacıyla kaleme alan Ebubekir Muhammed el-Kelebazî,⁶ (ö. 380 / 990) İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı risalesindeki İtikadî konuları, aynı zamanda sûfîlerin akideleri olarak takdim eder.⁷ Ayrıca kendisi, *Taarruf*'un baş kısmında itikada dair birçok konunun sûfîlere göre

¹ el- Kuşeyrî, *er-Risale*, C. I, s. 152.

² Feridüddin Attar, *Tezkiratu'l-Evliya*, Terc: An. , Erkam Yay. , İstanbul , 1984, s. 190.

³ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 72.

⁴ Filiz, *a.g.m.* , s. 30.

⁵ el-Muhasibî, *a.g.e.* ,s. 244.

⁶ Uludağ, "Kelabazî ve Ta'arruf", s. 19.

⁷ Uludağ, *a.g.m.* , s. 34.

durumunu açıklar ve sûfîlerin bu konulardaki tüm görüşlerinin Ehl-i Sünnet itikadına uygunluğunu detaylarıyla ispatlar.¹

Kûtü'l-Kulûb adlı klasiğiyle kendisinden sonraki eser sahibi mutasavvıfları çok ciddi anlamda etkileyen Ebu Talib el-Mekkî, söz konusu eserinde yüzü aşkın yerde ‘selef’ ismini zikreder ve işlediği konularda onların görüşüne öncelik verir.² Kendisi söz konusu kitabında ehl-i sünnetin faziletlerini anlatmak üzere bir bölüm ayırmıştır.³ Sünnîlik kriterlerine son derece önem veren Ebu Talib el-Mekkî Kur’an ve sünneti önemsemeyen şatahat ehli sûfîleri (daha doğrusu sûfî geçinenleri) güvenilirmez kişiler olara vasfeder.⁴ Kur’an ve sünnete ittibayı sadece Sünnîliğin değil aynı zamanda Müslümanlığın bir göstergesi olarak kabul eden Mekki’ye göre bir kişi Müslüman olabilmek için bid’atlara inanmamalıdır.⁵

Kitabu'l-Luma yazarı Ebu Nasr es-Serrac da şeriat ilmine bağlı bir sûfî idi.⁶ Serrac sûfîlerin Hz. Peygamber’e (s.a.v) uymaları konusuna özel bir bölüm ayırmıştır.⁷ Serrac’a göre hakiki sûfîlerle sahtelerini ayırmak üzere şu kriterler kullanılmalıdır: haramlardan kaçınmak, farzları ifa etmek, dünya perest olmamak.⁸

Abdulkadir Geylani’ye göre fırka-i Naciye ‘ehl-i sünnet ve’l-cemaat’tır.⁹ Yine ona göre tasavvuf yoluna giren kimseye, önce sağlam bir itikat sahibi olmak lazımdır.¹⁰

Ahmed Yesevî (ö. 562 / 1166) *Divan-ı Hikmet*’inde Sünnîliğini şöyle izhar eder: “Sünnetlerini muhkem tutup ümmet oldum...”¹¹

Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638 / 1240) *Fususul-Hikem*’ine başlarken şu sözleri sarf eder: “Allah’tan dileğim, O’nun yardımından kuvvet alarak başkalarını da kuvvetlendirmek ve Hazreti Muhammed’in (s.a.v.) temiz şeriatına bağlanmakla beraber

¹ el-Kelabazî, *a.g.e.* , s. 61-125.

² el-Mekkî, *a.g.e.* , C.I-II.

³ 36. Fasıl (Ehl-i Sünnet ve Tarikat’ın Faziletleri ve Selef İmamlarının Yolları Hakkındadır), bkz: el-Mekkî, *a.g.e.* , C. II, s. 232-244.

⁴ el-Mekkî, *a.g.e.* , C.I, s. 263.

⁵ el-Mekkî, *a.g.e.* , C. II, s. 246.

⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, “Ebu Nasr es-Serrac ve el-Luma”, *İslam Tasavvufu*, Ebu Nasr es-Serrac et-Tusî, Terc:Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay. , İstanbul , 1996, içerisinde, ss IX-XVI:X.

⁷ Dördüncü bölüme bkz: es-Serrac, *a.g.e.* , s. 130-146.

⁸ Yılmaz, “İslam Tasavvufu: Soru ve Cevaplar”, s. 444.

⁹ Abdülkadir Geylanî, *Ğunyetü’t-Talibin*, (brl 2C), Terc: Abdülkadir Akçiçek, Sağlam Yay. , byb, 1991, s. 263.

¹⁰ Geylanî, *a.g.e.* , s. 1060.

¹¹ Hoca Ahmed Yesevî, *Ahmed Yesevî Hikmetler*, Terc: Erhan Sezai Toplu, MEB Yay. , İstanbul , 1995, s. 58.

dindaşlarımı da bu hükümlere bağlamak ve bizi Muhammed (s.a.v.) ümmetinden kıldığı gibi onun has ümmetleri zümresi arasında haşr olunmaktır.”¹

Sünnîliğin muhalifleriyle mücadelesinde zorlandığı bir dönemde tarih sahnesine çıkarak Sünnî mücadeleye büyük bir ivme kazandıran İmam-ı Rabbanî, kurtuluş yolunu ehl-i sünnet ve'l-cemaate tabi olmaya bağlar.² *Mektubât*’ında toplanan mektuplarıyla çeşitli memleketlerdeki sevenlerine nasihatlerini esirgemeyen İmam-ı Rabbanî’nin öğütlerinden birisi şudur: “Başta lazım olan ehl-i sünnet ve'l-cemaat tarafından tespit edilen itikat esaslarına uygun şekilde itikadı düzeltmektir.”³ Bir başka nasihatinde şöyle der: “Bilmiş olasın ki, mutlaka lazım olan şudur: Ehl-i sünnet ulemasının görüşüne göre itikadını düzeltmek; fıkhi hükümler iktizasınca amel işlemek.”⁴ İmam-ı Rabbanî bir duasında şu sözlerle yer verir: “Allah-u Teala bizlere sünnet-i seniyye-i Mustafaviye’ye (s.a.v.) tabi olmakla süslenip güzelleşmek nasip eylesin.”⁵

Tarîkat-ı Aliyye’yi (Nakşibendîlik) ashab-ı kiramın yolu olarak tavsif eden İmam-ı Rabbanî⁶, tüm kemâlatları Resulullah Efendimize (s.a.v.) uymaya bağlar.⁷ Şeriata uygunluk konusunda çok titiz olan İmam Rabbanî, tarîkatların amacını şöyle açıklar: “Hakikat ve tarîkat tahsilinden maksat şeriatın tamam olmasıdır, şeriatın dışında bir başka şey için değildir.”⁸ Müceddid-i Elf-i Sâni (ikinci bin yılın yenileyicisi) sıfatıyla maruf olan İmam-ı Rabbanî vahdet-i vücûd konusundaki keşiflerinden bahsederken şöyle der: “Keşiflerin tümü, şeriata mutabık olarak geldi. Şeriatın zahirine kıl kadar aykırı bir durum yoktur.”⁹

İmam Rabbanî’nin ehl-i sünnet ulemasının bazı tasavvuf ehlinde daha faziletli olduğunu belirten şu sözleri, tasavvufun Sünnîlik niteliğine dil uzatanlara verilebilecek en güzel cevap olsa gerektir: “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat sayılan zahir âlimleri, bazı amellerde kusurlu olabilirler. Ama itikat cihetinden, dışa nurlu sahih itikat yayarlar.

¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, Terc: Nuri Gencosman, MEB Yay. , İstanbul , 1990, s. 20-21.

² İmam Rabbanî Ahmed Farukî Serhendî, *Mektubât-ı Rabbanî*, Terc: Abdülkadir Akçiçek, Akit Yay. , 3 C, İstanbul , 1998, C.I, s. 214.

³ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. II, s. 89.

⁴ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. I, s. 264.

⁵ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. I, s. 146.

⁶ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. II, s. 60.

⁷ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. I, s. 95.

⁸ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. I, s. 137.

⁹ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. I, s. 61.

Onların ortaya attıkları bu nurlu görüşleri, tasavvuf ehlinin çoğunda bulunmaz. Şundan ki; riyazetleri, mücahedeleri olmasına rağmen zat ve sıfat üzerine sağlam itikatları yoktur.”¹ Gerçekten, İmam Rabbanî’nin ehl-i sünnet itikadına sahip olmayı, bütün tasavvufi unsurların üzerinde görmesi hayli manidardır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı hazretleri (ö. 1186 / 1772) *Marifetname* isimli önemli eserinde şöyle der: “Hak Teala kendi Resulüne (s.a.v.) uymanızı ve O’nun (s.a.v.) şeriati caddesiyle eserine gitmemizi emretmiş, habibinin sünnetine aykırı bid’atlerden herkesi menetmiştir.”²

Gümüşhaneli Ahmed Ziyaüddin (ö. 1311 / 1891) hazretleri ise tasavvuf-tarîkat adap ve erkânını anlattığı *Camîu’l-Usul* adlı kitabında şunları kaydeder: “Kim ki şeriatsız hakikate bağlanmaktan söz ediyorsa, o kimse sapıklık içindedir.”³

Son dönem Türk mutasavvıflarından birisi olan Mehmed Zahid Koktu, dört fıkıh imamını (İmam-ı Azam, İmam Şafîî, İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Malik) ve iki itikat imamını (İmam Maturidî, İmam Eşarî) zikrettikten sonra şöyle der: “Bunlardan başka gerek amelde ve gerek itikatta uyulacak kimseler yoktur.”⁴

B.IV. Tarîkat Pirleri ve Sünnîlik

Tasavvufun hayata geçirilmesinin yolu olan tarîkatların kurucusu kabul edilen pirleri de, Sünnîliğe duydukları derin bağlılığı söyleyip durmaktan asla imtina etmemişlerdir. Bu zatlar; Sünnî ulemanın meşhurlarından Ömer Neseî’nin, haklarında “Bunları (Sünnî sûfileri) sevmek Allah ve Resulü’nü (s.a.v.) sevmektir.”⁵ diye bahsettiği taifenin önderleridir.

İmam Nakşbendî, (ö. 791 / 1389) Nakşîliğin kazancının itikadı sağlamlaştırdıktan, emirlere uyduktan, yasak ve çirkinliklerden kaçındıktan sonra elde edilebileceğini, söyler.⁶ Yine o, kendisine verilen vazifeleri anlatırken şunları belirtir: “Resulullah’tan (s.a.v.) bize ulaşan haberleri aramak ve Sahabe-i Kiram’ın izinde

¹ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , C. I, s. 42.

² İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Marifetname*, Sad: M. Fuad Başar, Kitsan Kit. , İstanbul , Trs, s. 175.

³ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usul*, Terc: Rahmi Serin, Pamuk Yay., İstanbul , 1987, s. 266.

⁴ Mehmed Zahid Koktu, *Tevbe*, Seha Neş. , İstanbul , 1992, s. 42-43.

⁵ Neseî, “Kitab fî Mezahibî’l-Mutasavvıfa”, s. 262.

⁶ Erzurumlu, *a.g.e.* , s. 526.

gitmekle memurdum. Anlatılan sebepledir ki; ulemaya devamlı gittim, hadis-i şerif okudum, Sahabe-i Kiram'ın yolunu izlemeyi öğrendim.”¹ Nakşîliğin esasları şunlardır: Sünnet'e uymak, azimetle amel etmek, bid'atten sakınmak, kulluğa devam etmek, Allah'ı sevmek ve Allah'ın (c.c.) muhabbeti cezbesi ile kendini olgunlaştırmak.²

Abdulkadir Geylanî, şeriatın emirlerini tatbik ettiği gibi, İslam akaidinin en ince meselelerini bile gözden kaçırmazdı.³

Desukiyye tarikatının piri Seyyid İbrahim Burhaneddin Desukî, (ö. 676 / 1277) şeriata son derece kuvvetle yapışmıştır. Bu sebeple tarikatında şeriattan ayrılmamayı esas ittihaz etmiştir.⁴ Nitekim ona göre; şariat asıl, tarikat da fer'idir.⁵ Zaten Desukiyye tarikatında da şeriata bağlılık en önemli prensiptir.⁶

Her ne kadar bir takım çevrelerce Sünnîliği tartışmaya açılmak istense de; Yesevilik'in piri Ahmed Yesevi, Sünnî bir mutasavvıftır hatta kendisi bir Hanefî fakihidir.⁷ Onun eserlerinde kesinlikle şeriata mugayir olan ve halkın itikadını şüpheyne sokan unsurlar bulunmaz.⁸

Şazeliyye tarikatının beş ilkesi vardır. Bunlardan birisi, 'söz ve fiillerde sünnete tabi olmak'tır.⁹ Bedeviyye tarikatının piri Ahmed Bedevi'nin (ö. 675 / 1202) *Vesaya* isimli manevi vasiyetnamesi mahiyetindeki kitabında işlediği esas konu Kur'an ve sünnete sıkı sıkıya bağlanma nasihatidir.¹⁰

¹ Hanî, *a.g.e.* , s. 533.

² Nasrullah Efendi, *a.g.e.* , s. 23.

³ Arslan, *a.g.m.* , s. 10.

⁴ İz, *a.g.e.* , s. 163-164.

⁵ İz, *a.g.e.* , s. 164.

⁶ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 194.

⁷ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay. , İstanbul , 1995, s. 237.

⁸ Hayati Bice, "Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet Üzerine", *Divan-ı Hikmet*, Ahmed Yesevî, Haz: Hayati Bice, TDV Yay. , Ankara , 1993, içerisinde, ss. IX-XVIII, (9-18), s. XII, (12).

⁹ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 191.

¹⁰ İz, *a.g.e.* , s. 162.

C. TASAVVUFUN DİĞER İSLAM İLİMLERİ ARASINDAKİ YERİ ¹

C.I. Genel Olarak “Tasavvuf” ve “İslamî İlimler” Kavramları Arasındaki İlişki

Tasavvufa, İslamî ilimlerden birisi olması cihetiyle bakıldığında; ona tayin edilen yabancı kaynaklar büsbütün muallâkta kalmaktadır veya en azından etkisini yitirmektedir. Hadis ilmindeki uydurmacılık; tefsir ilmindeki İsrailiyat; İslam tarihindeki kıssacılık; fıkıh ilmindeki Roma hukuku etkisi iddialarını, başta oryantalistler olmak üzere abartanlar bulunmaktadır. Ancak bu kurumların her şeyden önce bir ‘İslamî ilim olmaları; söz konusu iddialardan kaynaklanan hasarı en aza indirmektedir. Dolayısıyla bu nevi iddialardan payını fazlasıyla alan tasavvufun bir İslamî ilim olması yönünün ısrarla ortaya konulması bir gereklilik haline gelmektedir. Bu durum gerçekleştirilmeden yapılan savunmaların genellikle etkisiz kaldığı görülmektedir.

Diğer İslamî ilimler gibi ihtiyaca mebni zuhur eden tasavvuf;² İslamî ilimler mozaığının bir parçasıdır.³ Tasavvuf, bütün İslam ilimleriyle iç içedir.⁴ Dolayısıyla tasavvufu İslamî ilim ve sanat şubelerinin hiçbirinden ayrı olarak düşünemeyiz.⁵ Zira bu düşünce, İslam düşüncesinin bütünlüğüne hücum etmek anlamına gelir. Tefsire karşı çıkan bir fıkıh, hadisi inkâr eden bir kelam olamayacağı gibi; tasavvufu reddeden bir İslamî ilim ve tasavvufun kabul etmediği bir İslamî ilim bulunmaz. Bunlar birbirinin yerine de ikame edilemez. Çünkü mesela her türlü ilimden arınmış ‘sırf tasavvuf’ diye bir şeyden söz edilemez. Tasavvuf fıkıhla, hadisle ve diğer İslamî ilimlerle birlikte vardır. Bunlar birbirini bütünleyen ilimlerdir.⁶

Tasavvufun İslamî bir ilim olduğunu reddeden bazı düşünce sahipleri, Hz: Peygamber (s.a.v.) zamanında tasavvuf adıyla bir kurumun bulunmaması hususunu bu

¹ Tasavvufun İslamî ilimler arasındaki yeri için bkz: Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 58-63; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 20-26; Uludağ, “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, s. 8-10; Abdulbari en-Nedvi, *a.g.e.*, s. 36-39.

² Eraydın, *a.g.e.*, s. 34.

³ Yılmaz, “İslam Tasavvufu: Soru ve Cevaplar”, s. 445.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 58.

⁵ Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekeler ve Zaviyeler*, s. 42.

⁶ Yılmaz, “İslam Tasavvufu: Soru ve Cevaplar”, s. 454.

iddialarına delil olarak göstermeye çalışmaktadırlar. Mustafa Kara bu iddialara şöyle karşı çıkar: “İslamî ilimler ilk yıllarda bir bütündü. Fıkıh, kelam, tefsir, tasavvuf gibi bölümlere ayrılmış değildi. Bu tasnifler daha sonraki yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu açıdan meseleye bakınca “Tasavvuf Hz. Peygamber devrinde yoktu, batıldır, bid’attır.” şeklinde ileri sürülen tez kendiliğinden çürümektedir. Çünkü bugünkü şekliyle bir tefsir, bir kelam, bir hadis de asr-ı saadette yoktu, kelam ve fıkıh mezhepleri mevcut değildi.¹ Abdulbarî en-Nedvî tasavvufun o dönemdeki durumunu şöyle izah eder: “Tasavvuf da o vakit iptidai bir merhalede idi, mümeyyiz bir vasfı, açık bir durumu yoktu. Konuları henüz tespit edilmiş değildi, özel bir isim de verilmemişti. Belki müteaddit ilimler arasına girmiş, onların içinde yaygın bir halde bulunuyordu. *Kur’an-ı Kerim*’in nasları bunu müştemil, Hadis-i Nebevîler bunu muhtevi idi. Halk ihtiyaçları nispetinde onunla müstefit oluyordu.”²

Tasavvufun diğer İslamî ilimlerle olan benzerliği asr-ı saadette sınırlı değildir. Daha sonraki aşamalarda da aynı benzerlik dikkati çekmektedir. Nitekim tasavvuf da, diğer İslam ilimleri gibi hicri ikinci, üçüncü asırlarda teşekkül etmiştir.³ Tasavvufi düşünce, sistemleştikten sonra belli başlı kaideler ortaya çıkmış ve tasavvuf diğer bütün ilimler gibi İslamî bir ilim haline gelmiştir.⁴

Kurumlaşma aşamasında da, tasavvuf ve diğer İslamî ilimler arasındaki paralellik devam etmiş; fıkhi ve İtikadî mezheplerde olduğu gibi tarikatlar da, kendileri tarikat kurma niyetleri olmadığı halde büyük mutasavvıfların etraflarına toplanan insanlar sayesinde kendiliğinden teşekkül etmiştir.⁵

Tasavvuf isminin kaynağı da, tasavvufun İslamî bir ilim olup olmadığı tartışmalarında hep öne sürülür. Süleyman Uludağ bu ismi Sünnî âlimlerin verdiğini belirterek şöyle söyler: Tüm Müslümanlar zâhidane yaşamı takdir ettiğinden Şia, Hariciye, Mutezile gibi gayr-ı Sünnî mezhepler de zühd tabirini kullanmaya başladılar. Bunun üzerine Sünnî âlimler ‘Tasavvuf’ ve ‘sûfiyye’ deyimlerini kullanmaya başladılar.⁶ Abdulbarî en-Nedvî de bu konuda şunları söyler: “Tasavvuf ismine gelince; bu, çeşitli İslamî ilim ve fenlere ait vazolunan diğer isimler gibi bir isimdir. Onlardan

¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 20.

² Abdulbarî en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 37.

³ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 33.

⁴ Hayranî Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara, 1986, s. 152.

⁵ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 98.

⁶ Uludağ, “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, s. 23.

ayrı bir tarafı yoktur. Tefsir, hadis, fıkıh ve diğer ilimlerin hepsinin birer isimleri olduğu gibi tasavvuf ilminin de bir isim ve lakabı vardır.”¹

Tasavvuf ilminin diğer İslam ilimlerinden birisi olduğu anlaşıldığına göre; onun İslamî ilimler arasındaki yerinin belirlenmesi gerekmektedir: Şüphe yok ki hadis ve tefsir ilimleri çok özel bir yere sahiptir. Çünkü bu ilimler İslam öğretisinin esas malzemesini teşkil ederler. İslam doktrininin esasını oluşturan ilimler ise; kelam, fıkıh ve tasavvuftur.² Başka bir tasnife göre şer’i ilimler dört çeşittir: Rivayet ilmi (hadis), dirayet ilmi (fıkıh), kıyas ilmi (kelâm), hakaik ilmi (tasavvuf).³

Tasavvufa diğer İslam ilimleri arasında farklı yerler tayin edilir. Bir düşünür, İslam tasavvufu İslam dininin belli bir yorumudur, derken;⁴ bir diğeri, tasavvuf İslamî ilimlerin zirve noktasıdır, demektedir.⁵

Diğer İslamî ilimlerde olduğu gibi tasavvufta da yabancı unsurlar bulmak mümkündür.⁶ Ancak bu unsurların diğer ilimlerdeki oranlarda ve belki de daha az bir oranda tasavvufu etkilemiştir. Olaya bütüncül bir bakış yöneltmeden; tasavvuftaki birkaç unsura göz dikmek ve bunları olabildiğince abartmak pek doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlamamıştır. Örneğin bu bakışın sonucu olsa gerek; Kuşeyri, (ö. 465 / 1072) şeriata son derece bağlı olduğu halde İbn Cevzi’nin tenkidinden yine de kurtulamamıştır.⁷

Tasavvuf, -daha sonraki bölümlerde belirtileceği üzere- İslam ve Sünnî düşünce adına üzerine düşen vazifeleri ve bu konudaki mücadeleleri hakkıyla yerine getirmiştir. Bu durumun görülmesi tasavvufun yabancı tesirler karşısındaki tavrının daha iyi anlaşılmasını sağlar. Binaenaleyh Süleyman Uludağ bu durumu şöyle izah eder: “Dış tesirler karşısında dikkatli ve uyanık olan sadece zahir uleması değildir. Birçok sûfî de bu konuda en az onlar kadar uyanık ve dikkatli olmasını bilebilmişlerdir. Bu bakımdan dış tesirler konusunda uyanık olma özelliğini zahir ulemasına inhisar ettirmek doğru görünmemektedir.”⁸

¹ Abdulbari en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 37.

² Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 86.

³ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 456.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufu’nun Meseleleri*, s. 22.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 17.

⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 95.

⁷ Uludağ, “Giriş: Kuşeyrî’nin Hayatı ve Risalesi”, s. 51.

⁸ Uludağ, “İbn Haldun’un Tasavvufi Görüşleri ve Şifau’s-Sail”, s. 22.

C.II. Tasavvuf ve Fıkıh İlmi Arasındaki İlişki

Tabiin ve tebe-i tabiin dönemlerinde henüz İslamî ilim dalları tam olarak şekillenmediğinden “fıkıh” kelimesi “mutlak ilim” anlamında kullanılıyordu. Daha sonra ilim dalları ortaya çıkmaya başlayınca; fıkıh ilmi üç ana dala ayrılmıştır: el-Fıkühü'l-Ekber (Akaid), el-Fıkühü'z-Zahir (Fıkıh), el-Fıkühü'l-Batın (Tasavvuf).¹ Dolayısıyla nihai anlamda tasavvuf, fıkıh ilmini tamamlayan bir ilim dalıdır.² Bu yüzden tasavvufu olmayan fakih, fasık; fikhî olmayan mutasavvıf, zındık sayılmıştır. Bu ikisini birleştiren “tahkik ehli” kabul edilmiştir.³ Nitekim İslam tarihi boyunca ilmi ile amel âlimler ve muhakkik mutasavvıflar fikhî ve tasavvufu birleştirmişlerdir.⁴

Genelde sûfiler başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere dinî - şer'î ilimlerin öğrenilmesini şart olarak görmüşlerdir.⁵ Zaten tasavvufun ısrarla üzerinde durduğu esaslar, kesinlikle fikhin ve fukahanın mesleğinden çok farklı değildi.⁶

Tasavvufa karşı çok sert ithamlarda bulunan bazı araştırmacıların, fıkıh konusunda da benzer ifadeleri dillendirmeleri hayli manidardır. Tasavvuf konusundaki görüşleri daha önce zikredilen İbrahim Sarmış, fıkıh ilmi hakkında şunları söyler: “Mezheplerin ve bağınaz fıkıh kültürünün alabildiğine genişlediği (bir zamanda), bir mezhep fikhini öğrenmenin yıllar alabildiği yaygın bir kanaat haline gelmiştir.”⁷

Sûfiler, inanç konusunda hadisçiler ve fakihlerle aynı görüşü paylaşan, onların ilimlerini benimseyerek esaslarına karşı çıkmayan kimselerdir.⁸ Nitekim bu konudaki sayısız örnekten birkaçı şunlardır:

Ebu Talib el-Mekkî ulemanın en güvenilirleri olarak fıkıh ehlini sonra da muhaddisleri gösterir.⁹ Ameldeki mezhebi itibariyle Hanefî olan Kelebazî hadis ve fıkıh

¹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 61.

² Havva, *a.g.e.*, s. 97.

³ Havva, *a.g.e.*, s. 98.

⁴ Havva, *a.g.e.*, s. 101.

⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 24.

⁶ *Zaman Gaz.*, ‘Menşe İtibariyle Tasavvuf’.

⁷ Sarmış, *a.g.e.*, s. 342.

⁸ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 28.

⁹ el-Mekkî, *a.g.e.*, C. I, s. 265.

ilimleriyle geniş ölçüde meşgul olmuştur.¹ Gerçi bu durum diğer birçok sûfi için de geçerlidir. Onlardan biri olan Şihabüddin Sühreverdi; fıkıh, hadis, tasavvuf ve diğer ilimlerde zamanının en önemlileri arasında bulunuyordu.² Bu durumda olan bütün sûfilerin isimlerini zikretmek çok fazla yer tutacağından verilen bu bir iki örnekle yetinmek faydalı olacaktır.

İmam Rabbani bir nasihatinde şöyle der: “Her ne zaman bir mecliste tasavvufa dair kitap müzakeresi olursa, orada fıkha ait kitaplarında bulunması gerekir.”³ Bu düşüncede, tasavvuf ve fıkıh ilimlerinin birbirinin tamamlayıcısı olduğu inancının önemli amil olduğu açıktır.

C.III. Tasavvuf ve Hadis İlmi Arasındaki İlişki

Hadis ilmi dinin esasıdır.⁴ Diğer bütün İslamî ilimler ondan yararlanırlar. Tasavvuf da diğer temel İslam bilimlerinde olduğu gibi Kur'an ve sünneti azami derecede kullanmaya riayet etmiş ve onu kendi prensiplerine göre yorumlamıştır.⁵

Mutasavvıflar özellikle ibadetlerin faziletleri ve benzeri konularda; fıkıhçıların kullanmaktan imtina ettikleri hadisleri kullanmaktan çekinmemişlerdir. Ne var ki bu durum onların açıklamaya çalıştıkları konularla yakından ilgilidir. Yoksa onlar da fıkıh ve akait gibi konularda bu nevi hadislerle pek yer vermezler. İmam Malik bu durumdan olsa gerek şöyle der: “Şeyhlerin arasında bazı kişiler var ki; kendisi ile istiska yaptığım halde (yağmur duası için kendisine başvurduğum halde) onların hadislerini kabul etmiyorum”⁶ Bu durumun İmam Malik'in hadis konusunda çok titiz olmasından kaynaklandığı ortadadır.

Yoksa bu durum mutasavvıfların hadis konusundaki zaafından kaynaklanmaz. Aksine mesela tasavvuf klasiği yazarlarından Kuşeyri uzun yıllar hadis hocalığı

¹ Uludağ, “Kelabazî ve Ta'arruf”, s. 9.

² İz, *a.g.e.*, s. 151.

³ İmam Rabbani, *a.g.e.*, C. I, s. 106.

⁴ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 24.

⁵ Küçük, *a.g.e.*, s. 59.

⁶ Said Havva, *a.g.e.*, s. 330.

yapmıştır¹ ve Kelebazî bir hadis âlimi ve hafızıdır. Zaten onun eserlerinin çoğu hadis ilmine dairdir.²

Daha sonraki yollardan örnek vermek gerekirse, Bahâuddin Nakşbend, hadis ilmine karşı duyduğu bağlılığı şöyle dillendirir: “Resulullah’tan (s.a.v.) bize ulaşan haberleri aramak ve sahabe-i kiramın izinde gitmekle memurdum. Anlatılan sebepledir ki; ulemaya devamlı gittim, hadis-i şerif okudum, sahabe-i kiramın yolunu izlemeyi öğrendim.”³

C.IV. Tasavvuf ve Kelam İlmi Arasındaki İlişki

Tasavvuf kelandan ziyade Fıkıh-ı Ekber tabir olunan Akaid ilmine yakın olmuştur. Zira genel olarak kelam deyince, Sünnî akidenin dışında kalan mutezile, Hariciye vb. fırkaların görüşleri de bu ilmin sınırlarına dâhil olmaktadır. Nitekim tasavvuf bu anlamdaki kelam ilmine soğuk durmuş ve hatta onu geçersiz kılmıştır. Burada hemen İmam Gazzali’nin tavrı hatırlanmalıdır. Erol Güngör bu durumu şöyle izah eder: Tasavvuf imanı sağlam bir temele oturtmak isteyenler için çok faydalı bir vasıta olmuş, hakikati aklın ötesinde ve onun kavrayamayacağı bir âleme aktarmak suretiyle kelmacıların ve felasifenin yarattığı zihin karışıklığı kökünden halledilmiştir.⁴

Sûfîler ancak, Sünnî ulemanın dillendirdiği daha sonra İmam Maturidî ve İmam Eşarî tarafından sistematize edilen akaid görüşlerinden müteşekkil bir kelam ilmine taraftar olmuşlardır. Bu anlamda örneğin Kuşeyri, kelam ilminde farklı usulleri birleştirerek bu ilimde çok yüksek bir dereceye ulaşmıştır.⁵ Fakat bazı düşünürler; örneğin İbn Teymiyye, Sünnî kelamını da reddetmişlerdir.⁶

¹ Uludağ, “Giriş: Kuşeyri’nin Hayatı ve Risalesi”, s. 52.

² Uludağ, “Kelebazî ve Ta’arruf”, s. 14.

³ Hanî, *a.g.e.*, s. 333.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufu’nun Meseleleri*, s. 195.

⁵ Uludağ, “Giriş: Kuşeyri’nin Hayatı ve Risalesi”, s. 12.

⁶ Uludağ, “İbn Teymiyye”, s. 39.

C.V. Tasavvuf ve Tefsir İlmi Arasındaki İlişki

Bütün vahiy metinlerinde olduğu üzere Kur'an'ın her sözünün birçok anlamı vardır.¹ Dolayısıyla mutasavvıflar kendi ilimlerinin gereği olan bazı Kur'an-ı Kerim ayetlerine diğer Sünnî ulemanın vermediği bazı anlamlar vermişler ve bu yorumlarına Kur'an'ın Batını anlamları yani işari tefsir ismini vermişlerdir: Ancak bu işin bir kuralı ve sınırı vardır. Bu noktada belki de en önemli kural, yapılan yorumların Kur'an'ın zahir manasına ve Sünnî akideye zıt bir durum teşkil etmemesidir. Mahir İz (ö. 1974) bu konuda şu yorumu yapar: “Dirayet tefsirlerinde bir reye saplanıp, diğerlerini ihmal veya inkâr etmek, ilmi bir tutum değildir. Bu itibarla büyük mutasavvıf ulemeden tefsir sahiplerinin muttefegun aleyh sarahatin aleyhinde olmayan mücmelata müteallik tevil ve tefsirleri hürmetle karşılanmalıdır.”²

Mutasavvıflar, işârî tefsire dair müstakil eserler vücuda getirmişlerdir. Gerçi bütün bir tasavvuf öğretisini de Kur'an'ın bir nevi tefsiri kabul edebiliriz. Zira tasavvuf, İslam'ın iç yüzünü temsil ettiğine göre, doktrini de öz olarak, Kur'an'ın tasavvufi bir yorumudur.³

D. SUFİLERİN İSLAM ADINA VERDİKLERİ MÜCADELELER⁴

D.I. Teorik Açıdan Sûfilerin İslam Mücadelesi

Sûfilerin gerek teorik açıdan, gerekse pratik açıdan İslam adına verdikleri mücadeleleri tanımak, tasavvufun İslâmî yönünü anlamak ve onun İslâmî kaynağını görmek açısından son derece önemlidir. Oryantalistlerin tasavvufa gayr-i İslâmî kaynak

¹ Titus Burckhardt, *a.g.e.* , s. 51.

² Mahir İz, *a.g.e.* , s. 15.

³ İşârî tefsir hakkında geniş bilgi için bkz. Şuşleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974.

⁴ Sufilerin İslâm mücadelesi için bkz: Baddeley, *a.g.e.*; B.G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sûfî Direniş*, Terc: Fatih Tathlıoğlu, İnsan Yay. , İstanbul, 1998; Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 52–56, 152–165; Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*; Vincent Monteil, *Afrika'da İslam*, Terc: İzzet Tanju, Pınar Yay. , İstanbul, 1992; Osman Çetin, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, Marifet Yay. , İstanbul, 1990, s. 183–190; Ebü'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 116–131.

tain etmesinin amaçlarından belki de en önemlisi, sûfîlerin İslâm adına verdikleri mücadeleyi etkin olmaktan çıkarmaktır.

Müslüman tasavvuf aleyhtarlarının tasavvuf ve kaynağı konusundaki tezlerinin çürütülmesi açısından; sûfîlerin İslâm mücadelesinin ortaya konulması son derece önemlidir. Zina onlar sûfîlerin cihattan kaçtığını ve hatta nefret ettiğini söylerler.¹ Onlardan biri bu tezlerini şöyle dillendirir: “Haçlı seferlerinin İslâm âlemini kasıp kavurduğu, Moğol sürülerin İslâm âlemini ayaklar altında ezdiği ve son iki asırda Batı dünyasının İslâm âlemini boyunduruğu altına aldığı dönemlerde Müslümanların hayatında tasavvufun ahtapot gibi kök saldığı, hurafeleriyle insanları uyuşturduğu, zühd ve inziva safsatalarıyla insanları hayat meydanlarından uzaklaştırdığı görülmektedir.”²

Gerçi, tasavvufun genel olarak Müslümanların birlik ve kuvvetinin azaldığı dönemlerde kuvvetlendiği bir gerçektir. Ancak bu durum kesinlikle tasavvufun söz konusu gerilemenin müsebbibi olduğunu göstermez. Bilakis tasavvuf, İslâm dünyasındaki dinî doktrin birliğinin şiddetle sarsıldığı bir zamanda bu birliği sağlamak gayretini temsil etmektedir.³ Yani tasavvuf, çöküntü zamanlarında bu çözülmeye karşı bir manevî reaksiyonu temsil etmektedir.⁴

Her cihad ve mücadele hareketinin başında maneviyatı kuvvetli bir şahsiyet vardır,⁵ diyen Ebü'l-Hasen en-Nedvî, tasavvufun çöküntü zamanlarında icra ettiği fonksiyonu şöyle ifade eder: “Şüphesiz ki; bu tezkiye edilmiş nefis sahipleri olmasaydı; Müslümanlar, iman ve ruh bakımından çoktan çöker; zalim ve azgın materyalizm dalgası ümmet-i Muhammed'in imanından kalan kalıntıyı ve bağlılığı çoktan yutardı.”⁶ En-Nedvî gibi kendisini İslâm mücadelesine adayan çağdaş bir düşünürün; Müslümanların *Kur'an*'ı ve *Kur'an* ayetlerini öğretmenin yanında hikmet ve nefis tezkiyesini de at başı yürüten kuvvetli şahsiyet ve davetçilere ihtiyaçlarının olduğunu söylemesi,⁷ aynı zamanda günümüz İslâm mücadelesi açısından da altı çizilmesi gereken yerinde bir tespittir. Çünkü sûfîlerin İslâmlaştırma metodları, denenmiş ve olumlu sonuçları görülmüş tekniklerdir. Gerekğinde İslâm hamiyeti adına oldukça

¹ Sarmış, *a.g.e.* , s. 207.

² Sarmış, *a.g.e.* , s. 201.

³ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 196.

⁴ Güngör, *a.g.e.* , s. 198.

⁵ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 118.

⁶ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 19.

⁷ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 33.

sertleşebilen sûfiler, genellikle İslâmlaştırma faaliyetleri esnasında müsamahakâr bir tutum takınmışlardır. Bu durum onların telkinlerinin tesirini oldukça etkinleştirmiştir.¹

Sûfilerin teorik açıdan verdikleri İslâm mücadelesinin örnekleri pek çoktur: Haris b. Esed el-Muhasibi; kâfirlerin düşman olduğunu,² belirtir. Yine ona göre; anne ve babası bir kişiyi, müşrikler Müslümanlara savaş açarak üstünlük sağlamak üzere iken harbe iştirakten men ederlerse, o kişinin anne-babasının sözlerine uymayıp savaşa katılması gerekir.³

Kuşeyri'nin *Risale*'sinde belirtildiği üzere, Hatem-i Esamm, (ö. 237 / 852) Şakik-i Belhî (ö. 174 / 790) ile birlikte katıldığı bir savaştaki hatıralarını anlatır.⁴ İmam-ı Gazzali'ye göre; harb ehli kâfirlere düşmanlık yapmak farzdır.⁵

Şihabüddin es-Sühreverdî, *Reşfu'n-Nasayihî'l-İmaniyye ve Keşfu'l-Fadayihî'l-Yunaniyye* adlı eserini, Yunan felsefesine ve onu benimseyen İslâm filozoflarına karşı yazmıştır. Özellikle bu konuda Gazzali'yi izleyen Sühreverdî, söz konusu eseriyle İslâm şeriatını savunmayı amaçlamıştı.⁶

Mevlâna Celaleddin Rumî şöyle der: “Gaziler, savaşa pek gitmediler mi kâfirler yürürler, saldırırlar.”⁷ Yine o, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kılıçla gönderildiğini belirterek; ümmetini de ‘safları yaran er bir ümmet’ olarak tavsif eder.⁸

İmam-ı Rabbanî'nin *Mektubât*'ındaki birçok mektup; Müslümanların zaafına ve kâfirlerin galebesine üzülmek, Müslümanları ve yöneticileri bu durumun düzelmesine çalışmak üzere teşvik etmek, gibi konuları muhtevidir.⁹

Sûfilerin bu amaca matuf yazdığı eserler, söyledikleri sözler ve yürüttükleri mücadeleler tabii ki bu kadarla sınırlı değildir. Ancak konuyu fazla uzatmamak

¹ Çetin, *a.g.e.* , s. 186.

² el-Muhasibi, *a.g.e.* , s. 195.

³ el-Muhasibi, *a.g.e.* , s. 107.

⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 56.

⁵ Ebu Hamid el-Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, Terc: Mehmed A. Müftüoğlu, Çelik Yay. , İstanbul , 1981, s. 246.

⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, “Sühreverdî: Hayatı ve Eserleri”, *Tasavvufun Esasları*, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî, Haz: Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yay. , İstanbul , Trs, içerisinde, ss IX-XXXII, (9-32), s. XXX, (30).

⁷ Mevlâna Celâleddin Rumî, *Mesnevi*, Terc: Veled İzbudak, MEB Yay. , 6 C. , İstanbul , 1990, C. IV, s. 198.

⁸ Mevlâna, *a.g.e.* , C. IV, s. 42.

⁹ İmam Rabbanî'nin benzer meselelerle ilgili mektupları için bkz: 47. Mektup, C. I, s. 169–172; 65. Mektup, C. I, s. 205–208; 81. Mektup, C. I, s. 251–252; 165. Mektup, C. I, s. 384–387; 193. Mektup, C. I, s. 435–439; 195. Mektup, C. I, s. 440–442.

kabilinden, verilecek bir örnekle mesele noktalanacaktır. Hint fatihi Gazneli Mahmud'un manevi yardımcısı Hucvîrî, (ö. 470 / 1077) bir kere Hind filozoflarından biri ile Sultan Mahmud'un huzurunda münakaşa etmiş ve onu susturmuştu.¹

D.II. Pratik Açıdan Sûfilerin İslâm Mücadelesi

Sûfilerin İslâm mücadelesi, sadece teorik yönle sınırlı kalmamış, bilakis onların pratik yönden de büyük gayretleri ve başarıları olmuştur. Tasavvuf ve erbabı, başkalarının ulaşamadığı yerlere ve muhitlere ulaştığından;² onun, pek çok yerde İslâm'ın yayılmasında ve o uzak bölgelere ulaşmasında oldukça büyük etken olduğunda şüphe yoktur.³

Ebu'l-Hasen en-Nedvî, sûfilerin İslâm mücadelesinin pratik yönü hakkında şunları söyler: “Bu zevatın, İslâm ordularının savaşmadığı veya fethedemediği uzak ülke ve şehirlerde bile İslâm'ın yayılmasında büyük rolü olmuştur. Onların sayesinde İslâm dini; Hindistan'da, Hint Okyanusu adalarında, Çin'de, Endonezya'da ve Siyah Afrika'da yayılmıştır.”⁴ Yine o, Haçlı seferlerine karşı koyanların içerisinde İslâm hamiyeti ve küfre gazap gibi hasletlerinden dolayı, birçok meşayih ve mutasavvıfın bulunduğunu,⁵ söyler. Nedvî'ye göre İslâm âlemini şarktan garba kadar istila ederek Müslümanları boyun eğmeye mecbur eden Moğolların, bir müddet sonra İslâm dinini benimsemesini sağlayan yine sûfiler olmuştur.⁶

Said Havva da meseleye aynı cihetten yaklaşarak, İslâm dünyasındaki tasavvufla ilgili tartışmalara hangi zaviyeden bakılması gerektiğini şöyle belirtir: “Her şeyi bir tarafa bıraksak bile, Şeyh Şamil'in Türkistan'da (Kafkasya demek istiyor, M.S.S.) hareketini, İmam Rabbani'nin Hindistan'da hareketini, Senusiler'in Libya'da ve Dervişler'in Sudan'da hareketlerini unutmamız mümkün değildir.”⁷

¹ Uludağ, “Hucvîrî ve Keşfü'l-Mahcub”, s. 17.

² Havva, *a.g.e.*, s. 12-13.

³ el-Benna, *a.g.e.*, s. 38.

⁴ Ebü'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniyettir, Ruhbanlık Değil*, s. 37.

⁵ Ebü'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 121-122.

⁶ Ebü'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 38.

⁷ Havva, *a.g.e.*, s. 10.

Tasavvuf yalnız bir nazariye olmayıp, aynı zamanda bir hayat şekli ve aksiyon olduğundan,¹ ona taalluk eden birçok meselenin İslâm mücadelesinde yüklendikleri önemli görevler olmuştur. Örneğin ‘ribat’ kelimesi; İslâm ülkesini düşmana karşı korumak ve savunmak için, serhadlerde ve hudut boylarında savaşçı dervişler için inşa edilen zaviye anlamına gelmektedir.² Bütün tarîkatlardaki cihad faaliyetlerinin ve ribatların yanı sıra; sırf cihad yapmak için kurulan ve mesaisinin büyük bir kısmını bu işe yönelten ‘Kazenuriyye’ gibi tarîkatlara bile rastlanabilmektedir.³

Tasavvufun hayata geçirilmesinin en önemli araçları olan tarîkatların, İslâm mücadelesine çok önemli katkıları olmuştur. Bunlardan birkaçı şunlardır: Mücahitlerin fethettikleri bölgelerin İslamlaştırılması, halkının gönlünün İslâm’a açılması, seyyah dervişler vasıtasıyla İslâm’ın yabancı ülkelere yayılması, tarîkat mensuplarının işgale uğrayan İslâm memleketlerinde direniş cepheleri oluşturmaları, dervişlerin bizzat savaşlara iştirak etmeleri, mücahitlerin ulaşamadığı uzak bölgelere İslâm’ın yayılması v.s.⁴ bu faaliyetlerden her birini ispatlayacak binlerce örnek bulmak mümkündür.

Bedeviye tarîkatına mensup bulunan dervişler, Haçlı seferleri esnasında İslâm âlemi adına büyük yararlılıklar göstermişlerdir.⁵ Daha sonraki dönemde, sûfî tarîkatların şeyhleri Abdülhamit’in Pan-İslamist politikasının yayılmasına hizmet etmişlerdir.⁶ Bütün bu faaliyetler, sûfîlerin İslâm’ın ne pahasına olursa olsun korunması gerektiğine ilişkin kanaatlerinin bir neticesidir.

Olaylara bu açıdan bakıldığında oryantalistlerin tasavvufu mecrasından çıkarmaya yönelik gayretlerinin asıl nedeni daha bariz bir şekilde görülmektedir. Zira Batılı işgal güçleri, birçok İslâm ülkesinde karşılarında organize yerel güç olarak; daha çok tarîkat olarak isimlendirilen tasavvufî grupları buldular.⁷ Hatta bu direniş örgütlerinden bazıları etkilerini günümüze kadar sürdürebilmeyi başarmıştır. İşte Kafkasya bunun en güzel örneğidir.⁸

¹ Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 27.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. , İstanbul , 1995, s. 437.

³ Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 146–147.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s. 238–239.

⁵ Yılmaz, *a.g.e.* , s. 253.

⁶ Martin, *a.g.e.* , s. 16.

⁷ Derin, *a.g.m.* , s. 471.

⁸ Özden, *a.g.m.* , s. 14.

Sûfiler, sanıldığıının aksine miskin ve uyuşuk kimseler değildirler. Onlar gerektiğinde cesaretleri ve savaşçılıkları ile de nam salmayı bilmişlerdir. Örneğin Kuşeyri; cesareti biniciliği ve silahşorluğu ile de tanınmıştı. Kendisi faal, cevval ve hareketli bir şahıstı.¹

Tasavvuf, İslâm adına işlerin kötü gittiği zamanlarda büyük kahramanlar çıkarmasını bilmiştir. Ekber Şah'ın İslâm dinini tahribe yeltendiği bir zamanda tarih sahnesine çıkıp, İslâm'ın saflığını koruyan İmam-ı Rabbanî bunlardan biridir. Sünnî İslâm'ın kurtarıcısı İmam Gazzali de bunlardandır. Ondan sonra, onun ortaya koyduğu düsturlar, Doğu'da ve Batı'da milyonlarca insanın kısa zamanda Müslüman cemaatine katılmasında büyük rol oynamıştır.² Müslümanların yozlaşmaya yüz tuttuğu bir zamanda sahneye çıkan Abdulkadir Geylani'nin faaliyetleri de son derece önemlidir. Zira onun faaliyetlerinin etkisi de kendi zamanını aşmıştır. Nitekim Abdulkadir Geylanî hazretlerinden sonraki asırda İslâm ruhunun korunmasında, iman meşalesinin yanmasında, davet ve cihad heyecanının ayakta durmasında, heva ve hevese karşı gelme gücünün bütün şiddetiyle devam etmesinde en büyük rol; onun öğrencilerine, nefis tezkiyesi ve davet hususunda onun yolundan giden muhterem zevata aittir.³

D.III. Sûfilerin İslâm Mücadelesinin Bazı Örnekleri

a) Anadolu ve Türkistan

Türklerin İslâmiyet'i benimsemelerinde büyük Türk mutasavvıfı Ahmed Yesevî ve onun piri olduğu Yeseviyye tarikatının büyük rolü olmuştur.⁴ Ayrıca aynı zamanda göçebe Türkler arasında, onlara anladıkları bir lisanla hitap ederek İslâm akidelerini ve ananelerini onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin faaliyetleri de bilinmektedir.⁵

¹ Uludağ, "Giriş: Kuşeyri'nin Hayatı ve Risalesi", s. 17.

² Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 185.

³ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 36-37.

⁴ Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 129, 243; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 300; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 175.

⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 14.

Sûfilerin Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması konusunda da büyük emekleri olmuştur. Türk dervişlerinin telkinatı ordularla birlikte ve hatta ordulardan evvel fütuhata çıkmış ve karşı tarafı daha evvel manen fethetmiş bulunmaktadır.¹ Bu Türkleştirme ve İslâmlaştırma faaliyetleri daha sonraki zamanlarda tekke ve zaviyeler tarafından kurumsal olarak sürdürülmüştür.² Ayrıca Anadolu'nun Türkleştirilmesi ve İslâmlaştırılması esnasında ihtiyaç duyulan 'din birliği' dervişler ve tarikatlar sayesinde sağlanabilmiştir.³

Sûfilerin Anadolu'daki İslâm mücadelesi sadece bu zamanla sınırlı kalmamıştır. Malazgirt zaferinden ve ilk fetih yıllarından sonra, zaman zaman Anadolu'yu tazyik eden Haçlılara karşı cihad yapmak için de, Doğu İslâm âleminde Anadolu'ya derviş grupları gelmiştir.⁴

Zaten, dikkatle incelenince görüleceği üzere bizim tarihimizde Sünnî tarikatlar -heteredoks oluşumların aksine- Türk devletinin birliği ve üstünlüğü yolunda gayret göstermişlerdir.⁵ Anlaşıldığına göre sûfî düşüncüyü benimseyen kişiler, Anadolu'nun Türklüğü ve İslâmlığı konusundaki mücadelelerine devam edeceklerdir.

b) Endonezya ve Hindistan

İslâm Hindistan'a harp yoluyla değil, sûfiler ve tarikatlar vasıtasıyla girmiştir.⁶ Aynı şey Uzakdoğu ve Güney Asya için de geçerlidir.⁷ Özellikle Endonezya ve Hindistan topraklarında İslâm'ın yayılması, Ceştiyye,⁸ Kübreviyye, Nakşbendiye,⁹ Kadiriyye ve Şazeliyye¹⁰ gibi tarikatlar sayesinde gerçekleşmiştir. Bilhassa

¹ Barkan, *a.g.e.* , s. 13.

² Çetin, *a.g.e.* , s. 183.

³ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 187.

⁴ Çetin, *a.g.e.* , s. 184.

⁵ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 190.

⁶ İz, *a.g.e.* , s. 87; Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 99; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 49.

⁷ Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 52.

⁸ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 202.

⁹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 239.

¹⁰ Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 52.

Hindistan’da tasavvuf ve cihad kavramları birbiriyle birleşip bütünleşmiştir.¹ Ali b. Osman el-Hucvirî’nin Gazneli Sultan Mahmud’un Hint seferlerini destekleyen, güçlendiren ve bu seferlerin etkisini artıran manevî seferleri de unutulmamalıdır. Zira Sultan Mahmud Hind topraklarını İslâm adına fethetmiş, Hucvirî ise aynı topraklarda İslâmlık tohumlarını ekmiştir.²

Ebu’l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, İmam Rabbani’nin Hindistan’daki muhteşem mücadelesini şöyle anlatır: “Hindistan’da Ekber [Ekber Şah] hükümeti açıkça dinsizliğe saptı. İslâm dinine ait ne varsa hepsini elindeki bütün güç ve imkânla yok etmek istedi. Böyle bir zamanda Cenab-ı Hak kullarından birini ıslah ve yenilemeye hazırladı. Bu Allah yiğidi tek başına hikmet ve meviza ile kaleyi içten fethetmek üzere sancağı açtı. Neticede Moğol tahtına oturan her hükümdar bir öncekinden daha iyi olmaya başladı. Sonunda bu tahta faziletli Evrengzip Han oturdu. Bu; sessiz, kansız ve gürültüsüz inkılâbın lideri müceddidiyye tarikatının şeyhi Ahmed Serhendî idi.”³

c) Kafkasya ve Sibirya

Ruslar 1836 yılında Dağıstan’a saldırıp burayı istila edince; karşılarına çıkan sadece Nakşî meşayih oldu.⁴ Bunların başında gelen Şeyh Şamil Rusya’ya karşı otuz beş yıla yakın bir zaman karşı koymaya devam etti. Pek çok çatışmada da parlak zaferler elde etti.⁵ Onun bu mücadelesi; sadece Kafkasya ile sınırlı kalmamış, neredeyse bütün Müslümanların emperyalistlerin boyunduruğuna girdiği bir devrede tüm İslâm âlemine bir umut ışığı getirmiş ve onların özgüvenlerini yenilemiştir.⁶

Ayrıca İslâm’ın Sibirya’ya ulaşması ve Rus Tatarlarının İslâmlaşması, Yesevi dervişleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir.⁷

¹ Ebü’l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 128–129.

² Uludağ, “Hucvirî ve Keşfü’l-Mahcub”, s. 15.

³ Ebü’l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 120–121.

⁴ Ebü’l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 123.

⁵ Ebü’l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 124.

⁶ Özden, *a.g.m.*, s. 14.

⁷ Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 239.

d) Afrika

Bir Batılı'nın söylemiyle; "İslâm, Afrika'yı erzak torbaları ve kitaplarıyla o daracık çetin yolları tepen naçiz murabıtların, o isimsiz havarilerin cesareti ve fedakârlığı sayesinde kazandı."¹ Sûfiler, Afrika'yı İslâm'a kazandırmakla yetinmemiş, daha sonraki aşamalarda Afrika'nın en ücra köşelerine ulaşılması ve gerektiğinde sömürgeciliğe karşı Afrika'nın savunulması adına ellerinden geleni yapmışlardır. Nitekim İslâmiyet'in Afrika'nın ortalarına kadar ilerlemesi Ticanî ve Kadirî dervişleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir.² Şazeliyye de İslâm'ın Afrika'da yayılması hususunda ve hatta sömürge halindeki Kuzey Afrika ülkelerinin istiklal mücadelelerinde aktif bir rol oynamıştır.³

Yukarıda zikredilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, emperyalist güçler çeşitli İslâm beldelerine saldırınca karşılarına ilk olarak organize derviş kitleleri çıkmıştır. Örneğin bu durum Kafkasya'da böyle olduğu gibi Afrika'da da aynı şekilde gerçekleşmiştir. Afrika'da İtalyanlara en büyük zararı veren fakir Senusiler ve onların şeyhi Seyyid Ahmed Şerif olmuştur.⁴ Fransızlara karşı istiklal bayrağını açan ve ilk kıvılcımı tutuşturan dahi, tarikat şeyhi mücahit Emir Abdulkadir idi.⁵

Sûfiler Afrika'da istiklal mücadeleleri esnasında bile İslâm'ı yayma gayretinden bigane kalmamışlardır. Monteil, *Afrika'da İslâm* adıyla Türkçeye çevrilen eserinde sûfilerin bu gayretini şöyle ifade eder: "Şeyhin kutsal görevi, payenlere İslâm'ı kabul ettirmek ve Masina'nın münafık Pöl'lerini hak yoluna döndürmektir."⁶

¹ Monteil, *a.g.e.* , s. 118.

² Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 239.

³ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 191.

⁴ Ebü'l-Hasen en-Nedvî, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, s. 125.

⁵ Ebü'l-Hasen en-Nedvî, *a.g.e.* , s. 122.

⁶ Monteil, *a.g.e.* , s. 96.

E. SÛFİLERİN SÜNNİLİK ADINA VERDİKLERİ MÜCADELELER

E.I. Genel Olarak Sûfilğin Sünnîlik Mücadelesi

Tasavvufa izafe edilen İslâm-dışı kaynaklar tezinin geçersizliği nasıl sûfîlerin İslâm mücadelesine bakarak ispatlanabiliyorsa; aynı şekilde tasavvufa izafe edilen gayr-i Sünnî kaynaklar tezinin geçersizliği de, sûfîlerin Sünnîlik mücadelesine bakarak ispatlanabilir. Tasavvuf iddia edilenin aksine heteredoks oluşumlarla müspet bir ilişki içinde olmamış, bilakis sürekli onlarla mücadele halinde bulunmuştur. Onlar devamlı bir surette devlet yönetimlerinden veya bid'at fırkalardan Sünnîliğe yöneltlen hücumlara karşılık vermişlerdir.

Eş'arîliğe yönelik cereyan eden korkunç saldırılara karşı İmam Kuşeyrî'nin takındığı tavır bu konudaki sayısız örnekten birisidir. Kuşeyrî; İmam Eş'arî aleyhine hutbe okunmasına şiddetle karşı çıkmış, İmam Eş'arî'nin sünnet ehlinin büyük bir imamı olduğu ve kelam sahasındaki görüşlerinin sünnet ehlininkilere tamamen benzediğine dair bir fetva vermek sorunda kalmıştır. Eş'arîler'in maruz kaldıkları bu töhmetler devam edince, Kuşeyrî de İslâm dünyasının bütün ülkelerindeki âlimlerine hitaben, içinde sünnet ehlinin uğradığı haksızlıkları dile getirdiği bir mektup yazmıştır.¹

İmancı felsefenin (kelamın) kurucusu olan İmam Gazzalî,² 'insanları bid'at ve dalalete çağıran bid'atçilere düşmanlık göstermek de mühim işlerdendir'³ der. Zaten Gazzalî bahsettiği bu düşmanlığı layıkıyla yerine getirmiş ve Sünnî İslâm'ın kurtarıcısı lakabını kazanmayı hak etmiştir. Ancak onun bütün bid'at fırkalara karşı yürüttüğü amansız mücadelesinde, Batıniyye'nin özel bir yeri vardır. Müslüman devletlerin Batıniyye'ye karşı yürüttükleri fiili mücadelenin yanındaki en önemli teorik destek Gazzalî'nin yürüttüğü çabalarda ifadesini bulur. Onun özellikle *Fadaihi'l-Batıniyye* isimli eseri kendi çağında zorbalara ve teröristlere karşı hükümetin yürüttüğü

¹ Ahmet Suphi Furat, "Devrin İlim ve Kültür Hayatı", *Dalalekten Hidayete*, İmam Gazzalî, Terc: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay. , İstanbul , Trs, içerisinde, ss 15-18:17-18.

² Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 120.

³ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s. 246.

mücadelede Sünnî İslâm'ı destekleyen en büyük hizmeti gördüğü gibi, kendisinden birkaç asır sonra dahi misyonunu sürdürmekteydi.¹

Abdulkadir Geylanî de Sünnî İslâm'ın korunması adına üzerine düşen görevleri hakkıyla yerine getiren büyük sûfilerdendir. Kendisi *Ğunyetü't-Talibin* isimli eserinde Ehl-i Sünnet itikadının dışında kalan fırkaları ve özelliklerini anlatarak onları kötüler.² Bu konudaki başka bir büyük mücadelenin kahramanı olan İmam Rabbani'ye göre; bid'atçının sohbetinin fesadı, kâfirin sohbetindeki fesattan daha çoktur.³

On sekizinci miladi asır sûfilerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı, bazı heteredoks grupların tasavvufî tarikat olarak lanse edilmesinden son derece rahatsızdır. O, bu konudaki rahatsızlığını *Marifetnâme* isimli eserinde dile getirmiştir. Bu eserinde İbrahim Hakkı tasavvuf adıyla anılan on bir bid'at yolu zikreder ve onlardan şöyle bahseder: “Bunlar bid'ate düşmüş ve sapık yollarda mahvolup gitmişlerdir. Bunların hepsi fitne ve fesat ocaklarıdır...”⁴

Son devir Anadolu sûfilerinden Mehmed Zahid Koktu da eserlerinde fâsid akidelerden korunma üzerinde önemle durur.⁵

Özellikle belirtmek gerekir ki; İslâm âleminin hemen her zamanında ve mekânında bid'at fırkaların ve heteredoks grupların korkulu rüyaları arasında Sünnî sûfiler hep ön saflarda yerlerini almışlardır. Bu durum bizim tarihimiz için de geçerlidir. Zira Anadolu'daki senkretik yapıdaki heteredoks oluşumlar devamlı bir surette Ortodoks mutasavvıfların şiddetli tenkitlerine maruz kalmışlardır.⁶

¹ Avni İlhan, “İmam Gazali ve Fedaihu'l-Batniyye”, Batniliğin İçyüzü, İmam Gazali, Terc: Avni İlhan, TDV Yay. , Ankara , 1993, içerisinde, ss IX-XII, (9-12), s. XII, (12).

² Geylanî, *a.g.e.* , s. 260-292.

³ İmam Rabbani, *a.g.e.* , c I, s. 183.

⁴ Erzurumlu, *a.g.e.* , s. 541.

⁵ Koktu, *a.g.e.* , s. 42.

⁶ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 98.

E.II. Sûfilerin Şia ve Batıniyye'ye Karşı Yürüttükleri Mücadele

Tasavvuf, Batınilik ve Şiiliğin Sünnî dünyaya nüfuz etmesine büyük oranda engel olmuştur.¹ Bu, etkisizleştirme faaliyetlerinde özellikle İmam Gazzalî, Abdulkadir Geylanî ve İmam Rabbanî öne çıkar. Gazzalî şeriata aykırı tavır ve inanışlarından ötürü Batıniye ile mücadele etmiştir.² Hemen hemen tüm eserlerinde Batınilığın etkisizleştirilmesine yönelik gayret gösteren Gazzalî, bu amacına özellikle -daha önce zikredilen- *Fedaihu'l-Batıniyye* isimli eseriyle ulaşmıştır.

Sûfilerin büyüklerinden olan Abdulkadir Geylanî tam bir Şia muhalifidir.³ Kendisi Şiiliğin yanı sıra Batınilik ile de hassaten mücadele etmiştir. Çünkü o, her bid'atten daha fazla Batınilik meşrebini reddetmiştir.⁴

Şiilikten ve Şiilerden pek hazzetmeyen ve *Mektubât*'ındaki bazı mektuplarını bu taifenin etkisizleştirilmesi için kaleme alan İmam-ı Rabbanî, zaman zaman bu grup hakkında çok sert ifadeler kullanır. Şu ifadeler onun Şiilik hakkında söylediği sözlerdendir: "Bu azıp kuduran tayfa, bu günlerde pek galeyana geldiler; işi iyice azıttılar. Çevre kenarlara dağıldılar. Bu sebeptendir ki, onların fesadını birkaç cümle ile yazdık."⁵

Büyük sûfiler, Şiilik ve onun türevi olan Batınilik ile mücadele ederken; bazı tarikatlar da onların yanı sıra sistematik olarak bu gruplarla mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Şüphesiz bu konuda ilk akla gelen tarikatlardan ikisi Yesevilik ve Nakşbendîlik'tir. Nakşbendîlik mücadeleleriyle asla Şia-i Batıniye dailerinin peşini bırakmamıştır.⁶ Ayrıca, Nakşbendîlik'in Mezopotamya ve İran'ın bazı bölgelerinde Sünnî fikirlerin yayılmasında büyük bir rol oynadığı bilindiğinden,⁷ bu tarikatın Şiiliği kısa kaç altına alma gayretleri görmezden gelinmemelidir.

Kökeni itibarıyla Nakşilik'in kardeşi sayılan Yesevilik de; Sünnî İslâm adına Şiilik ve Batınilikle mücadele hususunda üzerine düşeni layıkıyla yerine getirmiştir.

¹ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf tarihi*, s. 276.

² Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Pınar Yay. , İstanbul , 2003, s. 130.

³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 243.

⁴ Arslan, *a.g.m.* , s. 9.

⁵ İmam Rabbanî, *a.g.e.* , c I, s. 184.

⁶ Balcıoğlu, *a.g.e.* , s. 81.

⁷ Küçük, *a.g.e.*, s. 106.

Sünnî Yesevîlik, Bağdat Alevî mübeşşirleri ve Mısır Fatımî dailerinin yaptıkları telkinlerin önüne bir set olarak dikilmiştir.¹

Olaylar dikkatle izlenirse bu mücadelenin bugüne kadar süregeldiği görülecektir. Örneğin Siirtli Şeyh Musa Kazım Ehl-i Sünnet ve Şiilik arasındaki önemli farklılıklara dikkat çekerek bölge insanının dinî düşüncesini muhafaza etmesine katkı sağlamıştır.²

E.III. Sûfilerin Mutezile'ye Karşı Yürüttükleri Mücadele

Gazzalî'den önceki dönem sûfilerinin; Ehl-i Sünnet açısından birinci tehdit olarak görüp mücadele gereği duydukları grup; özellikle kadere iman konusunda Sünnî düşünceye ters düşen Mutezile'dir. Tasavvuf klasiklerini ilki kabul edilen *er-Riaye* 'nin yazarı Haris el-Muhasibi'nin Kaderiyye'ye karşı aldığı tavır çok ilginçtir. Muhasibi, babasından kendisine kalan yüklü miktardaki mirası, babasının Kaderi olduğunu gerekçe göstermek suretiyle kabul etmemiştir.³

Muhasibi; zamanındaki Kaderiyye, Mutezile, Cehmiyye, Müşebbihe gibi batıl fırkaların adlarını zikrederek; bu fırkaları açıkça reddeder.⁴

Ebu Talib el-Mekkî de, eserinde Kaderiyye'yi çeşitli ayetleri delil göstermek suretiyle eleştirir ve reddeder.⁵

İmam Kuşeyrî, sûfilerin Mutezile'ye karşı aldığı tavrı; 'sen dilediğini yaparsın' sözüne bağlar. Zira ona göre, Mutezile'nin Kaderiyye şubesi bu sözle gizlice Rablik iddiasında bulunmuştur.⁶

¹ Balcıoğlu, *a.g.e.* , s. 84.

² Abdullah Muradoğlu, 'Etnik Milliyetçiliğe Nakşî Barikatı', *Yeni Şafak Gaz.* , 8 Ağustos 2004 trl nüs., s. 9.

³ Attar, *a.g.e.* , s. 87; Filiz, *a.g.m.* , s. 30-31; el-Kelabazî, *a.g.e.* , s. 207; el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 72.

⁴ el-Muhasibi, *a.g.e.* , s. 96-97 / Terc: Ş. Filiz, İstanbul, 2004, s. 243;.

⁵ el-Mekkî, *a.g.e.* ,(Terc.), c I, s. 347.

⁶ el - Kuşeyrî, *a.g.e.* ,(Terc.), s. 34.

E.IV. Sûfîlerin Diğer Gayr-i Sünnî Fırkalara Karşı Yürüttüğü Mücadele

Şimdi, tasavvufun ilk dönemlerinden Osmanlı devleti dönemine kadar geçen sürede yer alan birkaç sûfinin, bid'at fırkalara dair aldığı tavırlarla ilgili örnekler verilerek meselenin zaman süzgecinden nasıl görüldüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Umulur ki yukarıda birçok örnekten sonra verilecek bu birkaç örnek, konunun daha net anlaşılmasına hizmet eder.

Ebu Talib el-Mekkî, Haricîler'in İslâm cemaatinden ayrıldıklarını belirtir.¹ Hucvirî, hulûl hulûliyye'den bahsederken, bunları son derece ağır bir dille itham eder.² Şihabüddin es-Sühreverdî, hulul düşüncesine karşı hissettiği antipatiyi şöyle dile getirir: "Hallâc'ın veya Bistamî'nin sözlerinde gizli bir hulûl fikrinin bulunduğunu bilseydik; Hululîleri reddettiğimiz gibi onları da reddederdik."³

Müceddidiyye'nin kurucusu kabul edilen İmam Rabbanî vahdet-i vücud düşüncesini heteredoks anlamda yorumlayan 'Vücudiyye' oluşumlarıyla çok sert mücadele etmiştir. Daha sonraki aşamalarda ise Müceddidiyye; Vücudiyye hareketlerine karşı en kuvvetli tepkiyi vermiştir. Müceddidiyye'nin panteist düşünceden doğan isyan ve ihtilal zihniyetine karşı mücadele için yaptığı çabalarla, devletin faydasına birçok hizmetleri olmuştur.⁴

Aziz Mahmud Hüdayî; (ö. 1038 / 1628) Şeyh Bedrettin'in (ö. 823 / 1420) *Varidat* isimli kitabında bedenlerin dirilmesi ve kıyamet hallerini inkâr edip ilhat ve İlahîliğe saptığını, halkın itikadını bozduğunu, Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettiğini, Kızılbaşlarla bir olup isyan ettiğini v.s. belirtir.⁵ Aziz Mahmud Hüdayî, Şeyh Bedrettin'e karşı takındığı bu tavırla, belki de takriben bin yıldır süren bir mücadelenin (sûfiliğin Sünnîlik mücadelesi) mümessili olduğunu göstermiştir. Artık, sûfiliğin; fitrî, İslâmî ve Sünnî yönü ortaya konulduğuna göre; tasavvufa izafe edilen İslâm-dışı ve heteredoks kaynakların tetkiki için yeterli altyapı hazırlanmış kabul edilmelidir.

¹ el-Mekkî, *a.g.e.* , (Terc.), c II, s. 118.

² Uludağ, "Hucvirî ve Keşfü'l-Mahcub", s. 39.

³ es-Sühreverdî, *a.g.e.* , s. 79.

⁴ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 268.

⁵ Bilal Dindar, "Bedrettin Simavî", DİA, c II, (İstanbul, 1989), ss 331–334:333.

BÖLÜM: III
TASAVVUFA İZÂFE EDİLEN GAYR-İ İSLAMÎ VE GAYR-İ SÜNNÎ
KAYNAKLAR

Mistisizm evrensel bir olgudur. Bu yüzden olsa gerek, hemen her toplumun bu kavramla belli bir düzeyde ilişkisi olmuştur. Özellikle, medeniyet seviyesinde belli bir aşamayı yakalamayı başaran insan toplulukları kendilerine has bir mistik düşünceye sahip olmuşlardır. Eski Yunan medeniyeti, eski Hint medeniyeti, eski İran medeniyeti hep bu durumun birer örneğidirler. Bu medeniyetlerin sahip oldukları yüksek mistik düşünceyle, kendilerinden daha aşağı seviyede bulunan kültürleri etkiledikleri de bir vakıadır. Bu hakikatin farkında olan bazı kimseler; aynı durumu, yüksek bir medeniyetin ürünü olan İslam düşüncesine de müstemil kılma yanlısına düşmüşlerdir.

İslam medeniyeti, kendinden önceki büyük medeniyetlerin hiçbirinden daha basit değildir. Dolayısıyla onların ‘kendine has düşünce üretme’ yeteneklerinden de mahrum değildir. Onların kendilerine has bir hukuk sistemleri varsa; İslamiyet’in de kendine has ve daha gelişmiş bir hukuk sistemi vardır. Onların kendilerine has bir tanrı tasavvurları varsa; İslamiyet’in de kendine has ve daha gelişmiş bir tanrı tasavvuru vardır. Onların kendilerine has bir tarih perspektifleri varsa; İslamiyet’in de kendine has ve daha geniş bir tarih perspektifi vardır. Nihayet, onların kendilerine has bir mistik anlayışları varsa İslamiyet’in de kendine has ve daha gelişmiş bir mistik anlayışı vardır.

İslamiyet’in mistik anlayışına tasavvuf denilir. İslam dininin vahiy kaynaklı dinlerin sonuncusu ve en mükemmeli olmasından mütevellit; tasavvuf, mistik düşüncenin zirvesidir. Kaynağını bizzat, İslam’ın kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’den, İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashabının temiz yaşantısından alan tasavvuf; İslam medeniyetinin vazgeçilmez bir unsuru olduğu gibi, umumi beşeriyet tarihinde müstesna bir mevki edinmiştir.

Ne var ki, İslamiyet’in gölgesi altında kalan diğer medeniyetlerin savunucularının İslam medeniyetinin çeşitli unsurlarının orijinalitesini örtbas etmeye yeltenmelerinden tasavvuf da nasibini almıştır. Hatta bu iddialar öyle bir aşamaya gelmiştir ki; tasavvufun İslamî ilik niteliği tamamen reddedilir olmuştur. Hâlbuki

tasavvufa yönelen bu saldırının nihai hedefinde bizzat İslam medeniyeti vardır. Bu saldırının İslam medeniyetinin bütün diğer unsurlarından daha fazla tasavvufa yönelmesindeki maksat acaba nedir? Belki de bu durum, tasavvufun diğer medeniyetlerin izafi cazibesine ciddi bir alternatif olmasından kaynaklanır. Nitekim geçmişten günümüze uzanan süreçte tasavvuf, yabancı kültür mensuplarının İslamiyet’i benimsemeleri hususunda en etkin rolü oynama misyonunu sürdürme gelmiştir. Bu durumda, yabancı kültürlerin savunucularının tasavvufu bir tehlike olarak görüp, onu etkisizleştirmeye çalışmalarından daha doğal bir şey olamaz. Burada garip olan, büyük bir medeniyetin üyesi olup da, yabancılara yanında kendi saflarına ve anlaşılmaz bir arzu ve hararet ile saldıranların yaptığıdır.

Peki, tasavvuf ve diğer mistik öğeler arasında hiçbir etkileşim olmamış mıdır veya tasavvufu diğer mistik hareketler arasında ortak olan noktalar yok mudur? Yan yana yaşayan, birbiriyle ilişkisi olan bütün kültürler tabîî ki birbirinden bir şeyler alırlar. Bu inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak hiçbir kültür dışarıdan aldığı unsurları olduğu gibi bırakmaz, onları kendi potasında yoğurur.¹ Hele İslam medeniyeti gibi büyük bir medeniyet için bu durum, daha geçerli bir hale gelmektedir.

Kültür temasları ve alışverişleri dünyanın her çağında ve her yerinde görülmüştür, hiçbir cemiyet bundan kaçınmaz.² Zaten İslam medeniyeti de kendisini böyle bir imtinaya memur kılmamıştır. İlim; bir milletin, bir devrin veya bir bölgenin malı olmayıp, insanlığın ortak malı olduğundan;³ İslam, beşeriyetin ilmî geleneklerinden istifade yoluna gitmiştir. Ancak genelde İslam medeniyeti, özelde ise tasavvuf kültürü; beşeriyetin ilmî geleneklerinden istifade etme aşamasında kendi iç dinamiklerini muhafazaya son derece önem vermişlerdir. Yani şuursuz bir etkileşim ve dolayısıyla başkalaşma suretiyle aslından uzaklaşma söz konusu olmamıştır. Bunda şüphesiz İslam medeniyetinin rakiplerine oranla daha ileri bir seviyeye sahip olmasının ve taşıyırı mümkün olmayan iki önemli dayanağa istinat etmesinin rolü büyüktür. Bu iki dayanak; İslam medeniyetinin tüm unsurlarının ve dolayısıyla tasavvufun fikrî altyapısını ve esas dokümanlarını sağlayan İslam’ın kutsal kitabı ‘Kur’an-ı Kerim’ ve

¹ Küçük, *a.g.e.*, s. 30.

² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 62.

³ Cerrahoğlu, *a.g.m.*, s. 95.

İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) ve arkadaşlarının yaşantısından müteşekkil ‘sünnet’ tir.

Dolayısıyla tasavvuf doktrini içinde yer alan ve yabancı kültürlerdeki bazı hususlara benzeyen olgular bu bağlamda ele alınmalıdır. Yani birbirine benzeyen motifler ne büsbütün ihmal edilmeli, ne de her sathi benzeviş dolayısıyla yanlış sonuçlara ulaşılmamalıdır.¹ Özellikle birçok benzerliğin fitrî gerekliliklerden doğduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Esasında insan fitratının bariz özelliklerinden kaynaklanan birçok benzerlik, ilginç zaman ve mekânlarda zuhur ederek insan düşüncesini hayrete sevk etmektedir. Örneğin birbirlerinden ayrı zaman ve yerlerde yaşayan, birbirlerine temas etme imkânları olmayan mistikler birbirine çok benzeyen sözler söylemişlerdir.² Herhalde bu durum insan fitratından kaynaklanmaktadır.

Ancak başta oryantalist düşünce olmak üzere bazı görüşler bu durumu göz önünde bulundurmamış ve tasavvufa yabancı kaynaklar arama yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda tasavvufa menşe aramak için pek çok çalışmalar yapılmış, fakat kesin bir netice alınamamıştır.³ Gerçi Batılı düşüncenin bu gayreti birçok konuya dairdir. Örneğin batılı düşünürler din kavramına da bir menşe bulmak üzere aşırı bir gayrete girişmişler ve bu kavrama olmadık menşeler tayin etmişlerdir. Asrımızın büyük dinler tarihçisi Mircae Eliade batılı bilim adamlarının dinler tarihi konusunda menşe aramak gayretlerini ‘menşe saplantısı’ olarak isimlendirir ve bu durumu tenkit eder.⁴

Artık son çalışmalar oryantalistlerin bu konudaki görüşlerini eskitmiştir.⁵ Buna rağmen tasavvufa aleyhtar olanlar oryantalistlerin delillerini kullanmışlardır.⁶ Bu konuda tasavvuf aleyhtarları da, oryantalistlerin girdiği çıkmaza girmişlerdir. Zira tasavvufa açıkça cephe alan bazı Müslüman müellifler, tasavvufun bazı görüşlerinin dine yabancı bulunduğunu söylemekle birlikte, bu yabancılığın menşesini gösterememişlerdir.⁷ Bu konuda söylenecek son söz şudur: İslam idealine son derece bağlı olan saygıdeğer insanları Hristiyan, Yahudi, Yunan, Hint dinlerinin itikatlarının

¹ Bernheim, *a.g.e.* , s. 110.

² Doğrul, *a.g.e.* , s. 46.

³ Eraydın, *a.g.e.* , s. 64.

⁴ Eliade, *a.g.e.* , s. 55-58.

⁵ Furat, “Giriş”, s. XXIX.

⁶ Güngör, *İslam Tasavvufu’nun Meseleleri*, s. 50.

⁷ Güngör, *a.g.e.* , s. 49.

ve felsefelerinin temsilcileri saymak herhalde cehalet ve taassuptan başka bir şeyin neticesi değildir.¹

Daha önce belirttiğimiz üzere, tasavvufun Sünnîlik niteliği, en az İslam kaynağı kadar önemlidir. Zira İslam tarihinde örneklerine çokça rastlandığı üzere; ilk başta İslamî kaynaklardan besleniyor gibi gözükse de birçok heteredoks grup zamanla İslam dairesinden dışarı çıkmışlardır. Hatta Müslümanların ve İslam'ın fikrî ve siyasi bazda en çok zarar gördüğü taifeyi bu gruplar teşkil ederler.

Heteredoks oluşumlar, beslenebilmek ve gelişebilmek açısından karşılına çıkan her türlü imkânı kullanmış, her türlü kaynaktan yararlanmayı ve bu durumu güçlenmeleri yolunda bir aracı kılmayı bilmişlerdir. Bu grupların çıkış noktaları bazen bir ayet, bazen bir hadis, bazen İslam'ı daha iyi yaşama gayreti ve bazen de ehl-i beyt sevgisi gibi tamamen müsbet unsurlar olabilmekte veya en azından öyle lanse edilmektedir. İşte tam da bu anlamda bazı heteredoks gruplar; tasavvufî hakikatleri kendi hezeyanlarına aracı yapmaktan çekinmemişlerdir.

Onların bu fiillerindeki muhtemel amaç; tasavvufun etkinliğinden yararlanma arzusunda kendini gösterir. Onlar böylece fikirlerinin daha geniş kitlelerce benimsenmesini amaçlamışlardır. Heteredoks oluşumların tasavvufî fikirleri kullanmalarındaki bir başka amaç, kendi menfî fikirlerini daha kesin ve etkili bir şekilde gizleme amacına matuftur. Onlar böylelikle, kendi düşünce ve fiillerine yönelen tepkileri, tasavvufî fikirlere yönlendirme ve üzerlerindeki baskıyı azaltma amacını güderler. Yine böylece Müslüman kamuoyunun tepkisinden kurtulacaklarını veya en azından bu tepkinin dozunu azaltabileceklerini umarlar.

Heteredoks grupların fikrî takibin yanı sıra, siyasi takibattan kurtulmak amacıyla da tasavvufî örtü altına girdikleri vakidir. İşte tüm bunlar akla karanın karışmasına, tasavvuf konusunda uzun zamandır süregelen ve içinden çıkılamayan sorunlara ve cevapları pek kolay verilemeyen sorulara yol açmıştır. Yine bu durum İslam düşmanlarına İslam itikadının yozlaştırılmasının 'meşru' bir çerçevesinin bulunması konusunda ve tasavvuf aleyhtarlarına tasavvufa ölçüsüzce hücum etme hususunda eşsiz bir imkân bahşetmiştir. Oryantalistlerin ve tasavvuf aleyhtarlarının

¹ Uludağ, "Tasavvuf ve Eser Hakkında", s. 17.

görüşlerini dikkatle takip ettiğimizde; müşarun ileyhlerin bu fırsatı kaçırmadıkları sarahaten anlaşılmaktadır.

Tüm bu keşmekeşe rağmen tasavvufla heteredoks oluşumların farkını görmek çok zor değildir. Bu imkân, bizzat sûfilerin sözleriyle ve tasavvuf sempatizanlarının yaptıkları titiz araştırmalarla tasavvufu heteredoksiden teberri etmelerinde gizlidir. Zira tasavvuf hakikaten heteredoks gruplarla ilişkili olsaydı, fikirlerini açıkça beyan etmekten çekinmeyen tasavvufçular, bu hususu da açıklamaktan çekinmezlerdi. Tasavvuf ve heteredoksi arasında bir alaka olmadığının bir önemli delili de bizzat heteredoks grupların tasavvufa karşı aldıkları tavırdadır. Nitekim onlar bir yandan bazı tasavvufî görüş ve unsurları kendi makûs gayeleri yolunda kullanırken; öte yandan asla ve kat'a tasavvuftan ve gerçek sûfilerden hazzetmezler. Kendilerine karşı düşmanlıklarını gösterme hususunda onları, İslam dünyasından ayırmazlar. Sûfiler de onları -velevki sûfi olduklarını iddia etsinler- düşmanlıkta İslam düşmanlarından ayırmazlar.

Ebubekir Muhammed el-Kelebâzî, bu durumda olanları şöyle tavsif eder: Nihayet mana gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti. Tasavvuftan anlamayanlar sûfilik iddia etti; sûfilik vasfını haiz olmayanlar, tasavvufla süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dil ile ikrar edenler davranışlarıyla bu yolu inkâr etti.¹

Abdulkerim el-Kuşeyri sahte sûfilerle gerçek sûfiler arasındaki farkı şu şiirle dile getirir:

“Çadırlara gelince onların çadırlarına benziyor

Fakat kabilenin kadınlarını görürüm ki

Onların hanımlarından başkadır.”²

İmam Kuşeyri, heteredoks grupların özelliklerini anlattıktan sonra şöyle der: “Tasavvufun böyle olduğunun ve eski sûfilerin de bu sahte yolda olduklarının sanılmasından korktum.”³ Kuşeyri *Risale*'sini bu sebeple kaleme aldığını anlatır.

¹ Ebubekir Muhammed el-Kelebâzî, *et-Ta'arruf*, Tah: Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1993, s. 7.

² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c I, s. 20.

³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c I, s. s. 21-22.

Sahte sûfilerden “müddei” ismiyle bahseden Ali b. Osman el-Hucviri¹ heteredoks grupların tasavvufa sirayet ettirmeye çalıştıkları fitneyi şu sözleriyle anlatır: Allah azze ve celle bizi öyle bir zamanda yarattı ki, o zamanda yaşayanlar heva ve hevese şariat adını veriyorlar. Münafıklığa zühd, nefsanî hezeyanlara marifet, ilhada fakr, zındıklığa fena, Peygamber’in (s.a.v.) şariatını terk etmeye tarikat ismini veriyorlar.²

Ebu Hafs Şihabüddin es-Sühreverdi, kitabında “Sûfi Olmadıkları Halde Sûfi Zannedilenler” ismiyle özel bir bölüm kaleme almıştır.³ Sühreverdi bu bölümde bazı heteredoks fırkaları tanıtır. İmam Rabbani’nin konuyla ilgili tespiti ise gerçekten kayda değerdir. O, şöyle der: “Tasavvuf neşesiyle ortaya atılıp, İslamiyete hayli hizmetleri dokunan nice kollar, bugün yozlaştırılmış, İslamiyete hizmet şöyle dursun; en büyük yıkımı İslamiyet onlardan görmüştür.”⁴

Görüldüğü üzere sûfiler heteredoks oluşumlar bir yana; başlangıçta tasavvufi bir oluşum iken daha sonra Sünnîlik niteliğini kaybeden cereyanları bile şiddetle reddetmektedirler. Günümüzde de birtakım tasavvuf araştırmacıları; tasavvuf ve heteredoks gruplar arasındaki farkı kolaylıkla tespit edip, bunların birbirinden ayrılması gerektiğini belirtirler. Hasan Kâmil Yılmaz bu durumu şöyle dile getirir: “Ehl-i sünnet tasavvufu bir yandan gelişip kurumlaşırken; öbür yandan Kalenderî, Haydarî gibi Şia fırkaları tasavvufi örtü ile faaliyet göstermişlerdir.”⁵ Osman Türer, benzer bir tavırla sözkonusu ‘tasavvufi örtü’yi şöyle dile getirir: “Zamanla bazı zümreler, tasavvufi görünüm altında İslam’ın itikadi prensipleriyle bağdaşmayan bir tutum içine girmişlerdir.”⁶ Süleyman Uludağ ise şu tespitte bulunur: “Tasavvufun yayılması, sûfiler arasına sahte kişilerin sızmasına neden oldu.”⁷

Gerek sûfilerin, gerekse tasavvuf tarihi araştırmacılarının tasavvufu gayr-i Sünnî fırkalardan teberri babında pek çok sözler söylemişlerdir. Lakin umulur ki verilen birkaç örnek meselenin vuzuha kavuşmasında yeterli hizmeti görür.

¹ el-Hucvirî, *a.g.e.*, s. 81-82.

² el-Hucvirî, *a.g.e.*, s. 83.

³ es-Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 77-81.

⁴ Gümüşhanevî, *a.g.e.*, s. 97.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 132.

⁶ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 101.

⁷ Uludağ, *Hucvirî ve Keşfü'l-Mahcub*, s. 24.

A. TASAVVUFUN YABANCI KAYNAKLARI MES'ELESİ

A.I. Yunan Kaynağı¹

Tasavvufa Yunan etkisinin olduğunu savunanlar işe literatürden başlarlar. Bu iddialara göre 'sûfi' kelimesi dolayısıyla tasavvuf kavramı, Yunanca hikmet anlamına gelen 'sofia'dan türemiştir. Bu görüşü özellikle müsteşrikler dile getirirler.² Hâlbuki sûfiyye ismi Yunan kitaplarından alınmış olsaydı; bu isim Yunan kitaplarının tercümesinden ve felsefe lafzının şüyuundan sonra olabilecekti.³ Ne var ki Yunan felsefesinin tercümeler yoluyla Müslümanlar arasında yayılması zühd döneminden sonradır.⁴

Ayrıca İslam filozoflarına 'sûfi' denilmez. Bilakis onlara 'hakîm' veya 'feylesof' denir.⁵ Dolayısıyla 'sûfi' kelimesi eğer Yunan kaynaklı olsaydı, bu isim mutasavvıflara değil de İslam filozoflarına verilirdi.

'Sûfi' kelimesinin kökü olarak en çok hüsn-ü kabul gören kelime, yün anlamına gelen Arapça 'sûf'tur.⁶ Nitekim tasavvuf klasiklerinde sûfi kelimesinin kökenine dair yapılan açıklamalar bu durumu doğrulamaktadır.⁷ Yunan felsefesinin, bu mesele haricinde tasavvufu etkilediği savunulan başlıca meseleler ise şunlardır: Sudur nazariyesi, vahdet-i vücud telakkisi, bilginin kaynağı meselesi ve tasavvuf literatüründe geçen bazı felsefî ıstılahlar.⁸

İslam tasavvufunun Yunan felsefesinden etkilendiği gerçekten şüpheli bir durumdur. Ancak Batı medeniyetinin bel kemiğini oluşturan Yunan düşüncesinin doğulu kaynaklardan etkilendiği bir gerçektir. Özellikle Yunan mistisizmi ve onun son

¹ Tasavvufa izafe edilen Yunan kaynağı meselesi için bkz: Küçük, *a.g.e.*, s. 32-33; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 49-50; İz, *a.g.e.*, s. 87-88; Doğrul, *a.g.e.*, s. 39-45; Safa, *a.g.e.*, s. 86; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 90-91; Sahmerani, *a.g.e.*, s. 38-42.

² Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 26.

³ Eraydın, *a.g.e.*, s. 60.

⁴ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 50.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 26.

⁶ Yılmaz, *a.y.*

⁷ Sufi kelimesinin menşe için tasavvuf klasiklerine bkz: Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari el-Kelebâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. , İstanbul, 1992, s. 53-58; es-Serrac, *a.g.e.*, s. 40-43; Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub: Hakikat Bilgisi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul, 1982, s. 111-124; es-Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 18.

⁸ Küçük, *a.g.e.*, s. 32.

büyük örneği olan Yeni-Eflâtuncu felsefe dış kaynaklara pek çok şey borçludur.¹ Zira Yeni-Eflâtunculuk Hint mistisizminden ve Orfeus dininden etkilenecek şekilde oluşmuştur.² Orfeus dini ise şark tesirleri taşır.³

Zaten sufilerin genel olarak felsefeye karşı tavırları bellidir. el-Kindi, (ö. 253 / 867) Farabî, (ö. 339 / 951) İbn Sina, (ö. 428 / 1037) ve İbn Rüşd gibi filozoflarca temsil edilen İslam felsefesinin temeli İslam inancı ile başta Yunan felsefesi ve ilmi olmak üzere dıştan gelen tesirlerin türlü tarzlarda kaynaşmasından oluşmuştur.⁴ Bu inkâr edilemez bir gerçektir. İslam felsefesinde özellikle Yeni-Eflatuncu mistisizmin bütün izlerini açıkça görmek kabildir. Erol Güngör'ün belirttiğine göre; Farabî ve İbn Sina gibi kendileri mistik hayata girmemiş hatta belki ona muhalif bir tavır takınmış olanlarda bile Yeni-Eflatuncu felsefenin kurucusu olan Plotinus'un büyük tesiri görülür.⁵

Yunan mistisizmine ilgi duyan İslam filozoflarının, tasavvufa uzak durmalarından çıkarılabilecek önemli bir ders vardır. Çünkü tasavvuf; hem Yunan felsefesine, hem de Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında bir köprü vazifesi gören İslam felsefesine⁶ oldukça uzak bir düşüncedir. Felsefe, sûfilerce merdûd bir düşünce tarzıdır.⁷ Tasavvufun Yunan felsefesiyle ilgisi yoktur⁸ ve Yeni-Eflatunculuk'un tasavvuf üzerinde herhangi bir tesiri olmamıştır.⁹ Sûfiler felsefeyi sefihlik sayar, ilahiyat konusundaki fikirlerine, özellikle akılcı filozofların görüşlerine güler geçerler.¹⁰

Tasavvuf düşüncesi vücuda getirilirken kesinlikle İşrakîliğin tesirinde kalınmamıştır. Hatta bu tasavvuf düşüncesini vücuda getiren sûfiler, İşrakîliğin varlığından bile haberdar değildiler.¹¹ Zaten ilk mutasavvıfların yaşadığı devirlerde İslam âlemine, Yunan felsefesi henüz girmemişti.¹² Bu tarihi gerçekliğin yanı sıra;

¹ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 52.

² Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 49.

³ Türer, *a.y.*

⁴ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 1.

⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 60.

⁶ Ülken, *İslam Felsefesi*, s.1.

⁷ İz, *a.g.e.* , s. 88.

⁸ İz, *a.y.*

⁹ Safa, *a.g.e.* , s. 86.

¹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 187-188.

¹¹ Uludağ, "Giriş: Kuşeyri'nin Hayatı ve Risalesi", s. 26.

¹² İz, *a.g.e.* , s. 88.

Yeni-Eflatuncu görüşün ve bu görüşün teorilerinin tasavvufla asla bağdaşmaması¹ tasavvufun Yunan veya İslam felsefesinden etkilenmediğini yeterince göstermektedir. Ancak bazı sûfîlerin felsefeye ilişkin görüşlerinin zikredilmesi konunun netleşmesine hizmet edecektir.

Ebu Talib el-Mekkî'ye göre; felsefe bid'at ilimlerden birisidir.² Abdülkerim el-Kuşeyri, filozofların 'ruhların ezeli olduğu konusundaki' görüşlerini eleştirir ve: "Ruhlar mahlûktur. Kim ki ruhun kadim olduğunu söylerse; o, büyük bir hataya düşmüştür"³ der. Ali b. Osman el-Hucviri ise bu konuda daha serttir. Ona göre ruhun kadim olduğunu söyleyen mühlittir.⁴ Hucviri'nin Sofistler hakkında da bilgisi vardır ve onları şöyle eleştirir: "Malum olsun ki, Sofistler adı verilen bir grup mühlit vardır. Bunların mezhebi şudur: Herhangi bir şey konusunda edinilen bilgi sahih ve geçerli değildir, ilmin kendisi dahi mevcut değildir..."⁵

İslam âleminde felsefenin belini kıran İmam Gazzali'ye göre; Aristo, Eflatun ve Sokrat gibi Yunan filozoflarıyla; onları takip eden İbn Sina ve Farabî gibi filozofları tekfir etmek gerekir.⁶ Yine o zikrettiği üç meselede filozofların küfrüne hüküm vermek gerektiğini⁷, belirtir. Bu meselelerden birisi 'ruhun kıdemi' mevzusudur. Gazzali'ye göre, ruh kadimdir, diyenler yanılmaktadır. Çünkü ruh mahlûktur ve hiçbir mahlûk kadim değildir.⁸ Hemen hemen bütün filozofların görüşlerini ayrıntılarıyla bilen Gazzali, Pisagor hakkında şunları söyler: "Pisagor'un mezhebi feylesofların en kötü mezhepleri arasında yer alır."⁹

Ebu Hafs Şihabüddin es-Sühreverdi, Gazzali'nin yolunu takip ederek; gerek Yunan filozoflarına gerekse onları takip eden İslam filozoflarına karşı İslam şeriatını savunmak üzere *Reşfu'n-Nasayihi'l-İmaniyye ve Keşfü'l-Fadayihi'l-Yunaniyye* isimli meşhur eserini kaleme almıştır.¹⁰

¹ Sunar, *a.g.e.* , s. 143.

² el-Mekkî, *a.g.e.* , (Tercüme), c II, s. 114.

³ el-Kuşeyri, *a.g.e.* , c I, s. 250.

⁴ el-Hucviri, *a.g.e.* , s. 390.

⁵ el-Hucviri, *a.g.e.* , s. 94.

⁶ Ebu Hamid el-Gazzali, *Dalaletten Hidayete*, Terc: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay. , byb, Trs, s. 50.

⁷ Gazzali, *İtikatta İktisad*, s. 282.

⁸ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s. 17.

⁹ Gazzali, *Dalaletten Hidayete*, s. 69.

¹⁰ Yılmaz, "Sühreverdi: Hayatı ve Eserleri", s. XXX; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 198.

XIII. asır Anadolu sûfilerinden biri olan Mevlâna Celaleddin Rumî; Cebriyye'nin Kader konusundaki görüşünden şöyle bahseder: “Hâsılı bu cebir davası sofistliktir. Onun için de tanrıyı inkâr ediştten beterdir.”¹ Mevlâna, “Alem kadimdir.” diyen Dehrî bir filozofun görüşüne karşı çıkar ve ona cevap verir.² Mevlâna Celaleddin, bir hikâyesinde “Bir hor, hakir felsefeci; bir aşağılık mantıkçı, mektep yanından geçerken bir ayeti inkâr etti. Allah da o kişinin gözünü kör etti der.”³

İmam Rabbani, bir mektubunda filozoflardan “... sefih felsefeciler...” olarak bahseder.⁴ Yine İmam Rabbani, İslam filozoflarının durumunu şöyle niteler: “Felsefecilerin İslam’a bağlı olanları, bozuk usullerini şer’i kanunlara uydurmak isterler.”⁵

Sûfilerin felsefe ve filozoflar hakkındaki -velev ki İslam filozofları olsun- görüşleri böyleyken; tasavvufun Yunan felsefesinden etkilenecek teşekkül ettiğini savunan tezin geçerliliği tamamen kaybolmaktadır.

A.II. Hint Kaynağı⁶

Hint mistisizmi tarih itibariyle bütün diğerlerinden önce gelir.⁷ Dolayısıyla çeşitli memleketlerdeki mistisizm hareketleri eski Hint medeniyetinden doğmuştur.⁸ Tasavvufa tayin edilen Hint kaynağı meselesi, belki de bu yüzden neşet etmiştir. Yani diğer mistik hareketleri etkileyen Hint mistisizminin İslam tasavvufunu da etkilemiş olduğu varsayılmıştır.

Ancak İslam tasavvufu ile Hint mistisizmi arasındaki benzerlikler son derece sathidir.⁹ Bu yüzden tasavvufa izafe edilen Hint tesiri iddiası çok şüphelidir.¹⁰

¹ Mevlâna, *a.g.e.*, c V, s. 246.

² Mevlâna, *a.g.e.*, c IV, s. 227-231.

³ Mevlâna, *a.g.e.*, c II, s. 125-126.

⁴ İmam Rabbani, *a.g.e.*, c I, s. 43.

⁵ İmam Rabbani, *a.g.e.*, c I, s. 118.

⁶ Tasavvufa izafe edilen Hint kaynağı meselesi için bkz: Küçük, *a.g.e.*, s. 30-31; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 49; Safa, *a.g.e.*, s. 85; İz, *a.g.e.*, s. 86-87; Doğrul, *a.g.e.*, s.22-28; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 89-90; Sahmerani, *a.g.e.*, s. 36-38.

⁷ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 50.

⁸ Safa, *a.g.e.*, s. 39.

⁹ Küçük, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁰ Safa, *a.g.e.*, s. 85.

Her şeyden önce; Müslümanlar Hindistan'a savaş yoluyla değil de tasavvuf yoluyla girmiş olduklarından;¹ mutasavvıfların birçok düşüncesinin Hint mistisizminden kaynaklandığı iddiaları, tarihen ve mantıken geçersiz bir hale gelmektedir.

Tasavvufun Hint kaynağından etkilendiğini en geniş şekilde inceleyen Biruni'dir. (Belki de ilk defa, M.S.S.) Halbuki Hint düşüncesi İslam alemine bizzat Biruni'nin eseriyle girmiştir.² Dolayısıyla -yine tarihen- Biruni'nin tespit ettiği hususlar bir etkileşimin sonucu olamayacağından; bu hususlar olsa olsa belli bir orandaki benzerliğin sonucu olabilirler. Biruni'nin *Tahkiku ma li'l-Hind* adlı eserine göre Tasavvuf ve Hint mistisizmi arasında benzeşen hususlar şunlardır: İttihad, tenasüh, dünyadan kurtuluşun 'marifet' ile olacağı hususu, Vedantasara okulu ve Vahdet-i Vücut okulu arasındaki benzerlik.³

Hâlbuki Sünnî tasavvuf ekolünde ittihad ve hulûl gibi İslam itikadına ters inanışlara yer verilmez. Dünyadan kurtuluşun marifet ile olacağına dair inanç, beşeri vicdanın bir eseridir. Tasavvufî düşünce de bu hususa Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklandığı ölçüde geçit verir. Vahdet-i vücud ile panteist düşüncelerin birbirine benzetilmesi ise asla bir gerçekliği ifade etmemektedir. Zira vahdet-i vücud ile panteizm arasında çok ciddi yapısal farklılıklar vardır. Ömer Ferit Kam bu durumu şöyle dile getirir: "Panteizm ile vahdet-i vücud arasındaki fark, inanç ile inançsızlığın arasındaki farkın aynıdır."⁴

İslam tasavvufu ile Hint mistisizmi arasındaki yapısal farklılardan birisi de şudur: İslam tasavvufu eski Hint'teki gibi hayatı hiçe indirgemez. İslam tasavvufunda 'beka'ya erdikten sonra yine hayata iniş vardır.⁵ Hint zahitlerinin en bariz inancı tenasühtür.⁶ Ancak hem İslam itikadı ve hem de tasavvuf düşüncesi asla tenasühe yer vermez.

İslam tasavvufunun Hint mistisizmine karşı üstünlüğünü ve ondan farkını ortaya koyan örneklerin arasında şüphesiz büyük sûfi Hucviri'nin özel bir yeri vardır. Gazneli Sultan Mahmud'dan aldığı destekle Hint topraklarına İslamlık tohumları eken

¹ İz, *a.g.e.*, s. 87; Safa, *a.g.e.*, s. 85.

² Küçük, *A.g.e.*, s. 30-31.

³ Küçük, *a.g.e.*, s. 31.

⁴ Kam, *a.g.e.*, s. 53-54.

⁵ Küçük, *A.g.e.*, s. 31; Duru, *a.g.m.*, s. 35.

⁶ Sahmerani, *a.g.e.*, s. 37.

Hucviri¹, bir keresinde Hint filozoflarından biri ile Sultan Mahmud'un huzurunda münakaşa etmiş ve onu susturmuştu.² Burada, Hindistan'daki İslam mücadelesinin en büyük kahramanlarından biri olan, özellikle Ekber Şah'ın yürüttüğü İslam'ı yozlaştırma çabalarını boşa çıkaran Sünnî tasavvufun yılmaz savunucusu, Hindistan'ın manevi fatihi, büyük sûfi İmam Rabbani'yi hatırlamakta yarar vardır.

A.III. İran Kaynağı³

Diğer birçok etkileşim iddiasında olduğu gibi; tasavvufa yöneltlen İran tesiri meselesi de kaynağını oryantalist düşünceden alır. İran tesiri meselesini etüd ettiğimizde oryantalist düşüncenin bir başka hususiyetini keşfederiz. Bu hususiyet oryantalizmin faşistliğidir. Zira oryantalistlerin, tasavvufun Araplara İranlılar vasıtasıyla geçtiğini savunmaları, dayanağını Arapların felsefi tefekküre kabiliyetli olmadıkları düşüncesinden alır.⁴

Oryantalist iddialar arasında en zayıfı, İran tesiri meselesi olmasına rağmen⁵; onlar bu tezi sanki aşikâr imiş gibi peşin bir hükümle kabul ederler⁶ ve bu düşünceye bir apriori gözüyle bakarlar.⁷ Hâlbuki tarih, bu durumun tam aksini ortaya koymaktadır. Zira tasavvuf, İran'a Araplar tarafından getirilmiştir.⁸ Ayrıca ilk sûfiler Araplardı. Öğrencilerinin büyük bir kısmı da Türklerden ve Taciklerden oluşmaktaydı.⁹

Oryantalistler; Şiilik ve tasavvufa yönelik Şiilik etkileşimi iddialarına da aynı faşist gözlükle bakmışlardır. Onlara göre mesele hakkındaki belirleyici durum Ari ırk-Sami ırk ikileminden kaynaklanmaktadır. Halbuki; Şiilik de İran'a Araplar tarafından

¹ Uludağ, "Hucviri ve Keşfü'l-Mahcub", s. 15.

² Uludağ, *a.g.m.*, s. 17.

³ Tasavvufa izafe edilen İran kaynağı meselesi için bkz: Küçük, *a.g.e.*, s. 31-32; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 48; Safa, *a.g.e.*, s. 85; İz, *a.g.e.*, s. 85-86; Doğrul, *a.g.e.*, s. 28-31; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 89.

⁴ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 48.

⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 51.

⁶ Safa, *a.g.e.*, s. 84.

⁷ Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 89.

⁸ Safa, *a.g.e.*, s. 84.

⁹ Safa, *a.g.e.*, s. 85.

getirilmişti.¹ Dolayısıyla, oryantalistlerin faşist tezlerine rağmen, Şiilik ile Ari ırk arasında hiçbir ayniyet ve illiyet münasebeti mevcut değildir.²

Oryantalistlerin ‘İran tesiri’ tezini kullanmalarının bir nedeni daha vardır. Onlar coğrafi yapı itibariyle ve tarihsel durum münasebetiyle İslam medeniyeti ve Hint kültürü arasında doğrudan bir alış-veriş hali tespit edemediklerinden dolayı, İran’ın bu hususta bir çeşit aracı olduğunu iddia etmektedirler.³ Zira Peyami Safa’nın da belirttiği üzere; herkesçe bilinmektedir ki, mistisizmin menşei İran değildir.⁴

Oryantalistlerin mesnetsiz iddialarına göre; tasavvuf ve İran düşüncesi arasındaki benzerlik ve ilişki şu hususları ihtiva eder: Hicri ikinci asırdaki Maruf-u Kerhi (ö. 200 / 815) ve Bayezid Bistamî gibi önemli mutasavvıfların İranlı olması, zahitlik ve Mani Ruhbanlığı arasındaki benzerlik, kanaatkârlık ve Mazdek mezhebi öğretileri arasındaki benzerlik, Hulûl inancı ile eski Fars inançları arasındaki benzerlik.⁵

Oryantalistlerin hulûl inancı ile kanaatkârlık ve zühhd gibi İslamî ve fitrî öğeleri aynı kefeye koymaları gerçekten en hafif deyimiyle gülünçtür. Ancak onların Maruf-u Kerhi ve Bayezid Bistam gibi, İslam medeniyetinin yetiştirdiği büyük şahsiyetleri; Eski İran düşüncesinin mümessilleri saymaları hakikaten korkunçtur.

İran tezi konusunda oryantalistlere destek veren Müslüman araştırmacıların ortaya attığı deliller de en az onlarınki kadar kabul edilmezdir. Bunlardan biri olan İbrahim Sarmış, İran tezini şöyle delillendirmeye çalışır: Zühhd hareketinin Irak’ta başlaması ve Irak’ın İran ile yakın teması göz önünde bulundurulursa, eski İran dinlerinin (tasavvufun ortaya çıkışında) büyük rolü olduğu daha iyi anlaşılır.⁶

¹ Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 89; İz, *a.g.e.*, s. 85-86.

² Safa, *a.g.e.*, s. 84.

³ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 51.

⁴ Safa, *a.g.e.*, s. 85.

⁵ Küçük, *a.g.e.*, s. 31–32.

⁶ Sarmış, *a.g.e.*, s. 45.

A.IV. Yahudi Kaynağı¹

Oryantalistler hem İslam'a ve hem tasavvufa yönelik Yahudi ve Hıristiyan tesirinden hem de mübalağa ederek bahsetmişlerdir.² Geiger, Kaufmann, Merk, Asin ve Becher bunlardan birkaçıdır.³ Esasında, Yahudi itikadı İslam itikadına muhalif olduğundan⁴; bunların iddialarının geçersizliği hemen anlaşılmaktadır. Zaten kendileri de bu benzerliği ikna edici delillerle ortaya koyamamışlardır. Dolayısıyla tasavvufa müteallik hiçbir unsur Yahudilikten kaynaklanmaz. Bu iddia özellikle sûfilerin Yahudilere ve Yahudiliğe karşı aldıkları tavırla pekiştirilebilir. İşte bu durumun birkaç örneği;

Kut'ül-Kulüb müellifi Ebu Talib el-Mekkî Müslümanların Yahudilerden üstün olduklarını savunur ve bu üstünlükleri sırasıyla zikreder.⁵ Hücetü'l-İslam İmam Gazali, Yahudilerin ve Hıristiyanların kâfir olduklarının Kur'an-ı Kerim'de açıkça geçtiğini⁶ belirtir. Abdulkadir Geylani, Rafizî tayfasının gittiği yolu birçok yönden Yahudilerin gittikleri yola benzetir ve bu gidişi kötüler.⁷ Mevlâna Celaleddin Rumî mezarı tavsif ederken şöyle der: "Yahudilerin canı gibi dar ve karanlıktır, muhabbet ihsan eden Tanrı'nın zevkinden mahrumdur."⁸

Tüm bunlara rağmen; Hallac'dan Mevlâna'ya, İbn Arabî'ye kadar İslam medeniyetinin yetiştirdiği büyük mutasavvıfları ya Yahudi ajanı veya onlara kapılan dalalet yolcuları halinde gösterenlere rastlanabilmektedir.⁹ Ancak; böylesi iddialar asla gerçeği yansıtmamakta, sadece bir düşmanlık tezahürü olmaktadır. Bu tür düşünce sahipleri düşmanlıklarını delillendirme ve düşüncelerini açıklama ihtiyacı hissetmezler.

¹ Tasavvufa izafe edilen Yahudi kaynağı meselesi için bkz: Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 50-52; İz, *a.g.e.*, s. 88-89; Safa, *a.g.e.*, s. 87; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 91; Sahmerani, *a.g.e.*, s. 44-47.

² Safa, *a.g.e.*, s. 87.

³ Safa, *a.y.*

⁴ İz, *a.g.e.*, s. 88.

⁵ el-Mekkî, *a.g.e.*, (Terc.), c II, s. 32-33.

⁶ Ebu Hamid el-Gazzali, *İtikada İktisad*, Terc: Osman Zeki Soyyiğit, Sönmez Neş., İstanbul, 1971, s. 281.

⁷ Geylani, *a.g.e.*, s. 227-228.

⁸ Mevlâna, *a.g.e.*, c II, s. 240.

⁹ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 11.

Yahudi etkileşimi iddiaları konusunda oryantalistler pek iddialı olamasalar da, zaman zaman bazı Türk araştırmacılar onların yerini doldurur. Bunlardan birisi şöyle demektedir: “Tasavvuf mesleği ilk olarak Filistin’de ortaya çıktı. Kaynağını ise Kabala öğretisi oluşturur.”¹ Hâlbuki bu iddia gerçekten tartışmaya açıktır.

A.V. Hristiyan Kaynağı ²

Hristiyanlığı, İslam’ın ruhaniyetinin kaynağı olarak gören kimse; kuşkusuz, tasavvufun doğuşunu aynı kaynağa irca etme hususunda tereddüt göstermektedir.³ Nitekim; Geiger, Kaufmann, Merk, Asin, Becher⁴, Goldziher, Nicholson, Nöldeke⁵, Palacios⁶ gibi oryantalistler tasavvufa Hristiyan tesiri konusu üzerinde durmuşlardır. Onlar, meseleyi -kendilerinden beklendiği veçhile- mübalağa ederek incelemişlerdir.⁷

Ancak, tasavvufun Hristiyan mistisizminden etkilenmesinden ziyade, Hristiyan mistisizminin İslam’dan etkilendiği görülmektedir. Özellikle İslam’dan sonraki çağların Hristiyan mistisizmi üzerinde İslam tesiri olduğu muhakkaktır.⁸ Dolayısıyla Hristiyanlık İslam tasavvufu konusunda verici olmaktan çok alıcı durumundadır.⁹

Doğduğu memleketlerin dinî geleneklerinden ciddi şekilde etkilenen Hristiyan mistisizmi¹⁰, şark felsefesiyle birleşen Yunan felsefesinin, Hristiyan inançlarıyla telif edilmesinden doğmuştur.¹¹ Şüphesiz gelişme aşamasında ise İslam düşüncesinin tesiri altında kalmıştır. Nihayet Hristiyan dünyasında Yeni-Eflatuncu düşüncenin gelişmesinde İbn Rüşd’ün felsefesi çok etkili olmuştur.¹²

¹ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s. 42.

² Tasavvufa izafe edilen Hristiyanlık kaynağı meselesi için bkz: Küçük, *a.g.e.*, s. 32; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 50-52; İz, *a.g.e.*, s. 88-89; Doğrul, *a.g.e.*, s. 31-39; Safa, *a.g.e.*, s. 87; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 91; Sahmerani, *a.g.e.*, s. 42-44.

³ Afifi, *a.g.m.*, s. 23.

⁴ Safa, *a.g.e.*, s. 87.

⁵ Küçük, *a.g.e.*, s. 32.

⁶ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 51.

⁷ Safa, *a.g.e.*, s. 87.

⁸ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 58-59.

⁹ Güngör, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁰ Safa, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 57-58.

¹² Güngör, *a.g.e.*, s. 59.

Ne var ki oryantalistler, bu gerçek etkileşimi görmek yerine; sathi benzerliklerden yola çıkmak suretiyle İslam'ın ve tasavvufun Hristiyanlıktan etkilendiğini savunurlar. Örneğin Strohmann'ın Hristiyanlığın İslam'a tesiri konusunda ileri sürdüğü delili gerçekten de pek kabul edilebilir gibi değildir: "İslam dininin 'ızdırap' ve 'ilahi tecelli' gibi kavramları ortadan kaldıramamış olması, Hristiyanlığın İslam'a tesiri konusunda önemli bir delildir."¹

Esasında, Hristiyan itikadı, İslam itikadına muhalif olduğundan²; Hristiyan mistisizmi ile İslam tasavvufu arasındaki fark çok daha derinlerde ifadesini bulur. Her şeyden önce Hristiyan mistisizmi ferdi ve ferdiyetçi olduğu halde; İslam tasavvufu her bakımdan sosyaldır, toplumcudur.³ Bu durum, İslam tasavvufunun idealistliğinin yanı sıra realiteyi göz ardı etmemesinden kaynaklanır. Aslında bu fark Hristiyanlığın ve İslam'ın hayata bakışlarındaki farktan kaynaklanır.

Hristiyan mistisizmi ile İslam tasavvufu arasındaki başlıca farklardan birisi de, tasavvufta rehbersiz hiçbir şey yapılamayacağı hususudur.⁴ Böylece İslam tasavvufunun doktrini, kontrolsüz ferdi yorumların teğayyüründen kurtulmaktadır. Ayrıca böylece ulaşılmak istenen mistik gaye en kolay yoldan ve muhafaza edilmesi gereken çizgi içerisinde elde edilebilmektedir. Sûfî doktrininin hayattan kopmasını da engelleyen bu düstur, İslam'ın sosyalliğinin bir sonucudur. Nitekim sûfî tekkelerini Hristiyan manastırlarından ayıran en büyük fark, bunların dünya hayatına kapalı olmayışlarıdır.⁵

A.VI. Budizm Kaynağı

Bazı büyük mutasavvıfların Budist Patancalî felsefesinden etkilendikleri savunulmuştur. Ancak tarihen, İslam'a kesinlikle zıt olan bu felsefenin bu mutasavvıfların yaşadığı çağdan sonra ortaya çıktığı ortadadır.⁶ Dolayısıyla bir insanın kendi hayatından sonra ortaya çıkan bir düşünce tarzından etkilenmesi mantıken imkânsız olduğundan; bu iddianın geçersiz olduğu hemen anlaşılmaktadır.

¹ Strohmann, *a.g.m.* , s. 508.

² İz, *a.g.e.* , s. 88.

³ Duru, *a.g.m.* , s. 35.

⁴ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

⁵ Güngör, *a.g.e.* , s. 108.

⁶ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 49; Mahir İz, *a.g.e.* , s. 86.

İbrahim Ethem'in (ö. 161 / 777) hayatı Buda'nın hayatına benzetilmektedir. Ancak bu benzerlik hiçbir anlam ifade etmez. Zira hiçbir tarihi kayıttta İbrahim Ethem'in Buda'dan etkilenecek tacını tahtını terk ettiğine dair hiçbir bilgi yoktur. Eğer İbrahim Ethem saltanatı terk ettiğı için Buda'ya benzetilirse; o zaman saltanatı kabul etti diye Yavuz Sultan Selim'in İskender'e benzetilmesi gibi bir durumu da kabullenmek gerekir. Aleyhtarlarınca bile olsa, tasavvufi bir şahsiyetin hayatının böylesine basit bir platformda tartışılması, ciddi bir seviye düşüklüğünün göstergesidir. Dolayısıyla, Budizm'den hiç haberi olmayan bir sūfinin kanaati bile Buda'nın kanaatine benzeyebilir¹, ancak bu durum hiçbir anlam ifade etmez.

Aslında Budizm ile tasavvuf arasındaki fark çok esastır.² Örneğin Budizm'de kabul gören, dünyadan tamamen el etek çekmek, bir tapınağa kapanmak, hiç evlenmemek anlamına gelen Ruhbanlık İslam'da yasaktır.³ Budizm'in esas olan yokluk fikri İslam tasavvufunda mevcut değildir. Budizm'de terk edilen şey varlığın gölgesi değil bizzat kendisidir.⁴

A.VII. Şamanizm Kaynağı

Fuad Köprülü *Türk-Moğol Şamanlığının İslam Sūfi Tarikatlarına Tesiri* isimli eserinde genel olarak Şamanizm'in İslam tasavvufunu etkilediğini savunur. Hâlbuki yapılan araştırmalar neticesinde tasavvufun değil eski Türk topluluklarının bile gerek Budizm'den⁵, gerek Şamanizm'den⁶ etkilendiğine dair geçerli ipuçları bulunamamıştır.

Fuad Köprülü'nün öne sürdüğü deliller ise kesinlik ifade etmekten uzaktır. Mesela Köprülü, menakıbnamelerde geçen 'hayvanlara binme' kerametlerine kaynak olarak eski bir kaynakta geçen muğlâk bir bilgiyi göstermektedir. Buna göre bir Şaman'ın ata binerek göğe yükseldiği kaydedilmektedir. Bu durum hayvanlara binme kerametleriyle ilişkilidir. Buradan da sūfilüğün Şamanizm'den etkilendiği ortaya

¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 96.

² Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, s. 26.

³ Ateş, *a.g.e.*, s. 132.

⁴ Safa, *a.g.e.*, s. 85.

⁵ Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 39.

⁶ Ocak, *a.g.e.*, s. 34.

çıkılmaktadır.¹ Ancak hayvanlara binme kerametlerini ‘Burak’ hadisesiyle ilişkilendirmek daha kolay, daha akılcı ve daha geçerli olsa gerektir. Burak hadisesini atlayıp, bir Şamanın ata binmesi olayına sıçramak zorlamadan ibarettir.

Burada Şamanizm’le ilgili üzerinde durulması gereken önemli bir nokta daha vardır: Hem Yunan mistisizminin ana kaynağı sayılan Orfizm’in, hem de Hint mistisizminin ortak bir kuzeyli kaynağı bulunduğu savunulmaktadır.² Binaenaleyh Orfeus adına yapılan ayinlerde en önemli hadisenin ekstaz yani ruhun bedenden çıkması olduğu hatırlanırsa³; İslam tasavvufunun değil ama Yunan mistisizminin Şamanizm’den etkilendiği savunulabilir.

B. TASAVVUFA YABANCI KAYNAKLARDAN GEÇTİĞİ İDDİA EDİLEN BAZI MESELELER

B.1. Zikir

Bazı oryantalistler zikrin, Müslümanlarca Hristiyanlıktan alınmış olduğunu iddia ederler.⁴ Massignon ise zikrin Hint’ten alındığını iddia etmiştir.⁵ Hâlbuki Allah’ı hatırlamanın Kur’an ve Hadis’te merkezi bir yer tuttuğu göz önüne getirildiğinde, zikrin İslamî eylem ve etkinlikler için temel teşkil ettiği konusunda hiçbir sorun kalmaz.⁶ Lakin oryantalistlerin bu durumu anlamaları gerçekten çok zordur.

“Zikir” eyleminin İslamî bir etkinlik olması açısından önemini gösteren sayısız nass vardır. Ancak şu üç ayet-i kerime gerçekten çarpıcıdır ve meseleyi özetleyen bir tarzdadır: “Kalpler ancak Allah’ın zikriyle mutmain olur.”⁷ “Ey İman Edenler! Allah’ı çokça zikrediniz.”⁸ “Allah’ın zikri çok büyüktür.”⁹

¹ Köprülü, “İslam-Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, s. 151.

² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 52.

³ Güngör, *a.y.*

⁴ Doğrul, *a.g.e.*, s. 36.

⁵ Küçük, *a.g.e.*, s. 31.

⁶ William Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, Terc: Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 133.

⁷ Ra’d, 13 / 28.

⁸ Ahzab, 33 / 41.

⁹ Ankebut, 29 / 45.

Oysa sûfîlerin zikir konusundaki görüşleri tamamen İslamî kaynaklardan beslenir: Örneğin tasavvufun ikinci büyük klasîği olan *et-Taarruf'un* yazarı olan Ebubekir Muhammed el- Kelebâzî, zikir konusunu anlatırken iki ayet, üç hadis, on civarında sûfî sözüne yer verir. Bu sözlerin arasında yer yer açıklamalar yapar.¹ Hâsılı onun bu açıklamaları asla bir yabancı kaynaktan etkilenmeyi anımsatmaz. Ona göre hakiki zikir, zikir esnasında mezkûrdan başkasını unutmaktır. Nitekim ayette “Unuttuğunda Rabbini zikret.”² buyrulmuştur.³

Ebu Nasr es-Serrac; zikrin esasının, yapılması istenen şeyler itibariyle Hakk’a icabet etmek olduğunu⁴, söyler. Serrac’a göre zikir iki şekilde olur: Birincisi; tehlil, tesbih ve Kur’an tilaveti türünden şeylerdir. İkincisi: Allah’ın birliğini, esma ve sıfatlarını hatırlatma, şartlarına göre kalpleri uyarmadır.⁵

Sünnî tasavvufun en önemli savunucu ve temsilcilerinden birisi olan Abdülkerim el-Kuşeyrî; zikir konusunu ayetler, hadisler ve sûfî sözleri nezaretinde işler.⁶

Hüccetü’l-İslam lakabıyla maruf İmam Gazali de aynı şekilde; zikrin ve zikir meclislerinin faziletini anlatırken sadece; Ayet-i Kerime, Hadis-i Şerif, sahabe ve tabiin sözlerini kullanır.⁷ Gazali zikrin hakikatini şöyle izah eder: “Bütün ibadetlerin sırrı ve hikmeti Allah’ı anmak ve hatırlamaktır.”⁸

Eşrefoğlu Rumî, (ö. 874 / 1469) zikir hakkında şunları söyler: “Zikretmek gönül âlemindeki karanlıkları giderir. Basiret gözünü açar.”⁹

Erzurumlu İbrahim Hakkı, zikir konusunu anlatırken peş peşe konuyla ilgili yirmi küsur ayet zikreder.¹⁰

¹ el- Kelebâzî, *a.g.e.* , s. 122-124.

² Kehf, 18 / 24.

³ el- Kelebâzî, *a.g.e.* , s. 122.

⁴ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 291.

⁵ es-Serrac, *a.y.*

⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c II, s. 464-471; Terc: A. Arrslan, İstanbul, 1980, s. 268-273

⁷ Ebu Hamid el-Gazzali, *İhyâu Ulumi’d-Din*, Terc: Ali Arslan, Arslan Yay. , 10 C, İstanbul , 1981, C. III, s. 69-77; Ebu Hamid el-Gazzali, *İhyâu Ulumi’d-Dîn*, 4 C, Kahire, Trs, c I, s. 294-303.

⁸ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s. 162.

⁹ Eşrefoğlu Rumî, *Müzekki’n-Nüfus*, Terc: An. , Arslan Yay. , İstanbul , 1976, s. 391.

¹⁰ Erzurumlu, *a.g.e.* , s. 324-326.

Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki; her ne kadar oryantalistler tutarsız bir şekilde zikir kavramını yok Hıristiyan düşüncesine yok Hint mistisizmine dayandırmış olsalar da; sûfilerin zikir konusundaki görüşlerinin temelleri Kur'an ve sünnet delillerine dayanmaktadır.

B.II. Fütüvvet

Ahmet Yaşar Ocak, fütüvvet kavramını eski İran kültürüne dayandırarak¹; Abdalbaki Gölpınarlı² ve Fuad Köprülünün de³ kendisiyle aynı görüşte olduklarını belirtir. Hâlbuki fütüvvet kavramı tamamen Sünnî tasavvuf çerçevesinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir.⁴

Fütüvvet kelimesi sözlükte; gençlik kahramanlık, cömertlik gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Daha açık bir ifadeyle fütüvvet; yiğit bir delikanlıda bulunan sitayişe layık vasıfların mecmuu ve hususiyle cömertlik manasına delalet eder.⁶ Sûfî ıstılahında fütüvvet ise; bir kimsenin sırf fitrî mülâhazalarla başkalarının hak ve menfaatlerini kendi haklarından önde tutması⁷, toplumun ve fertlerin kurtuluşu ve mutluluğu için kendini feda etmesi⁸ gibi anlamlara gelir.

Ebu Talib el-Mekkî; Süfyan-ı Sevrî ve Abdullah İbn Mübarek'e (ö. 181 / 797) attettiği bazı ifadelerde fütüvvetten zühüdün gereği olan cömertlik anlamında bahseder.⁹

Abdülkerim el-Kuşeyri tasavvuf klasikleri arasında ilk defa fütüvvet konusuna ayrı bir bahis ayırmıştır.¹⁰ Kuşeyri, Sehl b. Abdullah'ın, fütüvvet sünnete tabi olmaktadır, dediğini belirtir.¹¹ Yine onun Muhammed b. Fazil'den naklettiği bir söz; zahitlerle fütüvvet ehli arasındaki farkı şöyle açıklar: Zahidlerin isarı (isar : başkasını kendine

¹ Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

² Ocak, *a.y.*

³ Ocak, *a.y.*

⁴ Uludağ, "Fütüvvet", s. 260.

⁵ Uludağ, *a.g.m.*, s. 259.

⁶ C. Van Arendonk, "Fütüvvet", *İA*, c IV, (İstanbul, 1964), ss 700-701:700.

⁷ Arendonk, *a.y.*

⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 196.

⁹ el-Mekkî, *a.g.e.*, (Terc.), c II, s. 382.

¹⁰ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c II, s. 472-479, (Terc:) s. 273-278;

¹¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c I, s. 474.

tercih etme) zenginlikleri çağındadır, fütüyanın isarı muhtaç oldukları zamandır.¹ Kuşeyri'ye göre fütüvvet, kulun daima başkasının emrinde çalışmasıdır.² Hâsılı, Kuşeyri'nin fütüvvete ayırdığı bölümden anlaşılan; iyi ahlak, cömertlik, misafire ikram, dostlardan kâr etmemek, esirlerden para almamak gibi hususlara umumen “fütüvvet” denildiğidir.³

Fütüvvet ehlinin piri olarak Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240 / 854) kabul edilir. Ali b. Osman el-Hucviri'nin belirttiğine göre; Ebu Hafs Haddad (ö. 270 / 883) şöyle demiştir: Ahmed b. Hadraveyh olmasaydı; fütüvvet ve mürüvvet zuhur etmezdi.⁴

Ebu Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi ise; fütüvvet kavramına ‘isar’ konusunu anlatırken değinir.⁵ Sühreverdi, Fudayl b. İyad'ın (ö. 187 / 802) şöyle söylediğini nakleder: Fütüvvet kardeşlerinin hatalarına müsamaha göstermendir.⁶ Sühreverdi, fütüvvet kavramını daha ziyade ‘misafire ikram’ bağlamında değerlendirir: “Bize göre fütüvvet, ağırlama konusunda zorlanmayı, alışılmış şekilde hazırlık yapmayı terk etmek, elde avuçta olan ve evde bulunan ne varsa onları ikram etmekle yetinmektir.”⁷

Netice olarak; sûfilerin “yiğitlik” anlamına gelen fütüvvet kavramını, daha ziyade sehavet (cömertlik) ve isar anlamında yorumladıkları görülmektedir. Böylesine insanî anlamlara gelen fütüvvet gibi bir kavramı bile yabancı kaynaklara dayandırmaya çalışan düşüncenin, sert tenkitlere maruz kalması yadırganmamalıdır.

B.III. Zühhd

Tasavvufa yönelik Hristiyan tesiri iddiaları ruhbanlık⁸, fakrı üstün tutma⁹ gibi konularda; dolayısıyla zühhd konusunda odaklanır. Zühhd; dünya sevgisini kalpten çıkarmak, ilahi yasaklara son derece ihtimam göstererek bütün zamanını ibadetle

¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 296.

² el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c II, s. 472.

³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 472-479.

⁴ el-Hucviri, *a.g.e.* , s. 221.

⁵ es-Sühreverdi, *a.g.e.* , s. 249.

⁶ es-Sühreverdi, *a.g.e.* , s. 254.

⁷ es-Sühreverdi, *a.g.e.* , s. 440.

⁸ Sahmerani, *a.g.e.* , s. 42.

⁹ Küçük, *A.g.e.* , s. 32.

geçirme¹ gibi anlamlara gelir. Tasavvufun yorumladığı zühhd anlayışı, Hristiyan ve Budist mistisizmlerindeki gibi bir ruhbanlık anlayışına asla geçit vermez. Zaten dünyadan tamamen el-etek çekmek, hatta cinsel organını kestirerek bir tapınağa kapanmak, hiç evlenmemek anlamına gelen ruhbanlık İslam dininde yasaktır.²

Ancak, dünya sevgisini kalpten çıkarmak anlamına gelen zühhd anlayışı, tamamen başta Kur'an-ı Kerim ve Ehadis-i Nebeviye olmak üzere İslamî kaynaklardan beslenir. Konuyla doğrudan ilgili birçok ayetten birisinde şöyle buyrulur: “Sırf kendilerini imtihan için, bir kısım kâfirlere dünya hayatının ziyneti olarak faydalandırdığımız şeylere sakın göz dikme. Rabbinin rızkı daha hayırlı, daha devamlıdır.”³

Hz. Peygamber (s.a.v.), ashabı ve tabiinin büyükleri, İslam'ın zühhd anlayışını, yaşantıları itibariyle en güzel şekilde ortaya koymuşlardır. Bu yaşantının inceliklerini, başta hemen hemen bütün hadis kitaplarının son kısmını oluşturan Kitâbü'z-Zühhd bölümlerinden ve diğer İslam tarihi dokümanlarından en güzel şekilde öğrenmek mümkündür.⁴

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şu duası İslamî zühhd anlayışının karakteristiğini göstermesi açısından son derece önemlidir: “Allah'ım Muhammed ailesini sadece ayakta tutacak miktarda rızıklandır.”⁵

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yün ve emsali sert maddelerden dokunan elbise giymesi üzerine sahabe ve tabiin arasında, bilhassa zühhd ve takvaları ile şöhret bulmuş olan zatların da yün ve keten gibi maddelerden dokunmuş elbise giydikleri malûmdur.⁶ Zamanla bu zühhd ögesi olan yün elbisenin (sûf), sûfilerin ve onların yolu olan tasavvufun tesmiyesi yolunda kullanıldığı bilinmektedir.⁷ Tüm bu açıklamaların yanında; sûfilerin zühhd konusundaki tavırları ve açıklamaları, zühhd kavramının İslamî köklerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

¹ Ahmet Suphi Furat, “Not ve Açıklamalar”, *Dalalettin Hidayete*, Ebu Hamid el-Gazzali, Terc: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay. , İstanbul , Trs, içerisinde, ss 107-110:110.

² Ateş, *a.g.e.* , s. 132.

³ Taha, 20 / 131.

⁴ Zühhdle ilgili hadisler için örnek olarak bkz: Abdalbaki, *a.g.e.* , c III, s. 387-403.

⁵ Abdalbaki, *a.g.e.* , c III, s. 392.

⁶ Kasım Kufralı, “Hırka”, *İA*, c V-I, (İstanbul, 1964), ss 449–450:450.

⁷ Sufi kelimesinin menşei için tasavvuf klasiklerine bkz: el- Kelebâzî, *a.g.e.* , s. 9-21; es-Serrac, *a.g.e.* , s. 40-43; el-Hucviri, *a.g.e.* , s. 111-124; es-Sühreverdi, *a.g.e.* , s. 18.

Haris el-Muhasibi, yanlış yorumlanan zühd anlayışını ve bu anlayışta olanları eleştirir. Muhasibi, zühdü yanlış yorumlayıp; ‘çalışıp kazanması mümkünken, böyle yapmakla cahillik ve yordamsızlık eseri Allah’a tevekkül etmek isteyen’ kişileri de tenkit eder.¹ Ayrıca ona göre; aile ve çocuklarını ihmal edip, ana-babalarının hakkını önemsemeyip, deva ve duayı bırakıp, zühd yaptığını savunan kişiler de tenkidi hak etmektedirler.²

Ebubekir Muhammed el- Kelebâzî; sûfilere göre, bakmakla mükellef olduğu kimselerin geçimini sağlamak durumunda bulunan kimseler için para kazanmanın farz olduğunu belirtir.³ Ebu Talib el-Mekkî, sûfilerin zühd anlayışının temellerini gösterircesine, konuyu yüzden fazla ayet, yüzden fazla hadis ve sayısız sahabe-tabiin sözüne dayanarak derinlemesine tahlil eder.⁴ Ona göre zahitlik, helâlî haram kılıp malı çarçur etmek değildir.⁵

Dünyadan zühd etmek, her türlü hayır ve taatın başıdır diyen Ebu Nasr es-Serrac⁶; Hulefa-i Raşidin, Ashab-ı Suffe ve diğer sahabilerin zühdünü anlatmak üzere özel bir bölüm ayırmıştır.⁷

“Dünya sevgisi bütün hataların başıdır.” diyen İmam Gazali⁸ *İhyâu Ulumi’D-Din* isimli eserinde, ayet ve hadisler ışığında, fakirlik ve zahidliği bütün yönleriyle ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.⁹ Gazali, Sehl b. Abdullah’ın şöyle buyurduğunu nakleder; “Zahitlerin Efendisine (s.a.v.) kadınlar sevdirelmıştır. O halde biz, kadınlar hakkında nasıl zahitlik yaparız.”¹⁰

Gazzali, ashab-ı kiramın zühdünü anlatırken Hz. Ömer’in gömleği üzerinde tam on iki tane yama olduğunu belirtir.¹¹ Gazzali’ye göre zühd, ahireti dünyaya tercih

¹ el-Muhasibi, *a.g.e.*, (Terc.), s. 225.

² el-Muhasibi, *a.g.e.* , s. 97.

³ el- Kelebâzî, *a.g.e.* , s. 96.

⁴ el-Mekkî, *a.g.e.* , (Terc.), c II, s. 353-430.

⁵ el-Mekkî, *a.g.e.* , c III, s. 9

⁶ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 72.

⁷ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 166-193.

⁸ Gazzali, *İhyâu Ulumi’d-Din*, c IV, s. 190.

⁹ Gazzali, *a.g.e.* , c IV, s. 189-243.

¹⁰ Gazzali, *a.g.e.* , c IV, s. 238.

¹¹ Gazzali, *a.g.e.* , c IV, s. 233.

etmek demektir. İslamî zühd anlayışına son derece bağlı olan Gazzali, ruhbanlardan birçoğunun zühdünün bazı sebeplerden ötürü geçersiz olduğunu belirtir.¹

Ahmed Yesevî, bir hikmetinde; dünyaya tapan soysuzlardan yüz çevir, der.² Ahmed Yesevî; zühdün gerekliliğini ise şöyle açıklar: “Öyle Resul Mustafa (s.a.v.) dünya malın sevmedi, Ümmet olsa Resul’e (s.a.v.) dünya malın sevmesin.”³ Yaklaşık bir asır sonra, yapılan tarifler de pek farklı değildir. Meselâ, Şihabüddin es-Sühreverdî, Cüneyd Bağdadi’nin şöyle söylediğini nakleder: “Zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.” Der.⁴

Mevlâna Celaleddin Rumî; tasavvufun zühd anlayışının Hristiyan mistisizmindekinden farklı olduğunu şu sözleriyle açıklar: “Bizim dinimizde iş savaştır. İsa dininde mağaraya, dağa çekilip ibadette...”⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı da zühd konusunu anlatırken dünyanın değersizliğine dair yirmi küsur ayeti peş peşe sıralar⁶ ve konuyu bu bağlamda inceler.

Hâsılı sûfîlerin zühde dair ortaya döktükleri binlerce sayfa dokümandan seçilen şu birkaç örnek bile, tasavvuftaki zühd anlayışının İslamî kaynaklardan beslendiğini yeterince ortaya koyabilecek niteliktedir.

B.V. Vecd Meselesi

Vecd kavramı da, kaynağının İslamî olmadığı savunulan kavramlardanandır. Vecd genellikle Şamanizm’e dayandırılır. Hâlbuki daha önce izah edilen kavramlar gibi vecd de tamamen İslamî köklerden beslenir. Hz. Peygamber ve ashabının hayatında vecd halinin örneklerini pek çok olduğu herkesçe bilinir.⁷

Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyrulur: “Onlar öyle kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri titrer.”⁸ Sûfîler Allah anıldığı zaman ve özellikle Kur’an-ı Kerim’i

¹ Gazzali, *a.g.e.*, c IV, s. 241.

² Yesevî, *a.g.e.*, s. 54.

³ Yesevî, *a.g.e.*, s. 276.

⁴ es-Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 489; Terc: H. K. Yılmaz, İstanbul, Trs, s. 608.

⁵ Mevlâna, *a.g.e.*, c VI, s. 42.

⁶ Erzurumlu, *a.g.e.*, s. 194-196.

⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 204.

⁸ Hac, 22 / 35.

dinlediklerinde çeşitli derunî hallere ve coşkunluk içine girerler.¹ İşte tasavvuftaki vecd kavramının çıkış noktası burasıdır.

Eser sahibi sûfîler; yüksek heyecan anlamına gelen vecd hakkında² şu tespitlerde bulunmuşlardır:

Haris el-Muhasibi, yalancı vecd gösterisi yapanlar hakkında şu tespitte bulunur: “Allah’tan emin olup, kalbinde korku olmamakla birlikte sırf insanlara gösteriş olsun diye zorla korkuyormuş gibi görüldüğü zaman Allah’ın hiddetleneceğini hatırlasın.”³

Ebubekir Muhammed el- Kelebâzî’ye göre vecd; bir korkunun, bir gamın veya ahiret halleriyle ilgili bir mananın kalbe tesadüf etmesi veyahut ulu ve yüce Allah ile kulu arasındaki bir halin keşfedilmesidir.⁴ Kelebâzî, İmam Şibli’nin şöyle dediğini nakleder: “Bana göre vecd, eğer müşahedeye dayanmazsa inkârcılıktır.”⁵ Kelebâzî tevaccüd halinin sakinleşmesini Zümer Suresi yirmi üçüncü ayetten yola çıkarak açıklar: “Kur’an’ı dinledikleri zaman, Allah’tan korkanların tüyleri ürperir, sonra tenleri ve kalpleri Allah’ın zikrine ısınır.”⁶

Ebu Talib el-Mekkî ‘vecd’i nefsin hareketliliği anlamında ele alır ve konuyla ilgili bu bağlamda izahlar yapar.⁷ O, bid’at ilimlerden bahsederken şunları kaydeder: “Bid’at ilimlere misal olarak vecdlerini Kitap ve Sünnete dayandırmaksızın; din üzerinde sadece vesvese ve hâtırlara dayanarak yapılan konuşmaları zikredebiliriz.”⁸

Vecd Hak’tan gelen mükâşefe ve ilhamlardır, diyen Ebu Nasr es-Serrac⁹; tasavvufu kaside dinleyip vecd ile raks olarak görenlerin yanıldığını belirtir.¹⁰ Ona göre; kendilerini zorlayarak vecd ehline benzemeye çalışan mütevacidler; oyun ve eğlence düşkünü, hiçbir ağırlığı olmayan kimselerdir.¹¹ Kelebâzî; Ali b. Abdurrahim el-

¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 67.

² Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 203.

³ el-Muhasibi, *a.g.e.*, s. 301.

⁴ el- Kelebâzî, *a.g.e.*, s. 132.

⁵ el- Kelebâzî, *a.g.e.*, s. 133.

⁶ el- Kelebâzî, *a.g.e.*, s. 132.

⁷ el-Mekkî, *a.g.e.*, (Terc.), c I, s. 292–304.

⁸ el-Mekkî, *a.g.e.*, (Terc.), c II, s. 115.

⁹ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 375.

¹⁰ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 530.

¹¹ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 377.

Kannad'ın şöyle söylediğini nakleder: “Tasavvuf bir çılgılık, vecd gösterisi ve sahte inci oldu.”¹

et-Taarruf yazarının belirttiğine göre; İbn Salim vecd halindeyken şöyle demiş: “Bana şimdi bir şey sormayın. Bu halde iken söylediklerimden yararlanamazsınız.”² Kelebâzî, Ebu Said b. Arabî'den şunu nakleder: (Vecd halinde iken) sükûnet, hareketten daha üstündür.³ Ebubekir Muhammed el- Kelebâzî, yanlış yorumlanan bir vecd anlayışına şiddetle karşı çıkar ve bu görüşünü büyük sûfîlerin sözleriyle delillendirir. Örneğin o, Cüneyd-i Bağdadi'den şu sözü nakleder: “Fazla ilmin yanında vecd eksikliği zarar vermez. Eksik ilmin yanındaki vecd ziyadeliği ise zararlıdır.”⁴ Yine onun belirttiğine göre Sehl b. Abdullah şöyle buyurmuştur : “Kitap ve sünnetin kabul etmediği her türlü vecd ve keşif batıldır.”⁵

Vecdin talib ile matlub arasında bir sır olduğunu söyleyen Ali b. Osman el-Hucviri⁶; sûfîlerin vecdini taklit etmenin katıksız haram olduğunu belirtir.⁷

Hem *İhyâ Ulumi'd-Din*⁸, hem de *Kimyâ-yı Saadet*⁹ isimli eserlerinde vecd konusuna ayrıntılı bir şekilde yer veren İmam Gazali; Kur'an dinlemenin sonunda, onu dinlemekten ötürü nefiste peyda olan her şeyin vecd olduğunu belirtir. Binaenaleyh nefisteki itminan, ürperme, korku, kalbin yumuşaması; bütün bunlar vecddir.¹⁰ Gazzali; vecdi kabul etmeyenlere karşı çıkar. Ona göre; semai, vecdi ve tasavvufçuların diğer hallerini inkâr etmek, basitlikten ileri gelmektedir.¹¹

Abdulkadir Geylani; vecd halindeki bir insana ne yapmak gerektiğini şöyle açıklar: “Fakir derviş; bir ayet ve bir şiir dinlemekten ötürü hareket ettiği görülür ise; gerekli olan onu haline bırakmaktır.”¹² Kâdirîliğin Anadolu'da yayılmasını sağlayan Eşrefoğlu Rumi, vecde devamlı zikir ile ulaşılacağını belirtir.¹³

¹ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 47.

² es-Serrac, *a.g.e.* , s. 381.

³ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 383.

⁴ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 247.

⁵ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 146.

⁶ el-Hucviri, *a.g.e.* , s. 567.

⁷ el-Hucviri, *a.g.e.* , s. 570.

⁸ Gazzali, *İhyâ Ulumi'd-Din*, c II, s. 268–306.

⁹ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s. 291–305.

¹⁰ Gazzali, *İhyâ Ulumi'd-Din*, (Terc.), c V, s. 195.

¹¹ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s. 295.

¹² Geylani, *a.g.e.* , s. 1105.

¹³ Rumi, *a.g.e.* , s. 413.

Şihabüddin es-Sühreverdi'ye göre vecd; Allah'tan kulun batınına gelen ve ona ferah veya hüzn kazandıran bir haldir.¹ Ona göre; taatın zahiri sıfatların sırrı olduğu gibi, vecd de Batını sıfatların özüdür.² Sühreverdi de yalancı vecd gösterisine kızan sûfilerdendir: “Vecde gelmeden vecd gösterisinde bulunmak, hal sahibi olmadan hal iddia etmek sadakate yakışmaz. Aksine münafıklığın ta kendisidir.”³

İmam Rabbani, Sünnîliğe ne derece bağlı olduğunu ifade eden bir tarzda, ‘ehl-i sünnetin itikadı ile tahakkuk etmeden hâsıl olan halleri ve vecdleri istidraçtan başka bir şey olarak kabul etmeyeceğini, belirtir.⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı ise; velinin vecd halindeyken bütün kâinata karşı ilgisiz kaldığını, belirtir.⁵

Anlaşıldığına göre sûfiler, vecd kavramı bağlamında da Sünnî çizginin muhafazasına azami gayret göstermişlerdir. Diğer konularda olduğu gibi bu konuda da görüşlerini Kur'an-ı Kerim ayetlerine ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşantısına dayandırma konusunda bir hayli titiz davranmışlardır. Sûfilerin birçok tasavvufi konuda olduğu gibi vecd konusunda da yanlış anlama ve yorumlamalara, olayların mecrasından saptırılarak İslamilik ve Sünnîlik çizgisinin dışına taşırılmak istenmesine herkesten önce ve hararetle karşı çıktıkları görülmektedir.

C. TASAVVUFLA İLİŞKİLENDİRİLEN BAZI HETEDEROKS GRUPLAR

C.I. Batıniyye

Batın; iç, öz, gizli hakikat, sır gibi anlamlara gelir.⁶ Batıniye ise; nassların zahiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak tanrı ile ilişki kurabilen “masum imam”ın bilebileceği temel görüşünü savunan⁷, Kur'an ve sünnetin ancak te'vil

¹ es-Sühreverdi, *a.g.e.* , s. 526.

² es-Sühreverdi, *a.g.e.* , s. 184.

³ es-Sühreverdi, *a.g.e.* , s. 199.

⁴ İmam Rabbani, *a.g.e.* , c I, s. 307.

⁵ Erzurumlu, *a.g.e.* , s. 507.

⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 246.

⁷ Avni İlhan, “Batıniye”, *DİA*, C. II, (İstanbul, 1989), ss 190-194:190.

ile anlaşılabilceğini iddia eden¹, şer'i hükümlere bağılı olmadıklarına inanan² fırkalara verilen genel addır. Bu gruba Batıniye denmesinin esas nedeni, bunların Kur'an-ı Kerim'in ve Hadislerin zahiri manasından başka Batıni manalarının bulunduğunu iddia etmeleridir.³

Batıniler, her zahirin bir batını olduğunu, zahirin hiçbir kıymet taşımadığını ve asıl mananın batında gizli bulunduğunu iddia ederek⁴; nasların açık manalarını bir tarafa bırakmışlar ve iddia ettikleri deruni manaları alıp hayatlarını buna göre tanzim etmişlerdir.⁵ Batıniler, şeriatın emirlerine uymayarak haram şeyleri helal saydıkları için 'İbahiye' ve Allah'ı, Peygamberleri, imamları inkâr edip zındıklık izhar ettikleri için 'Zenadika' diye de adlandırılmışlardır.⁶

Batınilere göre, ibadetin manasını yani kendi kabul ettikleri remizleri bilen kimseden farzları eda etmek sakıt olur.⁷ Tüm bu bilgiler Batınilikın İslam çizgisinden dışarı çıktığını açıkça göstermektedir.

Batınilik'in heteredoks bir fırka olduğu açıkça bilinirken; Batıni fikirlerle tasavvufi düşüncelerin uyduğunu söylemek, tasavvufa karşı yapılan büyük bir haksızlıktır. Basit benzerliklerden yola çıkarak; karmaşık neticelere ulaşmak zaten, haksız genellemelerin ortaya çıkması için yeter sebeptir. Bu meyanda 'Batınilikın Kur'an-ı kerim'in ve Hadis-i Şeriflerin sadece te'vil ile anlaşılabilceği yönündeki inancı'⁸ ile 'sûfilerin bazı ayet ve hadisleri te'vil etmeleri' birbirine karıştırılmaktadır. Hâlbuki Batınilerin söz konusu inancı Sünnî ülemanın tekfirini gerekli kaldığı halde, sûfilerin bazı ayet ve hadisleri -özellikle müteşabih ayetleri- zahiri mana ile tenakuza düşmemek kaydıyla te'vil etmeleri Ehl-i Sünnet üleması tarafından müsamaha ile karşılanmıştır.⁹ Dolayısıyla Batınilikın te'vil anlayışı ile sûfilerin iş'ari tefsir metodunu aynı kefeyle koymak tam anlamıyla bir haksızlıktır.

¹ Ahmed Ateş, "Batıniye", *İA*, c II, (İstanbul, 1970), ss 339-342:339.

² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 89.

³ İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazali ve Batınilik*, Resimli Posta Mat., Ankara 1964, s. 30.

⁴ Çubukçu *a.g.e.*, s. 49.

⁵ Furat, "Not ve Açıklamalar" s. 107.

⁶ Çubukçu, *a.g.e.*, s. 40.

⁷ Çubukçu, *a.g.e.*, s. 44.

⁸ Durak Pasmaz, "Batıniye" *ŞAİA*, c I, (İstanbul, 2000), ss 278-279:278.

⁹ M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", *İA*, c XII-I, (İstanbul, 1974), ss 215-217:216; Lütfi Şenel, *a.g.e.*, sb. 109.

Abdülbaki Gölpınarlı, tasavvufun bir müddet sonra felsefeyle karışmaya ve bilhassa İsmaililer'in tesiri altında Batını temayülleri benimsemeye başladığını¹, savunur. Hâlbuki Batını te'vil ve iş'arı tefsir örneğinde görüldüğü üzere, Batınilik ile tasavvuf arasındaki fark çok esastır. Haddizatında Batınilik, tasavvuftan tamamen ayrı batıl bir mezheptir.² Hatta Batınilik İslam'dan ayrı bir din olarak bile yorumlanabilir.³ Hal böyleyken tarihteki ilk düzenli anarşist örgüt olan Batınilik⁴ ile insanlara değil hatta hayvanlara ve hatta cansız yaratıklara bile rıfk ile muamelenin gereğine inanıp bunu bir yaşam tarzı haline getiren sûfîlerin düşünce tarzını birbirleriyle ilişkilendirmek; belki de Batını teşkilatın irtikâp ettiği siyasi cinayetlere tekabül edebilecek denli cüretkâr bir fikri yanlış olarak nitelenebilir. Zira insanlık idealini yansıtan bir kişiyi fiilen öldürmek ile onu canî bir teşkilatın kana susamış üyeleriyle bir kabul etmek pek farklı olmasa gerektir.

Batıniler bazı sûfîlerin kendilerinden olduğunu iddia etmişlerdir.⁵ Gerçi onlar bazı önemli devlet adamlarının, etraflarında saygı gören bazı âlimlerin ve birçok nüfuzlu kişinin de kendilerinden olduğunu savunmuşlardır. Onların bu iddialarındaki amacı, şüphesiz sempatizanları arasındaki durumlarını güçlendirmek ve taraftarlarının sayısını artırmak amacına matuftu. Bu amaçlarında ciddi bir şekilde başarılı oldukları görülmektedir. Peki ama sûfîlerin Batınilik ve Batıniler hakkındaki görüşleri neydi?

Ebi Talib el-Mekkî, tasavvuftaki 'Batın İlmi' anlayışının, Batını telakkilerle alakasının olmadığını şu sözleriyle açıklar: "Şu unutulmamalıdır ki; zahir de batın da birbirlerinden müstağni kalamayacak ilimler olup; iman ve İslam gibi birbirleriyle çok yakından irtibatlıdır." ⁶ Ebu Talib el-Mekkî bir başka sözünde maksadını daha açık bir şekilde ifade eder: "Batın ilmi hakkında konuşurken, zahir ilminin usul ve kaidelerine dayanmamak; şeriatla inkârcılık etmek, kitap ve sünnetin arasına girmektir." ⁷

¹ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 17.

² Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 151.

³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 247.

⁴ Nurdoğan Taçalan vd., *İlkçağlardan Günümüze Kadar Suikastler ve Ayaklanmalar Tarihi*, Milliyet Yay., byb, 1973, s. 79.

⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 247.

⁶ el-Mekki, *a.g.e.*, (Terc.), c II, s. 11.

⁷ el-Mekki, *a.g.e.*, (Terc.), c II, s. 115.

İlim de Kur'an da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözleri de İslam'da zahir ve batın olmak üzere iki yönlüdür, diyen Ebu Nasr es- Serrac da¹ zahir ve batın ikileminin bir tezât teşkil etmediği kanısındadır. Zaten kendisi nasların zahir anlamlarının en ufak tahrifine karşı en sert tepkisini göstermekten çekinmeyen bir kişidir. Ebu Nasr es-Serrac özellikle zahiri manaya zıt tefsirlere sert çıkar. Örneğin “De ki; ben yalnızca sizin gibi bir insanım.” (*Kur'an-ı Kerim*, Kehf, 110) ayet-i kerimesini, “Size göre ben sizin gibi bir insanım.” şeklinde yorumlayanların bu sözleri hakkında şunları söyler: “Bu ve benzeri yorumlar hatadır. Allah'a iftira ve O'na eksiklik izafe etmektir. Cehalettir gayr-i ciddiliktir. Allah'ın kelamını kendi yerinden alıp başka tarafa götürmektir. Tahriftir ve sakat bir düşüncedir.”²

Abdulkerim el-Kuşeyri, Ebu Said el-Harraz'ın (ö. 277 / 890) şöyle söylediğini nakleder: “Zahirin muhalefet ettiği batın batıldır.”³ Yine İmam Kuşeyri; Seriy es-Sakati'nin, tasavvufun üç mananın ismi olduğunu, söylediğini nakleder. Bu manalardan ikincisi şudur: “İlmin batını hakkında Kur'an ve sünnetin zahiriyle zıd gelen bir şekilde konuşmaz.”⁴

Sünnî İslam'ın kahraman (zira kendisi Batınilerin siyasi suikastlerinden çekinmemiştir) müdafii, Hücetü'l-İslam İmam Gazzalî'nin Batınilikin belini kıran fikrî mücadelesi herkesin malumudur. O'nun özellikle *Fadâihu'l-Batıniyye* veya *el-Mustazhiri* namıyla maruf kitabının⁵ Batınilikin menfi tesirlerinin İslam düşünce dünyasından kovulması anlamındaki etkileri unutulacak gibi değildir. Gazzalî üstün çabaları neticesinde Batınilik'in içyüzünü ortaya çıkarmış ve şu sözü gönül rahatlığıyla söylemeyi hak etmiştir. “Batınilerin ve te'villerinin birçoğunun batıl olduğu apaçık bilinmektedir.”⁶

¹ el-Mekki, *a.g.e.* , (Terc.), c II, s. 24.

² es-Serrâc, *a.g.e.* , s. 86.

³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 129.

⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 65.

⁵ Ebu Hamid el-Gazzalî, *Batınilîğin İçyüzü*, Terc: Avni İlhan, TDV Yay. , Ankara , 1993.

⁶ Gazzalî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, c I, s. 37.

İmam Rabbani ise konu hakkındaki kanaatini şöyle ortaya koyar: “Batınla zahir arasında hiçbir aykırı durum yoktur.”¹ (Ayrıca burada sûfilerin Batınlık ve Batınilere karşı yürüttükleri mücadeleyi hatırlamakta yarar vardır.²)

C.II. Hurufiyye

Bazı sûfilerin harflerin esrarını ifade eden ilm-i huruf’a merak saldıkları bir gerçektir. Örneğin Ebu Nasr es-Serrac; harf (Kur’an-ı Kerim harfleri) ve isimleri (esma-i hünsa) anlamak bölümünde Sehl b. Abdullah’ın şu sözünü nakleder: “Elif harflerin ilk ve en büyüğüdür. Elif harfinde eşyayı te’lif özelliği ve eşyadan ayrı olan Allah’a iş’ar vardır.”³ Yine Ebu Nasr es-Serrac; Amr b. Osman Mekkî’nin havas ilmine aid harflerle ilgili bir takım bilgilerinin olduğunu belirtir.⁴ Abdulkerim el-Kuşeyri ise İbn Ata’nın şu sözünü nakleder: “Cenab-ı Hakk harfleri yarattığı zaman onları kendisi için sır yaptı.”⁵

Ancak şu hemen belirtilmelidir ki; sûfilerin harflerin esrarına inanmaları Hurufilikten tamamiyle ayrıdır.⁶ Gerçi Hurufilik de harflerin bir takım sır ve hakikatleri ihtiva ettiği esasına dayanır.⁷ Ancak Hurufilik; Fazlullah-ı Hurufî’nin kurup geliştirdiği, harflerin esrarına dayanan Batını bir akımdır.⁸ Dolayısıyla Batınilerin Kur’an-ı Kerim’i, Ehadis-i Nebeviyye’yi ve tasavvufî telakkileri kendi bozuk inançları bağlamında te’vil ederek, hedefinden saptırdıkları gibi, Batını bir cereyan olan Hurufiler dahi harflerin esrarı konusunu kendi bozuk inançları bağlamında te’vil, tefsir ve tağyir etmişlerdir. Bu yüzden her ne kadar bazı sûfiler ilm-i huruf ile ilgileniyor bile olsalar; tasavvufun Hurufilik ile alakası yoktur. Zira sufilerin te’vil ve tefsirleri, İslamî esaslara uygundur.

Zaten Hurufiler tarih boyunca sûfilerin aleyhinde olmuşlardır.⁹ Ayrıca ehl-i Sünnet’e ve tasavvuf erbabına ta’riz hemen her Hurufî kitabında rastlanan iki unsurdur.¹⁰ Dolayısıyla sûfilerin Hurufilerle mücadelesi tasavvufun bütün Batını cereyanlara yönelen tepkisinin bir sonucudur.

¹ İmam Rabbânî, *a.g.e.*, c I, s. 61.

² Sufilerin Batınlık’e karşı verdikleri mücadele için üçüncü bölüme bkz: (C.I: Sufilerin Şia ve Batıniyye’ye Karşı Verdikleri Mücadele).

³ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 85.

⁴ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 401.

⁵ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c I, s. 42.

⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 283.

⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 249.

⁸ Aksu, “Hurufilik”, s. 408.

⁹ Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, s. 19.

¹⁰ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 22.

Buna rağmen bazı sûfiler harflerin esrarına inandıkları için Hurufî olmakla itham edilmişlerdir. Mesela Yunus Emre bunlardan biridir. Hâlbuki Yunus Emre'nin Hurufî olmasına tarihen imkân yoktur. Zira kendisi Hurufiliğin kurucusundan önce yaşamıştır. Fuad Köprülü bu hususta şöyle söyler: “Yunus’u Hurufiliğin kurucusundan önce yaşamasına rağmen onu Hurufî bir şair olarak tanıtmak esassız ve vehimden ibaret olan bir iddiadır.”¹

C. III. İbâhiyye

İbâhîlik, biz gûnahtan kaçınma gücüne sahip değiliz, diyerek Müslümanların mal ve namuslarını mübah sayan bir grubun dile getirdiği düşüncedir.² Hicri ikinci asırdan itibaren bu nevi düşünceleri dile getiren zümrelere rastlanmıştır. Ancak bu düşünce özellikle Gulat-ı Şîa ile ilişkilidir. Zira aşırı Şîilerin hepsi İslam dininin haram kıldığı şeyleri mübah görür ve İslamî emirlerin kendilerini bağlamadığını söylerler.³

Hangi şekil adı altında olursa olsun İbâhîlik ve İbâhîler, sûfilerce mücadele edilmesi gereken bir düşünce ve grup olarak değerlendirilmişlerdir. Sûfilerin İbâhîlere karşı verdikleri fikrî mücadele dikkatle izlendiğinde; bu mücadelenin üç ana noktada düğümlendiği görülür: Şeriata bağlılık, havf ve reca düşüncesi, ibadet meselesi.

Sûfilerin İbâhîlere birinci taarruz noktası şeriata bağlılık hususudur. Zira sûfiler şeriata bağlılığa son derece önem verirlerken; şeriata önemsemeyen heteredoks zümrelerle mücadeleyi üzerlerine bir borç olarak düşünmüşlerdir. Daha önceki meselelerde bu hususa dair sayısız örnek zikredilmiş bulunmaktadır.

Sûfilerin ehl-i sünnet itikadından kaynaklanan havf ve reca düşünceleri de İbâhîlere taarruzlarının bir başka önemli nedenidir. sûfiler kulun Allah’a karşı sürekli bir ‘korku ve ümit’ hali içinde bulunmasının gereğine inanırlar. Dolayısıyla ‘Allah’tan korkma’ duygusunu bir tarafa bırakan İbâhîler, sûfilerce hoş görülmemişlerdir.

Sûfilerle İbâhîler arasındaki üçüncü önemli mücadele alanı ‘ibadet meselesi’ne taalluk eder. Zira sûfiler, Sünnî düşünceyi benimsemiş olduklarından ibadetin gereğine

¹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 284.

² Nesefî, “Kitab fî Mezahibi’l-Mutasavvıfa”, s. 260; Uludağ, *Tasavvuf terimleri Sözlüğü*, s. 255-256.

³ Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 336.

ve kulun yaşadığı sürece ibadet kaydından kurtulamayacağına inanırken; İbâhîler ibadete hiç önem ve değer atfetmezler. Bilakis kendilerini ibadet kaydından kurtulmuş kabul ederler. Burada Batıniler'in de benzer bir düşüncede oldukları hemen hatırlanmalıdır.

Tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda sûfilerin İbâhîler'i reddinin iki farklı şekilde temayüz ettiği görülür. Birincisi sûfilerin İbâhîleri isim vererek reddetmeleridir. İkinci durumda ise sûfiler; İbâhîlerin şeriata bağlılık, havf, reca, ibadet meselesi gibi hususlara dair görüşlerini reddeder. Aşağıda zikredilecek örnekler bu bağlamda dikkate alınmalıdır.

er-Riaye isimli eserinde insanın nefisine ve şeytana karşı vermesi gereken mücadeleyi ayrıntılı bir şekilde anlatan Haris el-Muhasibi; tezkiye yolunda karşılaşılacak bir güçlüğü şöyle dile getirir: “Dürtü bazen sünnet sanılan ama tümüyle bid’at olan şeye çağırır. Kimi zaman insanın düşmanı; (nefis ve şeytan) zühd, rıza ve tevekkül halinde bid’at çıkarmaya çağırabilir. Bu durum mütekaddimin imamlarının zühdüne, tevekkülüne, rızalarına ve yakınlerine aykırı düşer.”¹ Muhasibi böylece, sûfi metodlarının kendilerini İbâhîliğe yönlendirdiğini savunan kişilere karşı çıkar. Muhasibi ayrıca farzları terk edip güya Allah’la ilişki kurduklarını söyleyenleri eleştirir.² Zaten ehl-i sünnet itikadına göre kul, kendisinden emir ve yasakların kalkacağı bir duruma asla ulaşamaz.³

Ebu Nasr es-Serrac, İbâhîlerden “İbâhîliğe kail olan sapık fırka...” olarak bahseder.⁴ ‘Havf’ konusuna özel bir önem veren Serrac, havfı bulunmayan reca afet doludur, der.⁵ Serrac havf konusunda Ebu Said Harraz’ın şu sözünü nakleder: “Havf ehlinin ekserisi nefislerinden korktuklarından ve Allah’ın emrinden nefislerini kurtarmak için amel etmek üzere Allah’tan korkarlar.”⁶

Risale’sinde İbâhîliğe karşı sistemli bir mücadele veren Abdulkerim el-Kuşeyri⁷; zamanında sûfilik taslayanları eleştirirken şunları belirtir: İslam büyüklerine hürmetsizliği din edindiler. İbadetlerin eda edilmesini hafife alıp gevşettiler. Kulluk

¹ el-Muhasibî, *a.g.e.* , s. 97.

² el-Muhasibî, *a.y.*

³ Neseî, *İslam İncasının Temelleri*,: Akaid, s. 109.

⁴ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 429.

⁵ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 61.

⁶ es-Serrac, *a.g.e.* , s. 58.

⁷ Uludağ, “Giriş: Kuşeyri’nin Hayatı ve Risalesi” s. 31.

zincirinden azad olduklarını iddia ettiler.¹ Abdülkerim el-Kuşeyri, Zünnun Mısri'nin şu sözünü nakleder: "Korku kalplerinden çıkmadıkça halk, hak yol üzerinedir. Ne zaman korku kalblerinden çıkarsa hak yoldan sapıtırlar."² Kuşeyri Maruf Kerhi'nin şöyle dediğini belirtir: "Davud Tai'nin (ö. 165 / 781) arkadaşlarından bazıları bana şöyle söylediler: Sakın ha, ameli bırakma. Çünkü seni mevlanın rızasına yaklaştıran ameldir."³

Ebu Hamid el-Gazzali, İbâhyenin yanlışlarının ve cehaletlerinin yedi husustan ileri geldiğini belirterek bunları teker teker açıklar.⁴ İmam Gazali İbâhîleri şöyle tenkit eder: "Bil ki herşeyi mübah gören İbâhye, Hak Teala'nın hududundan yüz çevirip başka yöne yönelmişlerdir."⁵

Ebu Hafs Şihabüddin es-Sühreverdî'ye göre; müntehîler, kendilerine lutfedilen nimetler çoğaldıkça ubudiyetlerini çoğaltan kimselerdir.⁶ Sühreverdî; Cüneyd Bağdadi'nin; hırsızlık yapan, zina eden bir kimsenin, İbâhîlerin amellerin kaldırılması yönündeki sözlerini söyleyen bir kimseden daha iyi olduğunu, söylediğini nakleder.⁷

Bir tek haramı helal kabul edenin dinini yitireceğine inanan İbrahim Hakkı Erzurumlu⁸; İbâhîler'in, Mevlâ'nın hükümlerinden yüz çevirmiş ve apaçık din yolundan çıkarak yanlış yola gitmiş olduklarını belirtir.⁹ Hatta İbrahim Hakkı Erzurumlu İbâhîlere karşı yönelttiği eleştiri oklarının dozunu artırarak şöyle der: "İbâhye'den daha kâfir ve zararlı bir kol daha yoktur, bunların şerri pek büyüktür."¹⁰

¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 20-21.

² el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , (Tercüme), s. 179; el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 310.

³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.* , c I, s. 61.

⁴ Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, s. 50-54.

⁵ Gazzalî, *a.g.e.* , s. 50.

⁶ es-Sühreverdî, *a.g.e.* , s. 539.

⁷ es-Sühreverdî, *a.g.e.* , s. 79.

⁸ Erzurumlu, *a.g.e.* , s. 542.

⁹ Erzurumlu, *a.g.e.* , s. 538.

¹⁰ Erzurumlu, *a.g.e.* , s. 542.

D. TASAVVUFA HETEREDOKS GRUPLARDAN GEÇTİĞİ İDDİA EDİLEN BAZI DÜŞÜNCELER

D.I. Velâyet Düşüncesi

Veli, düşman kelimesinin zıddı anlamında¹; dost², muhabbet eden, yardım eden, bir işi üzerine alan³ gibi manaları muhtevlidir. Veli kelimesi tasavvuf literatüründe ise, Allah'ın dostluğunu kazanan kimse, Allah'ın gözettiği kimse⁴, Allah'ın sıfatlarından bilinmesi mümkün olan miktar ile Allah-u Teala'yı bilen, ibadetlere devam eden kişi⁵ gibi anlamlara gelir. Veli kelimesi hem meful hem de fail anlamında kullanılabilir. Mef'ul anlamda veli; işlerini Allah'ın gördüğü, nefesine bırakmadığı kimse anlamına gelirken; fail anlamda veli Allah'a ibadet ve taatini yerine getiren kimse anlamına gelir.⁶

“Evliyâ” kelimesi, “velî” kelimesinin çoğuludur ve veliler, dostlar, ermişler, erenler, Allah dostları gibi anlamlara gelir.⁷ Velâyet ise veli kelimesiyle aynı kökten gelip; mastar anlamındadır. Dolayısıyla velâyet dost edinmek, yardım etmek, işi alıp yürütmek gibi anlamlara gelir.⁸ Tasavvuf literatüründe ise, genel anlamda Allah'ın veliyi, Veli'nin Allah'ı dost edinmesidir.⁹ Bir başka söylemle velâyet, mabud ile kul arasındaki kurb-ı ubudiye ve nisbet-i hubbiyeden ibarettir.¹⁰

Tasavvuf yolu, velâyetin kabul edilmesi esasına dayanır.¹¹ Belki de bu yüzden tasavvufa yabancı kaynak arama cihetine giden veya tasavvufu mecrasından saptırmak isteyen veyahut ta tasavvufu tamamen reddeden düşüncelerin bir şekilde velâyet düşüncesi üzerinde odaklandıkları görülür.

Örneğin günümüz araştırmacılarından Ahmet Yaşar Ocak velâyet düşüncesini paganizme dayandırır: “Müslümanlıkta veli kültürünün menşe itibariyle bir ilgisinin

¹ Eraydın, *a.g.e.* , s. 100.

² Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 57.

³ Mustafa Uysal, *İslam'da Evliya Meselesi ve Harikalar*, Uysal Yay. , Konya 1984, s. 44.

⁴ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 57.

⁵ Uysal, *a.g.e.* , s. 48.

⁶ Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 114-115.

⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 180-181.

⁸ Özalp, “Velâyet”, *ŞAİA*, c VII, (İstanbul, 2000), ss 217-218:217.

⁹ Özalp, *a.g.m.* , s. 218.

¹⁰ Nasrullah Efendi, *a.g.e.* , s. 119.

¹¹ el-Hucvirî, *a.g.e.* , s. 326.

olmadığı rahatça söylenebilir. Dikkatle bakılırsa Müslümanlıktaki veli kültürünün İslam'dan önceki putperest kütlerle yakın alakası görülecektir.”¹ Ne kadar ilginçtir ki araştırmacı birkaç sayfa sonra velâyet düşüncesini İslam'dan sonra etkisinden bahsedebileceğimiz kaynaklara dayandırır: “Veli ve velâyet kavramının gelişmesi, sırf İslamî köklere dayalı olmayıp sonraki bazı mistik etkilerin; mesela Yeni-Eflâtunculuk ve Gnostisizm'in rolüne mutlaka işaret etmek gerekir.”² Görüldüğü üzere velâyet düşüncesinin gâh İslam'dan önceki, gâh İslam'dan sonraki yabancı kaynaklara dayandırılması hususunda özel bir gayret sarfedilmektedir. Bunun nedeni, tasavvufu yabancı kaynaklara dayandıran düşüncelerin etkinlik kazanabilmesinin; velâyet düşüncesini yabancı kaynaklara dayandırabilme oranında gerçekleşeceğinin görülmesidir. Zira sûfî mefkûresindeki çok önemli bir altyapı unsuru, velâyet düşüncesinde ifadesini bulur.

Zikredilen iddialara rağmen; tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutan velâyet kavramının Kur'an ve Hadis'e istinad ettiği³ anlaşılmaktadır. Nitekim konunun açılımında bu durum görülecektir. Zaten her şeyden önce velâyetin şartı Kur'an ve sünneti muhafazadır.⁴ Bunun yanı sıra velâyet kavramının anlamı bütün inananları içine alacak denli geniştir. Zira velâyet iki kısma ayrılmıştır ki; velâyet-i amme dinî emirlere uyan bütün Müslümanların velâyetini, velâyet-i hassa bu konuda daha da ileri geçen şahısların velâyetini ifade eder.⁵ Yine bu düşüncenin bir devamı olarak veliler dört kısma ayrılmıştır: Birinci gruptakilerin veli olduklarını hem kendileri ve hem halk bilir; ikinci gruptakilerin veli olduklarını ne kendileri bilir ve ne de halk bilir; üçüncü gruptakiler kendilerinin veli olduğunu bilir fakat halk bu durumu bilmez; dördüncü gruptakiler ise tam tersine kendilerinin veli olduğunu bilmezler, fakat halk onların veli olduğunu bilir.⁶ Yukarıda zikredilen gerek ikili, gerek dörtlü taksimden anlaşılan; sûfilerin velâyeti tasavvufî metodla sınırlandırmamış olmalarıdır. Bu; geniş, ince ve toleranslı yorum İslam düşüncesinde; sûfî yorumun dışında kalan bir başka velâyet düşüncesinin oluşmamasını sağlamıştır. Örneğin burada, Selefî tabir olunan düşünce

¹ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, s. 6.

² Ocak, *a.g.e.*, s. 4.

³ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 56-57.

⁴ Eraydın, *a.g.e.*, s. 105.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 200-201; Eraydın, *a.g.e.*, s. 106; Nasrullah Efendi, *a.g.e.*, s. 119.

⁶ Rumi, *a.g.e.*, s. 321-322.

tarzının ihdas etmeye çalıştığı velâyet düşüncesinin, son derece sönük kaldığı hemen hatırlanmalıdır.

İslam düşüncesindeki velâyet kavramının dayanağının Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebevî olduğu ortadadır. Ancak bu kavramın gelişiminin bir de sosyolojik ve psikolojik gerekçeleri vardır. Tarih sahnesinde mükemmel insan; Peygamberlerin ve veli denilen kimselerin şahsında temsilcisini bulmuştur.¹ Dolayısıyla velâyet kavramına yönelen bir saldırı; psikolojik olarak insanların, sosyolojik olarak toplumların örnek alma ihtiyaç ve davranışlarının menfi kanalizesine tesir etmektedir. Bu tehlikeli durum ise ya ütöpik bir model almayı veya bayağılaşmış bir taklit etme durumunu doğurur. Günümüzde dindar ailelerden yetişen gençlerin bile yozlaşmış bir kültürün modeli olmuş ve sanatçı tabir edilen kimseleri her yönüyle benimsemelerinin veya en azından buna meyletmelerinin acaba hangi eksiklikten kaynaklandığını düşünmek, gerçekten önemli bir etkinlik olarak değerlendirilmelidir. Hâlbuki büyük mutasavvıfları düşündüğümüz zaman hatırimıza gelmen şey; onların ahlâkı Allah'a karşı samimi duygu ve bağlılıklarıdır.²

Velâyet meselesine taalluk eden önemli kavramlardan birisi de keramet kelimesinde ifadesini bulur. Keramet kelime olarak ikram, kerem, lütuf ve ihsan gibi anlamlara gelir.³ İstılahta keramet; Hak Teala'nın sevdiği bir kuluna lutfettiği bir kerem ve atıyedir.⁴ Daha müşahhas bir deyimle keramet; mü'min bir kulda harikulade bir halin zuhur etmesi anlamına gelir⁵

Keramet anlayışı da tıpkı velâyet gibi tamamen Sünnî argümanlar çerçevesinde gelişim göstermiştir. Zaten ehl-i sünnet üleması kerametın hak olduğu konusunda müttefiktir.⁶ Örneğin İmam-ı Azam bu gerçeği şu kısa ve öz cümleyle ifade eder: “Evliyanın kerameti haktır.”⁷ Sûfiler keramet kavramının anlamını da tıpkı velâyet kavramında olduğu gibi oldukça geniş tutarlar. Böylece bu konudaki görüşlerini oldukça sağlam bir temele oturtmaktadırlar. Örneğin sahabilerin de birçok kerametleri

¹ Osman Yahya, “İslam ve İnsan”, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Erol Güngör, Ötüken Yay. , İstanbul, içerisinde, ss 253-280:276.

² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 20.

³ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 310; Türer *Anahatlarıyla Tasavvuf tarihi*, s. 227.

⁴ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 201.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 310.

⁶ Yılmaz, *a.y.*

⁷ Numan b. Sabit, (İmam-ı Azam), “el-Fıkhü'l-Ekber”, *Doğuş Devdrinde Tasavvuf*, Ebubekir Muhammed el-Kelebazî, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. , İstanbul, içerisinde, ss 233-244:240.

bilinmektedir.¹ Bu ve benzeri durumlar sûfîlerin keramet anlayışını reddetmenin İslam'ın keramet anlayışını reddetme anlamına gelmesine yakın bir durum doğurmuştur.

Bazı kimseler keramet gibi bir durumun, tabiatla Allah'tan başka şahısların mutasarrıf oldukları gibi bir inanca kaynaklık edeceğini savunurlar. Hâlbuki böyle kaba bir gerekçeyle elde bulunan binlerce tarihi veriyi yok saymak akıl karı değildir. Ayrıca evliyadan zuhur eden tasarruflar da Allah'ın emriyle gerçekleşmektedir.² Bunun aksi düşünülemez.

Sûfîlere göre keramete değil, şeriata uymak esastır.³ Daha doğrusu zaten gerçek keramet şeriata uymaktır.⁴ Diğer kerametler de şeriata tamamen ittiba etmiş kâmil insanlardan zuhur eder.⁵ Kendisinde harikulade hal zuhur eden kimse eğer şeriata muhalefet ediyorsa bu keramet değil istidraçtır.⁶

Şeyh Ebu'l-Kasım Cürcanî, bu hususta şöyle der: Su üzerinde yürümek, havada gezmek ve gaybden haber vermek keramet değildir. Keramet şeriata emrine itaat etmektir.”⁷ Sûfîlerin bu anlamdaki sözleri pek çoktur. Bayezid Bistamî de konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Bir adam suyun üzerine seccade serse, gökyüzüne bağdaş kurup otursa, şeriata emir ve nehiy çizgisindeki tavrını görmedikçe ona aldanmayın.”⁸ Seriyî es-Sakatî tasavvufun üç mananın ilmi olduğunu belirtmiştir. Bunlardan üçüncüsü şudur: “Kerametler, Allah'ın haram kıldıklarının perdelerini yırtmaya kendisini zorlayamaz.”⁹

Velâyet tartışmalarının türevlerinden birisi de, velâyet-nübüvvet kavramlarının birbirleriyle ilişkisinde kendisini gösterir. Bu bağlamda sûfîlerin velâyeti nübüvvetten efdal gördükleri savunulur. Hâlbuki sûfîlere göre hiçbir veli asla peygamber derecesine ulaşamaz.¹⁰ Zaten ehl-i sünnetin inancı da bu meyandadır.¹¹ Dolayısıyla Sünnî sûfîler

¹ Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 120.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, c II, s. 1201.

³ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 230-231.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 312.

⁵ Abdulbarî en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 109.

⁶ Nasrullah Efendi, *a.g.e.*, s. 126.

⁷ Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, s. 518.

⁸ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 316-317.

⁹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c I, s. 65.

¹⁰ el-Kelebazî, *a.g.e.*, s. 76; Erzurumlu, *a.g.e.*, s. 541.

¹¹ Neseî, *İslam İncasının Temelleri: Akaid*, s. 108.

veliyi peygamberin üstünde görmezler.¹ Sûfilere göre velâyet halinin sonucu nübüvvetin başlangıcıdır.² İmam Rabbanî bu durumu şöyle ifade eder: “Velâyet derecelerinin en yüksek basamağında Resulullah Efendimiz’in (s.a.v) kademi vardır.”³

Veli ancak resulün risaletini tasdik eden, tam inanan ve dinin emirlerini harfiyen tatbik eden kimse olduğundan;⁴ onun peygamberden daha üstün olduğu kabul edilemez. Binaenaleyh Peygambere verilmeyen bir şeyin velilere verilmiş olması düşünülemez.⁵ Zaten velâyet-nübüvvet tezadı Sünnî tasavvufa tamamen zıttır.⁶

Bayezid Bistamî; peygamberlerin marifetine nisbetle diğer kimselerin marifetini ve ilmini, ağzı bağlı olan bir tutumdan sızan az bir neme benzetir.⁷ Ebu Nasr es-Serrâc; veliliği nebilikten üstün görenlerin sapıttığını belirtirken;⁸ Ali b. Osman el-Hucvirî, evliya enbiyadan efdaldır diyen Horasan Mücessimesi mensuplarını şeytanın evliyası olarak kabul eder.⁹ Abdülkadir Geylanî velâyetle nübüvvet arasındaki farkı çok ilginç bir tespit yapmak suretiyle ortaya koyar. Buna göre; peygambere gelen vahyi inkâr eden kişi kâfir olurken; veliye gelen keşfi inkâr eden kişi kâfir olmaz.¹⁰

Nübüvvet-velâyet ayrımı iddialarının bir türevi de mucize-keramet ayrımıdır. Bu iki farklı kavramın birbirine karışmasından dolayısıyla kerametın peygamberliği iptal edeceğinden¹¹ çekinenler kerameti inkâr yoluna sapmışlardır.

Mucize sözlükte aciz bırakan¹², başkalarının mislini yapmaktan aciz kaldıkları olağanüstü olay anlamına gelirken;¹³ ıstılahta, peygamberlerin hak peygamber olduklarını ispat için ümmetlerine gösterdikleri fevkalade ve harikulade hadise anlamına gelir.¹⁴ Dolayısıyla mucize ve keramet arasında şekli bir benzerlik vardır. Fakat bu iki kavramı birbirinden ayıran ciddi farklılıklar dahi mevcuttur. Nitekim harikulade olay, peygamberlerden meydana gelirse mucize, ümmetinden birinden zuhur ederse keramet

¹ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 104.

² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c II, s. 523; Geylanî, *a.g.e.*, s. 1058.

³ İmam Rabbanî, *a.g.e.*, c I, s. 83.

⁴ Neseffî, *İslam İncasının Temelleri: Akaid*, s. 109.

⁵ Yılmaz, “İslam Tasavvufu: Soru ve Cevaplar”, s. 529.

⁶ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 86.

⁷ el-Kelebazî, *a.g.e.*, s. 76.

⁸ es-Serrâc, *a.g.e.*, s. 426.

⁹ el-Hucvirî, *a.g.e.*, s. 356.

¹⁰ Geylanî, *a.g.e.*, s. 1058-1059.

¹¹ el-Kelebazî, *a.g.e.*, s. 80.

¹² es-Serrâc, *a.g.e.*, s. 311.

¹³ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 199.

¹⁴ Uludağ, *a.y.*

adını alır.¹ Mucizede aslolan açıklamak iken keramette aslolan saklı tutmaktır.² Mucizeler inanmayanlara karşı delil olurken; keramet sadece sahibini ilgilendirir.³

Dolayısıyla mucize ve keramet arasında bu nevi birçok farklılık varken; şekli bir benzerlikten yola çıkıp, bu benzerliğin mucize kavramını geçersiz kılacağı kaygısına kapılmak suretiyle keramet gerçeğini inkâr asla doğru bir tavır değildir. Zaten ehl-i sünnet uleması hem mucizenin ve hem kerametın kabulü konusunda ittifak halindedir.⁴ Ayrıca keramet, tereddütsüz tam bir sadakatle Hz. Peygamber'e (s.a.v) bağlı olan ve sünnetleri titizlikle işleyen mü'minden zahir olur.⁵ Bu durum ise ancak peygamberin misyonunun güçlenmesine ve desteklenmesine hizmet eder.

Ebu Nasr es-Serrac'ın sözlerine kulak vermekte yarar vardır: “Her veli nail olduğu keramete, peygamberine olan bağlılığı ölçüsünde ulaşır. Tabi durumda bulunanın metbû olana; uyanın uyulana üstülüğü nasıl söz konusu olabilir. Peygamberlere verilene göre velilere verilen, denize nisbetle damla kadardır.”⁶

İmam Rabbani'ye göre velâyet-i suğra ermişlerin velâyeti, velâyet-i kübra ise peygamberlerin velâyetidir.⁷ Hatta İmam Rabbânî konuyu daha da vuzuha kavuşturmak ve velâyetin nübüvvetten daha faziletli olduğunu savunanlara karşı çıkmak üzere; nebinin nübüvvetinin kendi velâyetinden bile daha faziletli olduğunu belirtir.⁸

Said Havva Rufaî müridlerin izhar ettikleri olağanüstü hadiseler hakkında şöyle bir ifade kullanır: “Rufaî tarîkatı mensuplarının elinde meydana gelen bu olaylar Cenab-ı Hakk'ın bu ümmete büyük ihsanı cümlesindendir. Çünkü onları müşahade edenler için bu olaylar Peygamberimizin (s.a.v.) mucizelerine ve evliyanın kerametlerini ispat etmede bir delil olmaktadır.”⁹

Nübüvvet ve velâyet kavramları arasındaki ilişkinin bir tezat ifade ediyormuş gibi sunulmasından kaynaklanan bir mesele daha vardır. Bu mesele masumiyet-

¹ Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 117.

² el-Hucviri, *a.g.e.*, s. 337.

³ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 311-313.

⁴ Geylanî, *a.g.e.*, s. 246.

⁵ Gölcük, *a.g.e.*, s. 191.

⁶ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 427-428.

⁷ Özalp, “Velâyet”, s. 218.

⁸ İmam Rabbânî, *a.g.e.*, c I, s. 301.

⁹ Havva, *a.g.e.*, s. 327.

mahfuziyet konusudur ki; meseleyle ilgili tartışmalar “Tasavvuf ve Şiilik Arasındaki İlişki” konu başlığı içerisinde değerlendirilecektir.

D. II. Ricâlû'l-ğayb Düşüncesi

Kutb ve onunla birlikte giden meratibin İsmailiyye mezhebinden tasavvufa geçmiş olduğu hakkında genel bir kanaat vardır. Bu hususu ilk olarak ortaya atanlardan birisi de İbn Haldun'dur.¹ İbn Haldun konuyla ilgili olarak şunları söyler: Mutasavvıflar Şiilikten etkilenecek zahir-batın dengesini kurmak üzere İmam'a karşı kutbu, nükebaya (Şii imamının yardımcıları) karşı abdalı ortaya çıkardılar.² İbn Haldun bir başka yerde aynı görüşünü şöyle dile getirir: “Mutasavvıflar arasında kutba ve abdala inanma hususu zuhur etti. Mutasavvıflar bu kanaatleriyle Rafizîlerin imam ve nükeba hakkındaki akidelerini taklit etmiş gibi oldular.”³

Abdülbaki Gölpınarlı ise; Ricâlû'l-ğayb'in miktarını bildiren sayılar hakkında şu iddialı sözleri nakleder: “Bu sayılarda eski dinlerin, Fisagorilerin hatta Mısır ve Hint inançlarının tesirleri açıkça görünmektedir. Kutba, abdala, diğerlerine ve bunların bulundukları yerlere, mahzar oldukları şeylere dair peygambere isnad edilen hadisler uydurmadır.”⁴

Bir başka yerde Ricâlû'l-ğayb hakkında şöyle bir görüş serdedilir: “Kâinat tümüyle Allah'ın kudret ve iradesi ile yönetilir ve Allah'ın hiç kimseye, bu kurallara da asla ihtiyacı yoktur.”⁵ Bu ve benzeri iddiaların mantıki değerlendirmeleri ilgili bölümlerde yapıldığından şimdi doğrudan Ricâlû'l-ğayb konusunun ortaya konulması ve sûfilerin bu konudaki görüşlerinin zikredilmesi daha doğru olacaktır.

Rical kelimesi adam, kişi anlamlarına gelirken;⁶ ‘ricalullah’ Allah adamları manasına gelmektedir.⁷ Ricüalülğayb kelimesi de ricalullah kelimesiyle aynı anlama gelmektedir. Tasavvufi düşüncede Ricâlû'l-ğayb dünyayı idare ettikleri kabul edilen

¹ Güngör, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, s. 102.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, c II, s. 1126-1127.

³ İbn Haldun, *a.g.e.*, c I, s. 769.

⁴ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 160.

⁵ ŞAİA, “Ricalülğayb”, c VII, (İstanbul, 2000), s. 39.

⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 430.

⁷ Uludağ, *a.y.*; Seyfullah Sevim, “Ricalullah”, ŞAİA, c VII, (İstanbul, 2000), ss 38-39:38.

veliler topluluğuna verilen genel isimdir.¹ Ricâlû'l-ğaybin sayısı hakkında değişik görüşler vardır. Bunlardan birisine göre kutb (gavs) bir kişi, imaman iki kişi, evlad dört kişi, abdal yedi kişi, nükeba oniki kişidir.²

Ricalullah'ın başkanı kutb olarak kabul edilir. Kutb kelimesi sözlükte, değirmen taşının üzerinde döndüğü mil anlamına gelmektedir.³ Tasavvuf literatüründe kutb; veliler zümresinin başkanı, insan-ı kâmil,⁴ âlemce malum olmayan en aziz şahsiyet⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu aktabdır ki, kutba bazen kutbu'l-aktab da denilir.⁶

Sûfilerin yazdıkları eserlerde ve söyledikleri sözlerde ricalullaha ve bu hususa müteallik meselelere dair pek çok ifadeleri vardır. Ancak konu hakkındaki geniş açıklamalara, ricâlû'l-ğaybin sayısı ve görevleri hakkındaki bilgilere nadiren rastlanır. Örneğin Ali b. Osman el-Hucvirî bu tür bilgi veren klasik yazarlardan biridir.⁷ Sûfiler ricâlû'l-ğayb arasında özellikle kutba geniş yer ayırırlar.

Ebu Nasr es-Serrâc; hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf ilminin her birini üzerinde toplayan bir kişinin imam-ı kâmil olacağını ve o kişinin kutub, hüccet sayılıp insanları doğru yola çağıracağını belirtir.⁸ Ancak burada kutb kelimesine yüklenen anlamın ricalullahın reisi olan kutbdan farklı olduğu sezilmektedir.

Mevlâna Celaleddin Rumî, *Mesnevi*'sinde yer yer kutb konusuna değinir ve bu konuda açıklamalar yapar. Mevlâna'ya göre; kutb aslandır, işi de avlanmaktır. Bu halkın arta kalanları, onun artıklarını yerler.⁹ Yine Mevlana'ya göre; cihan bir kişiden ibarettir. Geri kalanlar, hep onun tabileridir, hep onun yüzünden geçinenlerdir.¹⁰ Mevlâna, Hasan

¹ Türer, *Anahatlaıyla Tasavvuf tarihi*, s. 159; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 251.

² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 430.

³ Yılmaz, *Anahatlaıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 316; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 325-326; Tahsin Yazıcı, "Açıklama", *Ariflerin Menkıbeleri*, Ahmet Eflâki, Terc: Tahsin Yazıcı, 2 C, M.E.Bas., İstanbul, 1964, c I, içerisinde, ss 555-629, c II, içerisinde, ss 389-424, c I, s. 598; Ahmet Özalp, "Kutub", *ŞAİA*, c V, (İstanbul, 2000), s. 29.

⁴ Süleyman Ateş, "Kutub", *DİA*, c XXVI, (İstanbul, 2002), ss 498-499:498.

⁵ E. W. Edemann, "Kutub", *İA*, c VI, (İstanbul, 1964), s. 1057.

⁶ Yazıcı, *a.g.m.*, c II, s. 389.

⁷ el-Hucvirî, *a.g.e.*, s. 330.

⁸ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 373.

⁹ Mevlana, *a.g.e.*, c V, s. 192.

¹⁰ Mevlana, *a.g.e.*, c I, s. 235.

Harkanî'nin bir kıssasını anlatırken şöyle bir ibare kullanır: “Birisi dedi ki; o kutup, odun getirmek üzere ormana gitti.”¹

Câmiu'l-Usul yazarı Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî; her topluluğun manevi büyüğünün o topluluğun kutbu olduğunu söyler.² Gavs dediğimiz kutb ise her devirde bir tane olur.³

Sûfiler ricâlû'l-ğaybdan sadece kutbu söz konusu etmemişlerdir. Bilakis bazen abdal zümresinden,⁴ bazen de evtaddan⁵ bahsetmişlerdir. Ancak tüm bu ifadeler içinde ne Şiilik tesirine ve ne de diğer yabancı kaynakların etkisine dair tatmin edici ipuçlarına rastlanmaz. Anlaşıldığına göre bu yöndeki tezler geçerli bilgilerden ziyade, önyargılara dayanmaktadır.

D. III. Hulûl ve İttihâd

Hulûl, kelime olarak girme, nüfuz etme,⁶ bir şeyin diğer bir şeye girmesi⁷ gibi anlamlara gelirken; ıstılahta, ilahî zatın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi,⁸ Allah'ın insan bedenine girmesi⁹ gibi anlamları karşılar. Hulûliye ise; hulûl itikadına inanıp Allah'ın bazı sıfatları bize hulûl eder diyen bir grubun genel adıdır.¹⁰

Felsefî bir ıstılah olan hulûl kavramı,¹¹ bütün kelimeler âlimleri tarafından reddedilmiştir.¹² Tasavvufta da hulûl inancının var olduğu savunulmuştur. Hâlbuki sûfilerce kati bir şekilde reddedilen bu inanca özellikle Hristiyanlık'ta ve Şiilik'te rastlanır. Aşırı Şiiler Allah'ın imamlara ve diğer insanlara hulûl ettiğine inanırlar.¹³ Hristiyanlıkta da benzer düşünceler mevcuttur. Hatta bazıları tasavvufta var olduğunu

¹ Mevlana, *a.g.e.*, c III, s. 169.

² Gümüşhanevî, *a.g.e.*, s. 41.

³ Gümüşhanevî, *a.y.*

⁴ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 183,314; el-Mekkî, *a.g.e.*, (Terc.), c II, s. 85; Rumî, *a.g.e.*, s. 322.

⁵ el-Hucvirî, *a.g.e.*, s. 271,355; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, c I, s. 69.

⁶ Furat, “Not ve Açıklamalar”, s. 108.

⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 247.

⁸ Kürşat Demirci, “Hulul, *DİA*, c XVIII, (İstanbul, 1998), ss 340-341:341.

⁹ Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 146.

¹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 247.

¹¹ Massignon, “Hulul”, s. 584.

¹² Massignon, *a.g.m.*, s. 585.

¹³ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 336.

savundukları hulûl inancının Hıristiyanlıktan geldiğini iddia ederler.¹ Hâlbuki tasavvufta hulûl itikadı bulunmadığı gibi, sûfiler Hulûlîlere karşı en sert reaksiyonu göstermişlerdir. Ayrıca sûfilerin Allah’a ulaşma anlamında kullandıkları “vusûl” kelimesinin hulûl itikadı ile hiçbir alakası yoktur.² Nitekim şimdi zikredilecek sûfi görüşlerinin bu hususu doğruladığı görülecektir.

Ebu Nasr es-Serrâc; Hulûlîlerin sapıttığını³ ve gerek söyledikleri, gerekse işaret ettikleri hususlar yüzünden küfre düştüklerini⁴ belirtir. Ali b. Osman el-Hucvirî; Hulûlîlerden bahsederken şu ifadeleri kullanır: “Hulûlîlere gelince, Allah’ın laneti onların üzerine olsun...”⁵ Ebu Hamid el-Gazzalî, Allah’ın hiçbir cisme hulûl etmesinin düşünülemeyeceğini, kesin bir dille belirtir.⁶ Ebu Hafs Şihbüddin es-Sühreverdî’nin şu ifadeleri, sûfilerin hulûl ve benzeri İslam akaidine ters düşen konularda ne denli titiz, kararlı ve sert olduklarını göstermesi açısından dikkate değerdir: “Hallac’ın veya Bistami’nin sözlerinde gizli bir hulûl fikrinin bulunduğunu bilseydik, Hulûlîleri reddettiğimiz gibi onları da reddederdik.”⁷ İbrahim Hakkı Erzurumlu, Hulûlîleri şöyle tahkir eder: “Hulûlîler bir halka oluşturup dans ederek tepişirler ve böylece sapıklığa saplanıp kalırlar.”⁸

Hulûl inancının tasavvufa nüfuz ettiği iddialarının kendini gösterdiği bir diğer nokta ittiḥâd kavramında ifadesini bulur. İttiḥâd kelime olarak birleşmek, birlik olmak anlamına gelirken,⁹ bu kavram ıstılahta yaratıcının bir nesneye veya kişiye hulûl etmesi, anlamı yüklenmiştir.¹⁰ Neticede de tasavvuftaki ittiḥâd kavramı hulûl itikadını muhtevi gibi lanse edilmiştir. Örneğin Nicholson bu konuda şöyle söyler: “Tasavvuf ıstılahında ittiḥâd mahlûkun halıkı ile birleşmesini veyahut böyle bir birleşmenin mümkün olduğu nazariyesini ifade eder.”¹¹ Esad Sahmeranî de bu anlamdaki ittiḥâd fikrinin tasavvufa Yahudilikten geçmiş olduğunu savunur.¹² Hâlbuki vahdet-i vücud anlayışı ile panteizm

¹ Sahmeranî, *a.g.e.*, s. 42.

² Murtaza Mutahharî, *Hayatın Hedefi*, Terc: Anonim, Seçkin Yay, byb, Trs, s. 71.

³ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 430.

⁴ es-Serrac, *a.y.*

⁵ el-Hucvirî, *a.g.e.*, s. 388.

⁶ Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, s. 89.

⁷ es-Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 79.

⁸ Erzurumlu, *a.g.e.*, s. 542.

⁹ ŞAİA, “İttiḥâd”, c IV, (İstanbul, 2000), s. 20.

¹⁰ ŞAİA, “İttiḥâd”, c IV, s. 20

¹¹ R.A. Nicholson, “İttiḥâd”, *İA*, c V-II, (İstanbul, 1968), ss 1233-1234:1234.

¹² Sahmeranî, *a.g.e.*, s. 44.

arasındaki farka benzer bir şekilde; tasavvufî literatürdeki ittihad düşüncesiyle hulûl itikadî arasında esaslı bir fark vardır. Tasavvuftaki ittihad kavramı bir ve gerçek olan varlığın temaşa edilmesi anlamına gelir. Bizatihi var olmayan, ancak başkası sayesinde var olan şeyler, bu temaşa esnasında birleşir ve tek olarak görülür. Esasında burada farklı iki aslî varlığa sahip olan şeyin birleşmesi söz konusu değildir.¹ Tasavvufun bazı basit meselelerini bile kavrayamayan oryantalistlerin ve onların fikrî işbirlikçilerinin; vahdet-i vücud gibi nisbeten anlaşılması ve ifade edilmesi zor bir konuyu ve onun türevi bulunan ittihad kavramını olduğu şekilden farklı bir şekilde algılamaları gayet doğal karşılanmalıdır.

D. IV. Tenasüh

Tenasüh inancı da, hulûl itikadıyla yakından ilgilidir. Tenasüh: Ruh göçü, ruh sıçraması, ruhun beden değiştirmesi, ölen bir insanın ruhunun başka bir kalıba girdiğine inanılması gibi anlamlara gelir.² Örneğin tenasühü kabul eden aşırı Şiiler, ölen bir adamın ruhunun, duruma göre diğer bir insana ya da hayvana geçerek tekrar dünya hayatına döndüğüne inanırlar.³

Sûfiler ise hulûl itikadını reddettikleri gibi onun bir türevi olan tenasüh inancını da kabul etmezler. Ruh konusundaki yanlış inanışları anlatırken; ‘ruhların cesetten cesede geçerek tenasüh ettikleri’ inancını da zikreden Ebu Nasr es-Serrâc;⁴ ruhlar tenasüh etmez, bir cesetten çıkıp öbürüne girmez, der.⁵

Ali b. Osman el-Hucvirî; Hristiyanların, Hint, Tibet, Çin ve Maçin halkının, Şiilerin, Batınilerin ve Karmatilerin ruhun ezeli olduğuna inandıklarını belirtirken;⁶ Abdulkadir Geylani, Gulat-ı Şia’ya mensup Tayyariye fırkasının tenasüh inancına kail olduğunu zikreder.⁷

¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 285.

² Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 336; Ocak, *Bektaşî Menakabnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 133; Yazıcı, *a.g.m.*, c II, s. 421; Doğrul, *a.g.e.*, s. 23; B. Cara De Vaux, “Tenasüh”, *İA*, c XII,-I, (İstanbul, 1974), ss 158-159.

³ Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 336.

⁴ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 438.

⁵ es-Serrac, *a.g.e.*, s. 439.

⁶ el-Hucvirî, *a.g.e.*, s. 390-391.

⁷ Geylanî, *a.g.e.*, s. 272.

SONUÇ

Tasavvufun kaynağı meselesi esasında baştan beri ihtilaflara sahne olan bir konudur. Karşılıklı fikir ayrılıklarına sebep olan bütün meseleler gibi; “Tasavvufun Kaynağı” meselesi de sağlam bir metodolojik yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Zira tartışmalar derinlemesine incelendiğinde birçok ayrılığın temel nedeninin kavram kargaşası gibi metoda dair bazı hususlar üzerinde odaklandığı görülmektedir. Kavramların yerli yerince kullanılması birçok gerçeğin kolayca ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Tarihi verilerin kullanılması sırasında takip edilecek metod da son derece önemlidir. Zira tarihi verilerin önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmak adına tahrif edilmesi ve delil teşkil etmedikleri iddiaları açıkça ortaya koyuyormuş gibi gösterilmeleri; konu hakkındaki tartışmaların içinden çıkılmaz bir hal almasına neden olmaktadır.

Muhtelif şahısların tasavvufun kaynağı konusunda neler söylediklerini derleme gayesinde olan bu çalışmada İbn Teymiyye, İbn Haldun gibi İslam alimlerinin ve günümüz ilim adamlarının konuyla ilgili görüşlerini özetleme ve tahlilimiz bizi şu sonuçlara götürdü: Aslında her âlim veya ilim adamının kendisine özgü bir tasavvuf anlayışı vardır. Tasavvufu tamamen kabul etmemek gibi bir tutum içerisine giren nâdirdir. Tasavvufun İslamîliği ve Sünnîliği ile söz konusu olduğunda, Müslüman ilim adamlarıyla oryantalistleri ayrı ayrı ele almak gerekir. Müslüman ilim adamlarının hükümlerinde bir takım ideolojik unsurlar ön planda iken oryantalistlerin görüşleri daha çok Doğu Kültürü ile Batı Kültürü arasında süregelen üstünlük yarışının bir devamına benzemektedir. Ama ortak olan bir şey var ki o da ortaya attıkları birçok iddianın zaman zaman ilmî, tarihî ve mantıkî bütünlükten yoksun oluşudur.

Meselâ İbn Teymiyye, tasavvuf düşmanı olarak bilinmesine rağmen aslında iyi bir sûfî, daha doğrusu kendine has bir tasavvuf anlayışı olan bir sûfidir. Yine o ilk sûfîlerin birçoğunu tasvip ve takdir etmektedir. Nitekim o, Süfyan-ı Sevri'den bir İslam büyüğü olarak bahseder. Kendisi Abdulkadir Geylani'nin *Fütuhu'l-Gayb* adlı eserine *Şerhu Kelimat min Futuhi'l-Gayb* ismiyle bir şerh yazmıştır. İbn Teymiyye büyük sûfîlere karşı hayranlığını şu sözleriyle dillendirir: “Bu zatlar öyle kimselerdir ki; Allah'ın kerim olan zatının nurunu görmenin tadını isterler.” Ancak İbn Teymiyye Allah'ın zatının arşın üzerinde bulunduğuna inandığından; bu inancı kesinlikle kabul

etmeyen sûfileri ve Sünnî âlimleri hulûl itikadına zahip olmakla suçlamıştır. Hâlbuki hem bütün ehl-i s nn t âlimleri hem de tüm sûfiler hulûl’ n İslam itikadına aykırı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

Kendisi de bir dönem tasavvufa intisap eden İbn Haldun, tasavvufa gayr-i Sünnî kaynaklar tayin eden İslam âlimlerinin ilklerindendir. Amel  tasavvufla pek ilgilenmemesine rağmen sultanın görevlendirmesiyle Baybars tekkesi şeyhliğine atanan ve bu görevi bir dönem sürdüren İbn Haldun; kutb ve onunla birlikte giden meratibin, tasavvufa İsmailiyye mezhebinden geçmiş olduğu şeklindeki genel kanaatin mimarıdır. Başta sosyoloji olmak üzere birçok aklî ilimlerde zamanının zirvesi olan İbn Haldun; tasavvuf konusundaki birçok görüşünden ötürü tenkid edilmiştir. Aslında onun, *şif u’s-S il*’inde tasavvufun bir çok şeklini çok katı bir  sl bla reddettiği halde, *Mukaddime*’sinde daha yumuşamış görünmektedir.

Kendisi de bir zaman tarîkata intisap ederek tasavvuf yoluna giren el-Benna şeyhini hayırla y d eder ve onun hakkında şunları söyler: “Biz onun hakkında hayırdan başka bir şey biliyor değiliz.” “Allah bize yaptığı bu hizmetleri dolayısıyla onu en iyi bir şekilde m k fatlandırısın.” Hasan el-Benna daha sonra İhvan-ı Müslimin Cemiyeti’ne katılıp katılmama hususunda şeyhinden farklı düşünüp tasavvuf yolundan ayrılmış olsa da; tasavvuf ve mutasavvıfların faziletlerini söylemekten hiçbir zaman kaçınmamıştır. Hasan el-Benna bir konuşmasında; yaptıkları davetin temel özelliklerinden birisinin tasavvufi bir hakikat olduğunu belirtmiştir. el-Benna tasavvuf için yaptığı övgülerinin yanında; ona zamanla felsefe ve politikanın karıştığı eleştirisini de yapmaktadır.

Günümüzdeki tasavvuf karşıtlarının kendilerine kalkan edindikleri Mevdudî, her sözünü tasavvuf aleyhtarlığına dayandıran kişilerin üslubunu asla benimsemez ve çok az yerde doğrudan tasavvufla ilgili eleştirilere yer verir. Bu eleştirilerinde ise asla saygı sınırını aşmaz. Onun şu ifadeleri bu durumu sarahaten ortaya koymaktadır: “Sema etmeyi Allah’a yakınlaşmanın yolu olarak kabul edenlerin içtihadına ben inanamam. Mesela şeyhi gıyabında göz önünde canlandırmayı benimseyenlerin içtihatlarında isabetli olduklarını da kabul edemem. Bunları ben yanlış kabul ediyorum. Bunlara katılmamayı ve bu gibi kimselerden uzak durmayı tavsiye etmeyi gerekli görüyorum.

Ama bununla birlikte, bu yolların kendilerine bağılı olduğu o büyük tasavvuf erbabı hakkında küstahlık etmeyi doğru bulmuyorum.”

Sâid Havva selefî bir tasavvuf anlayışı için mücadele edenlerdendir. Ancak o diğere selefî tasavvuf savunucularından farklı olarak tarîkat sisteminin gerekliliğini kabul etmektedir. Bu amacını şöyle açıklar: “Selefî bir tasavvuf şeklinin gelişmesi için çalışıyorum. İlim ve zikir meclisleri, şeyh ve halkaları olan selefî bir tasavvuf. Bundan başka bir tasarım yoktur.” O, bu düşüncesinde iki tarafa da aynı mesafede olduğunu belirtir: “Sofu olsun, selefî olsun kimseden çekinmeden ve alerji duymadan herkesten gelecek haklı söze bağrımız açıktır.” Sâid Havva zaman zaman tasavvufa ve bu ilimle uğraşanlara yönelik eleştirilerde de bulunmuştur. Bunlardan bazılarını şöylece zikredebiliriz: “Tasavvuf konusunda kitap yazanların çoğu, bu ilmi belirli bir zümreye hasretmişlerdir.” “Bu ilimle uğraşanların çoğunun İslamî tasavvurları kısır ve anlayışları dardır.” Havva’nın bir yandan tasavvufa övgüler yağdırırken; öbür yandan bu ilimle uğraşan bazılarını eleştirmesi bir tenakuz olarak görülmemelidir. Zira onun övdüğü tasavvuf, İslamî yaşantının bir ürünü olana tasavvufken; onun yerdiği, tasavvuf adına yapılan ve İslamî yaşam tarzıyla bağdaştırılamayacak olan menfi hareketlerdir. Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki; Havva, kendisine tasavvuf taraftarlarıyla karşıtları arasında bir yer tayin edip, iki tarafın aşırılarıyla da mücadele etmeyi kendine vazife telakki etmektedir.

Ebü’l-Hasen en-Nedvî tasavvuf konusundaki fikir ve düşüncelerini belirtmek üzere müstakil kitap yazan İslam âlimlerinden biridir. O, *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil* ismiyle Türkçe’ye tercüme edilen kitabında İslam âleminin sûfilere duyduğu ihtiyacı şöyle dile getirir: “Müslümanların Kur’an ve Kur’an ayetlerini öğretmenin yanında hikmet ve nefis tezkiyesini de at başı yürüten kuvvetli şahsiyet ve davetçilere ihtiyacı vardır.” en-Nedvî tasavvufun kaynağı konusundaki fikir ayrılıklarını kavram kargaşasına bağlar ve bu konuda çözüm olarak tasavvuftan farklı bir ismin kullanılmasını önerir. Ona göre bu isim ihsan, tezkiye veya fikh-ı batın kavramlarından birisi olmalıdır. Tabiidir ki en-Nedvî’nin bu önerisi kabul görmemiştir ve tasavvuf kavramı kullanılmaya devam etmektedir.

Tasavvuf ve kaynağı konusundaki görüşlerini inceleme imkanı bulduğumuz Türk araştırmacılardan ilki olan Fuad Köprülü, özellikle *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eseriyle Avrupa ilim çevrelerinde büyük bir ün kazanmıştır. Bu durumda şüphesiz onun tasavvufun kaynağı konusunda oryantalist tezlerle dar da olsa belli bir çerçevede uzlaşmış olması ciddi bir amildir. Ayrıca kendisi çoğunluğunu oryantalist mihraklardan aldığı dört fahri doktorluk ve sekiz muhabir veya şeref üyeliği payelerine sahiptir. Kendisinin İslam Ansiklopedisi'nin tercümesinde yüklendiği öncülük görevi ve dışişleri bakanlığı döneminde Türkiye'de düzenlenen oryantalist konferanslarda yaptığı organizatörlük hizmeti herkesçe bilinmektedir. Bir yandan tasavvufun kaynağı konusundaki oryantalist tezlere katılan Fuad Köprülü, onların Osmanlı kurumlarının menşei konusundaki görüşlerine şiddetle karşı çıkarak şunları söyler: “Bugüne kadar Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseseleri üzerindeki derin tesirinden bahsedenler, itiraf etmeli ki bunu ‘ispatı lazım bir dava’ şeklinde değil, ‘ispat edilmiş bir mesele’ hatta bir mütearife şeklinde ortaya koymaktadırlar.” Köprülü her şeye rağmen Türk sûfiliğini heteredoks bir kökene bağlama konusunda görüşlerini biraz sonra inceleyeceğimiz Ahmet Yaşar Ocak ve Abdülbaki Gölpınarlı gibi çok katı olmamıştır. O, en azından Babailer’in bir tasavvuf tarikatı değil, bir Alevi taifesi olduğunu itiraf etmiştir.

Abdülbaki Gölpınarlı Mevlevi bir muhitte yetiştiğini ve yazılarındaki metodun ana hatlarını şöyle anlatır: “Takdir bizi bu potada yoğurdu. Doğar doğmaz bu havayı almaya başladık. Gözümüz Mevlevi yüzlerine, kulağımız ayin ve naat nağmelerine açıldı. İnandık, inandırdık. Gördük, belledik. Duyduk, coştuk. Ağladık, ağlattık. Nihayet zaman gözlerimizdeki buğuyu kaldırdı, bizi düşünce sahasına attı. İnancımızı akılla tahlile, duygumuzu gerçeğe tenkide imkân bulduk ve ancak bu yüzdendir ki yazılarımızda tarafsız bir incelemenin sonuçları var. Hâsılı yazılarımızın bir kısmı tarihe, bir kısmı görgümüze dayanmaktadır.” Gölpınarlı, durumu bu şekilde izah etmesine rağmen; Mevleviliği Alevilikle bir kabul etmeş, büyük sûfilere ve genel olarak tasavvufa karşı ağır ithamlarda bulunmuştur. Gölpınarlı, *Oniki İmam* isimli eserinde Şii düşünceyi benimsediğini şöyle ortaya koyar: Hadislerde on iki imam tabiri geçer. Eğer hilafet sırasıyla sayarsak Yezid de dâhil olur. Abbasoğullarının sonuncusuna kadar da sayı çoktan aşar. Dolayısıyla bahsedilen on iki imam Şii literatürde geçen on iki imamdır. Gölpınarlı, Ehl-i Beyt imamlarının tasavvufa karşı olduklarını da belirtir.

Fakat bu iddiasını delillendirme ihtiyacı hissetmez. Gölpınarlı, hiçbir tartışmaya yer vermeden tasavvuf kelimesinin Yunanca bir kelime olan ‘sofos’ kelimesinden türediğini savunur. Yine o, tasavvufun felsefeyle karıştığını ve İsmaililerin tesiri altında Batını temayülleri benimsemeye başladığını söyler. “Nakşbendilik, tamamıyla Sünnî inanca sahip ve bilhassa İmam-ı Rabbani’den sonra büsbütün softalaşan bir yoldur.” İfadesi Gölpınarlı’ya aittir.

Oryantalist zihniyete yakınlığı gözden kaçmayan Ahmet Yaşar Ocak; tasavvuf ve kaynağı konusundaki fikirleriyle, tasavvufa ve Türk kültürünün diğer öğelerine İslam dışı ve heteredoks kaynaklar arama gayretiyle hemen dikkati çeker. Ahmet Yaşar Ocak, tasavvufun kesinlikle İslâmî kaynaktan doğmadığına inanır. Tarihsel perspektif içinde tasavvuf, bizzat teorik çerçevede İslâm’ın içinden doğan bir mistik vakıa olmaktan ziyade, zühd hareketinin İslam’ın ilk yüzyılından itibaren çeşitli dini-mistik geleneklerin yaşattığı sentezin ürünüdür.

Burada üzülerek belirtmek gerekir ki elinizdeki çalışmanın daha çok, İslam tasavvufunun kaynakları ile ilgili iddialardaki tarihsel ve mantıksal çelişkilere dikkat çekmeğe çalışmış olmasından dolayı, bu iddiaları tek tek klasik tasavvuf kaynaklarında arayarak doğruluklarını irdelemek hâlâ başka bir araştırmacıyı beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULBAKİ, Muhammed Fuad, *İmam-ı Buhari ve İmam-ı Müslimin İttifak Ettikleri Hadisler*, Terc: İsmail Kaya, İsmail Hakkı Uca, Tekin Kit. , 3 C, byb, Trs.
- AFİFİ, Ebu'l-Ala, "Tasavvuf Araştırmaları ve Nicholson'un Yeri", *Tasavvufun Menşei Problemi*, R.A. Nicholson, Terc: Abdullah Kartal, İz Yay. , İstanbul , 2004, içerisinde, ss 13-35.
- AKPINAR, Turgut, *Türk Tarihinde İslamiyet*, İletişim Yay. , İstanbul , 1993.
- AKSU, Hüsamettin, "Hurufilik", *DİA*, c XVIII, (İstanbul, 1998), ss 408–412.
- ALGAR, Hamid, "Oryantalistlerin Sorunları", *Krizdeki Oryantalizm (Eleştiriler)*, A.L. Enver Abdülmelik, Hamid Algar, Terc: An. , Yöneliş Yay. , İstanbul 1998, içerisinde, ss 187-198.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay. , Ankara , 1986.
- ARBERRY, A.J. , *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, Terc: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay. , İstanbul , 2004.
- ARRENDONK, C. Van, "Fütüvvet", *İA*, c IV, (İstanbul, 1964), ss 700-701.
- ARSLAN, Ali, "Abdulkadir Geylani Hazretleri", *Müzekkin-Nüfus*, Eşrefoğlu Rumi, Terc: Ali Arslan, Arslan Yay. , İstanbul , 1976, içerisinde, ss 7-23.
- ASLAN, Hıdır, *İslam'da Yol Ayrımı*, Ceylan Yay. , İstanbul , 1996.
- ATEŞ, Ahmed, "Batıniye", *İA*, c II, (İstanbul, 1970), ss 339–342.
- ATEŞ, Süleyman, "Kutub", *DİA*, c XXVI, (İstanbul, 2002), ss 498–499.
- _____ *İslam Tasavvufu*, sb, Ankara , 1972.
- ATTAR, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, Terc: Mehmed Zahid Kotku, Erkan Yay. , İstanbul , 1984.
- el-AZMEH, Aziz, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil

- Kureşi, Terc: Bedirhan Muhip, İnsan Yay. , İstanbul, 1989, içerisinde, ss 229-268.
- BADDELEY, John F. , *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, Terc: Fatih Tatlılıoğlu, Kayıhan Yay. , İstanbul , Trs.
- BALCIOĞLU, Tahir Harimi, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Kanaat Kit., Ankara , Trs.
- BARKAN, Ömer Lütfi, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Yay. , İstanbul , Trs.
- BENDER, Cemşid, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak Yay. , İstanbul 1991.
- el-BENNA, Hasan, *Hatıralarım*, Terc: M. Beşir Eryarsoy, Düşünce Yay. , İstanbul, 1981.
- BERNHEİM, E., *Tarih İlmine Giriş: Tarih Metodu ve Felsefesi*, Terc: M. Şükrü Akkaya, Devlet Bas. , İstanbul , 1936.
- BİCE, Hayati, “Hoca Ahmed Yesevi ve Divan-ı Hikmet Üzerine”, Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, Haz: Hayati Bice, TDV Yay. , Ankara, 1993, içerisinde, ss. IX-XVIII, (9–18).
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Sad: Ali Fikri Yavuz, Otağ Yay. , Ankara, Trs.
- BURCKHARDT, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Terc: Fahrettin Arslan, Ribat Yay. , İstanbul , 1982.
- CEM, İbnüttayyar Semahaddin, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedrettin*, Üçdal Neş. , İstanbul , 1966.
- CEMİLE, Meryem, *İslam ve Oryantalizm*, Terc: Faruk Yılmaz, Seçkin Yay. , İstanbul , 1989.
- CERRAHOĞLU, İsmail, “Oryantalizm ve Batı’da Kur’an ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *AÜ İF Dergisi*, C21, Ankara 1989, ss 95-136.
- CHITTICK, William, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, Terc: Turan Koç, İz Yay. , İstanbul , 2003.
- ÇELEN, Ahmet, ‘Krizin Adı: Oryantalizm’, *Yeni Şafak Gaz.*, 7 Şubat 2005 trl. nüs., s. 9.
- ÇETİN, Osman, *Anadolu’da İslamiyet’in Yayılışı*, Marifet Yay. , İstanbul , 1990.

- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *Gazali ve Batınlık*, Resimli Posta Mat., Ankara , 1964.
- DEMİRCİ, Kürşat, “Hulûl”, *DİA*, c XVIII, (İstanbul, 1998), ss 340–341.
- DERİN, Süleyman, “Müsteşriklerin Tasavvuf’a Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu (11-12 Mayıs, 2002 Adapazarı)*, DİB Yay. , Ankara , 2003, ss. 469–488.
- DE VAUX, B. CARRA, “Tenasüh”, *İA*, c XII-I, (İstanbul, 1974), ss 158-159.
- DİNDAR, Bilal, “Bedrettin Simavi”, *DİA*, c II, (İstanbul, 1989), ss 331-334.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, *İslamiyet’in Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Kit. , İstanbul, 1948.
- DÖNDÜREN, Hamdi, “Alevi-Alevilik”, *ŞAİA*, c I, (İstanbul, 2000), ss 150-151.
- DURU, Yaşar, “Anadolu Türk Edebiyatında Din ve Tasavvuf Düşüncesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S4, Uludağ Mat. , İstanbul, 1980, ss 31-54.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İslam’da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Terc: Hasan Karakaya, Hisar Yay. , İstanbul , 1983.
- ELIADE, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Terc: Mehmet Aydın, Din Bilimler Yay. , Konya, 1995.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet yay. , İstanbul 1990.
- ERÜNSAL, Ahmet Yaşar Ocak, “Elvan Çelebi ve Menakıb’ül-Kudsiyye”, *Menakıb’ül-Kudsiyye fî Menasib’il-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülalesinin Menkıbevi Tarihi*, Elvan Çelebi, Haz: İsmail E. Erünsal, A. Yaşar Ocak, Edebiyat Fakültesi Dergisi Yay. , İstanbul , 1984, içerisinde, ss XIX-XXXIX.
- ERZURUMLU, İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Sad: M. Fuad Başar, Kitsan Kit., İstanbul , Trs.
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Terc: Kasım Turhan, İklim Yay. , İstanbul, 1992.
- _____, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Terc: Şahin Filiz, İnsan Yay. , İstanbul, 2000.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay. , İstanbul , 1995.

FİLİZ, Şahin, “Muhasibi’nin Hayatı”, *er-Riaye*, Haris el-Muhasibi, Terc: Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay. , İstanbul, 2004 içerisinde, ss 29-34.

FURAT, Ahmet Suphi “Devrin İlim ve Kültür Hayatı”, *Dalaletten Hidayete*, İmam Gazzali, Terc: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay. , İstanbul, Trs, içerisinde, ss 15-18.

_____ “Giriş”, *Tasavvufa Giriş: Varlık ve İnsan*, Yaşar Nuri Öztürk, sb, İstanbul, 1978.

_____ “Not ve Açıklamalar”, *Delaletten Hidayete*, İmam Gazzali, Terc: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay. , İstanbul, Trs, içerisinde, ss 107-110.

GAZZALİ, Ebu Hamid, *Batıniliğin İcyüzü*, Terc: Avni İlhan, TDV Yay. , Ankara , 1993.

_____ *Dalaletten Hidayete*, Terc: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay. , byb, Trs.

_____ *İhyâu Ulumi’d-Dîn*, 4 C, Kahire, Trs.

_____ *İhyâu Ulumi’d-Din*, Terc: Ali Arslan, Arslan Yay. , 10 C, İstanbul, 1981.

_____ *İtikatta İktisad*, Terc: Osman Zeki Soyyiğit, Sönmez Neş. , İstanbul , 1971.

_____ *Kimya-yı-Saadet*, Terc: Mehmed A. Müftüoğlu, Çelik Yay. , İstanbul , 1981.

GEYLANİ, Abdulkadir, *Ğunyetü’t-Talibin*, (brl 2C), Terc: Abdulkadir Akçiçek, Sağlam Yay. , byb, 1991.

GÖLCÜK, Şerafettin, *İslam Akaidi*, Esra Yay. , İstanbul , 1977.

GÖLPINARLI, Abdalbaki, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, TTK Yay. , Ankara , 1973.

_____ *Mevlâna Celalettin*, İnkılâp Kit. , İstanbul , 1985.

_____ *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp ve Aka Yay. , İstanbul , 1983.

_____ *Mevlevi Adap ve Erkânı*, İnkılâp ve Aka Yay. , İstanbul , 1963.

- _____ *Oniki İmam*, Emek Bas. , Ankara , Trs.
- _____ *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul , 1961.
- _____ *Yunus Emre*, Varlık Yay. , İstanbul , 1952.
- _____ *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, Remzi Kit. İstanbul , 1963.
- GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyaüddin, *Veliler ve Tarikatlarda Usul*, Terc: Rahmi Serin, Pamuk Yay. , İstanbul , 1987.
- GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*, Ötüken Yay. , İstanbul , 1982.
- _____ *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay. , İstanbul , 1983.
- _____ *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Töre Devlet Yay. , Ankara , 1980.
- HANÎ, Muhammed b. Abdullah, *Adab*, Terc: Abdulkadir Akçiçek, İstanbul , 1976.
- HAVVA, Said, *Ruh Terbiyemiz: İslam Tasavvufu*, Terc: İbrahim Sarmış, M. Sait Şimşek, Davet Yay. , Konya, 1980.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay. , Ankara 2001.
- HUCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcub: Hakikat Bilgisi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul , 1982.
- İA, "Hurufilik", c V-I, (İstanbul, 1964), ss 598–600.
- HÜSEYİN, Asaf, "Oryantalizmin İdeolojisi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, Terc: Bedirhan Muhip, İnsan Yay. , İstanbul 1989, içerisinde, ss 15-34.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin, *Fusus'ul-Hikem*, Terc: Nuri Gencosman, MEB Yay. , İstanbul , 1990.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , 2 C, İstanbul , 1982.
- _____ *Tasavvufun Mahiyeti*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul , 1998.
- İBN TEYMİYYE, *İbn Teymiye Külliyyatı I*, Terc: Kom. , Tevhid Yay. , İstanbul , 1986.
- _____ *Takva Yolu*, Terc: Muzaffer Yıldız, Pınar Yay. , İstanbul , 1986.

- İLHAN, Avni, “Batıniye”, *DİA*, c II, (İstanbul, 1989), ss 190-194.
- İMAM ŞEVKANİ, *Allah Dostları*, Haz: Abdu’l-Vahid Metin, Tevhid Yay. , byb, Trs.
- İMAM-I AZAM, Numan b. Sabit, “El-Fıkh’ul-Ekber”, Ebubekir Muhammed el-Kelebâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul, 1992, içerisinde, ss 233-244.
- ŞAİA, “İttihad”, c. IV, (İstanbul, 2000), s. 20.
- İZ, Mahir, *Tasavvuf*, Rahle Yay. , İstanbul, 1969.
- KAM, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vücut*, Sad: Ethem Cebecioğlu, DİB Yay. , Ankara , 2003.
- KARA, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yay. , İstanbul , 1977.
- _____ *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay. , İstanbul , 1990.
- KARAKAYA, Mehmet Zeki, “Yedinci Oturuma Genel Müzakere”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu (11-12 Mayıs 2002, Adapazarı)*, DİB Yay. , Ankara , 2003, ss 493-494.
- el-KELEBAZÎ, Ebubekir Muhammed, *et-Ta’arruf*, Tah: Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1993.
- _____ *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul , 1992.
- KOTKU, Mehmed Zahid, *Tevbe*, Seha Neş. , İstanbul , 1992.
- KÖKSAL, Mustafa Asım, *İslam Tarihi: Hz. Muhammed ve İslamiyet*, Şamil Yay. , II C, İstanbul , 1981.
- _____ *Peygamberler Tarihi*, TDV Yay. , (Yeni Şafak Gaz. Kültür Hizmeti) , 2C, Ankara , 2005.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, “İslam Sûfî Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri, *AÜİF Dergisi*, S 18, Ank, 1972, ss 141-152.
- _____ *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, TTK Yay. , Ankara , 1988.
- _____ *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay. , Ankara , 1966.
- _____ “Bektaş-Hacı Bektaş Veli”, *İA*, c II, (İstanbul, 1970), ss 461-464.

- _____ *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ötüken Yay. , İstanbul , 1981.
- _____ *Köprülü'den Seçmeler*, Haz: Orhan Fuad Köprülü, MEB Kült. Yay. , İstanbul , 1972.
- KÖPRÜLÜ, Orhan Fuad, *Fuad Köprülü*, KTB Yay. , Ankara , 1987.
- KUFRALI, Kasım, “Hırka”, *İA*, c V-I, (İstanbul, 1964), ss 449-450.
- KURTKAN, Amiran, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, Kutsun Yay. , İstanbul , 1977.
- el- KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *er-Risale*, Tah: Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, 2 C, Mısır, 1966.
- _____ *Risale-i Kuşeyri*, Terc: Ali Arslan, Arslan Yay. , İstanbul , 1980.
- KUTLU, Sönmez, “Aleviliğin Dinî Statüsü; Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslamiyat*, c 6, S 3, Ankara, 2003, ss 31-54.
- KUTLUAY, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Pınar Yay. , İstanbul , 2003.
- KUTUB, Seyyid, *Tarihte Düşünce ve Metod*, Terc: Anonim, Düşünce Yay. , İstanbul , 1980.
- KÜÇÜK, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte Kit. Konya, 2004.
- MARTIN, B.G., *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Süfi Direniş*, Terc: Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay. , İstanbul , 1988.
- MASSIGNON, Louis, “Hulmaniye”, *İA*, (İstanbul, 1964), c V-I, s. 584.
- _____ “Hulül”, *İA*, c V-I, (İstanbul, 1964), ss 584-585.
- _____ “Tasavvuf”, *İA*, c XII-I, (İstanbul, 1974), ss 26-31.
- _____ “Tarikat”, *İA*, c XII-I, (İstanbul, 1974), ss 1-17.
- el-MEKKÎ, Ebu Talib, *Kûtü'l-Kulûb*, 2 C, Beyrut, 1997.
- _____ *Kût'ül-Kulûb: Kalplerin Azığı*, Terc: Muharrem Tan, İz Yay. , 4 C, İstanbul , 1999.

- MEVDUDÎ, Ebu'l-A'la, *Meseleler ve Çözümleri 3*, Terc: Yusuf Karaca, Risale Yay. , İstanbul , 1990.
- MEVLÂNA, Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, Terc: Veled İzbudak, MEB Yay. , 6 C, İstanbul , 1990.
- MONTEIL, Vincent, *Afrika'da İslam*, Terc: İzzet Tanju, Pınar Yay. , İstanbul , 1992.
- el-MUHASİBÎ, Haris b. Esed, *er-Riâye li Hukukillah*, Tah: Abdulkadir Ahmed A'tâ, Beyrut, Trs.
- _____ *er-Riaye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, Terc: Şahin Filiz - Hülya Küçük, İnsan Yay. , İstanbul , 2004.
- MURADOĞLU, Abdullah, 'Etnik Milliyetçiliğe Nakşî Barikatı', *Yeni Şafak Gaz.* , 8 Ağustos 2004 trl. nüs. , s. 9.
- MUTAHARRÎ, Murtaza, *Hayatın Hedefi*, Terc: Anonim, Seçkin Yay. , byb, Trs.
- MUTLU, İsmail, *Mezhepler Nasıl Ortaya Çıktı*, Mutlu Yay. , İstanbul , 1994.
- en-NAKŞİBENDÎ, el-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin, *Miftah'ul-Kulub: Kalplerin Anahtarı*, Salah Bilir Kit. , İstanbul , 1983.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, Terc: Sadık Kılıç, İnsan Yay. , İstanbul 2002.
- NASRULLAH EFENDÎ, *Şah-ı Nakşibend Muhammed Bahaeddin Buhari*, Haz: A. Faruk Meyan, Çile Yay. , İstanbul , Trs.
- en-Nedevi, Ebu'l-Hasen, *Asrımızdaki İslam Tetkikleri*, Terc: Abdülaziz Hatip, Işık Yay. , İzmir, 1993.
- en-NEDVÎ, Abdulbarî, *Tasavvuf ve Hayat*, Terc: Mustafa Ateş, İslamî Neş. Yay. , İstanbul, 1967.
- en-NEDVÎ, Ebu'l-Hasen Ali el-Haseni, "Takdim" *Tasavvuf ve Hayat*, Abdulbarî en-Nedvi, Terc: Mustafa Ateş, İslamî Neş. Yay. , İstanbul, 1967, içerisinde, ss 9-20.
- _____ *Gerçek Tasavvuf Rabbaniliktir, Ruhbanlık Değil*, Terc: İsmet Ersöz, İslamî Neş. Yay. , İstanbul, 1974.

- NESEFİ, Ömer, “Kitab fi Mezahibi’l-Mutasavvıfı”, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Ebubekir Muhammed el- Kelebâzî, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul, 1992, içerisinde, ss 257-263.
- _____ *İslam İnancının Temelleri: Akaid*, Haz: M. Seyyid Ahsen, Otağ Yay. , İstanbul , 1971.
- NICHOLSON, R.A. , “İttihad”, *İA*, c V-II, (İstanbul, 1968), ss 1233-1234.
- _____ *Tasavvufun Menşei Problemi*, Terc: Abdullah Kartal, İz Yay. , İstanbul , 2004.
- OCAK, Ahmed Yaşar, “Alevi”, *DİA*, c II, (İstanbul, 1989), ss 368-369.
- _____ “Bektaşilik”, *DİA*, c II, (İstanbul, 1989), ss 373-379.
- _____ “Fütüvvet”, *DİA*, c XIII, (İstanbul, 1996), ss 261-263.
- _____ *Babailer İsyanı*, Dergâh Yay. , İstanbul , 1980.
- _____ *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heteredoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay. , İstanbul , 1996.
- _____ *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Yay. , İstanbul , 1983.
- _____ *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, TKA Ens. Yay. , Ankara , 1985.
- _____ *Kültür Tarih Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, TTV Yay. , Ankara , 1992.
- _____ *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yay. , İstanbul , 2002.
- _____ *Türkler Türkiye ve İslam*, İletişim Yay. , İstanbul 1999.
- ÖZALP, Ahmed, “Kutub”, *ŞAİA*, c V, (İstanbul, 2000), s. 29.
- _____ “Tarîkat”, *ŞAİA* , c VII, (İstanbul, 2000), ss 391-393.
- _____ “Tasavvuf”, *ŞAİA*, c VII, (İstanbul, 2000), ss 395-397.
- _____ “Velâyet”, *ŞAİA*, c VII, (İstanbul, 2000), ss 217-218.

- ÖZDEN, Sedat, “Takdim”, John F. Baddaley, *Rusların Kafkasya’yı İstilas ve Şeyh Şamil*, Terc: Fatih Tatlıhoğlu, Kayıhan Yay. , İstanbul Trs, içerisinde, ss 13-14.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Tasavvufa Giriş: Varlık ve İnsan*, sb, İstanbul, 1978.
- PUSMAZ, Durak, “Batıniye”, *ŞAİA*, c I, (İstanbul, 2000), ss 278–279.
- RABBANİ, İmam Ahmed Faruki Serhendi, *Mektubat-ı Rabbani*, Terc: Abdulkadir Akçiçek, Akit Yay. , 3 C, İstanbul , 1998.
- RAMAZANOĞLU, el-Hac Mahmud Sami, *Hazreti Osman ve Ali*, Fatih Gençlik Vakfı Yay. , İstanbul , 1979.
- “Ricalülgayb”, *ŞAİA*, c VII, (İstanbul, 2000), s. 39.
- RUMİ, Eşrefoğlu, *Müzekkin-Nüfus*, Terc: An. , Arslan Yay. , İstanbul , 1976.
- SAFA, Peyami; *Mistisizm: Tasavvuf*, Babıâli Yay. , İstanbul , 1961.
- SAHMERANİ, Esad, *Tasavvuf: Menşei ve Istılahları*, Terc: Muharrem Tan, İz Yay. , İstanbul , 2000.
- SAİD, Edward, *Oryantalizm : Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Terc: Nezihe Urel, Pınar Yay. , İstanbul , 1982.
- _____*Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, Terc: Berna Ülner, Metis Yay. , İstanbul , 1999.
- SARMIŞ, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, Yöneliş Yay. , İstanbul , 1995.
- SENCER, Muzaffer, *Toplum Bilimlerinde Yöntem*, Bota Yay. , İstanbul , 1989.
- es-SERRÂC, Ebu Nasr, *el-Lüma’*, Tah: Abdulhalim Mahmud, Tahâ Abdalbaki Sürûr, Mısır, 1960.
- _____*el-Luma: İslam Tasavvufu*, Haz: Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay. , İstanbul , Trs.
- SEVİM, Seyfullah, “Ricalullah”, *ŞAİA*, c VII, (İstanbul, 2000), ss 38-39.
- SİBAİ, Mustafa, *Oryantalizm ve Oryentalistler: Yararları-Zararları*, Terc: Mücteba Uğur, Beyan Yay. , İstanbul , 1993.

- SÖNMEZSOY, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr Yay. , Ankara , 1998.
- STROHMANN, R. , “Şia”, *İA*, c II, (İstanbul, 1970), ss 502-513.
- SUNAR, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜ İF Yay. , Ankara , 1966.
- es-SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şihâbüddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, Beyrut, 1966.
- _____ *Tasavvufun Esasları*, Haz: Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yay. , İstanbul , Trs.
- SÜPHANDAĞI, İsmail, *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm*, Gelenek Yay. , İstanbul , 2004.
- ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, “Te'vil”, *İA*, c XII-I, (İstanbul, 1974), ss 215-217.
- eş-ŞARANÎ, Abdulvahhab, *Tabakat'ül-Kübra*, Terc: Abdulkadir Akççek, Cümle Yay. , İstanbul , 1985.
- ŞENEL, Lütfi, *İslam Mezhepler Tarihi*, sb, Konya, 2000.
- TAÇALAN, Nurdoğan vd., *İlk Çağlardan Günümüze Kadar Suikastlar ve Ayaklanmalar Tarihi*, Milliyet Yay. , byb, 1973.
- TOPÇUOĞLU, Hamide, *Sosyal Bilimlerde Metod Prensipleri ve Teknikleri*, AÜEF (Ders Notları), Haz: Mine Göğüş, Ankara , 1970.
- TUNÇAY, Mete, “Milliyetçi Tarihçiliğin Eleştirisi”, *Tarih ve Milliyetçilik (I. Ulusal Tarih Kongresi Bildirileri)*, Mersin Üniv. FEF Yay. , Mersin , 1997, ss 139-142.
- TÜRER, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neş. , İstanbul , 1998.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Devir”, *DİA*, c IX, (İstanbul, 1994), ss 231-232.
- _____ “Fütüvvet”, *DİA*, c XIII, (İstanbul, 1996), ss 259-261.
- _____ “Giriş: Kuşeyri'nin Hayatı ve Risalesi”, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Abdülkerim Kuşeyri, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul, 1991, içerisinde, ss 10-89.
- _____ “Hırka”, *DİA*, c XVII, (İstanbul, 1998), ss 373–374.
- _____ “Hucviri ve Keşf'ül-Mahcub”, Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucviri,

- Keşf'ül-Mahcub: Hakikat Bilgisi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1982, içerisinde, ss 13-71.
- _____ “İbn Haldun’un Tasavvufi Görüşleri ve Şifâü’s-Sail”, İbn Haldun, *Tasavvuf’un Mahiyeti*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul, 1998, içerisinde, ss 17-76.
- _____ “İbn Teymiye”, *İbn Teymiye Külliyyatı I*, Terc: Kom, Tevhid Yay. , İstanbul, 1986, içerisinde, ss 15-62.
- _____ “Kelebâzî ve Ta’arruf”, Ebubekir Muhammed el- Kelebâzî,, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul, 1992, içerisinde, ss 9-43.
- _____ “Şiilikte Tasavvuf” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul , 1994.
- _____ “Tasavvuf ve Eser Hakkında”, Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yay., İstanbul, 1990, içerisinde, ss. 13-46.
- _____ “İbn Haldun ve Mukaddime”, İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul , 1982, c I, içerisinde, ss 15-195.
- _____ *İslam’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, Marifet Yay. , İstanbul , 1992.
- _____ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. , İstanbul , 1995.
- UYSAL, Mustafa, *İslam’da Evliya Meselesi ve Harikalar*, Uysal Yay. , Konya, 1984.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, “Mukaddime”, *Türk tarihinde Mezhep Cereyanları*, Tahir Harimi Balcıoğlu, Kanaat Kit. Ankara , Trs, içerisinde, ss 5-12.
- _____ “Notlar”, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Tahir Harimi Balcıoğlu, Kanaat Kit. , Ankara , Trs. , içerisinde, ss 237-268.
- _____ *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yay. , İstanbul , 1995.

- _____ *İslam Felsefesi*, Selçuk Yay. , Ankara Trs.
- ÜZÜM, İlyas, “Batılıların Alevilik ile İlgili Tartışmalarda İslam Dışı Öğeleri Öne Çıkarmaları”, *Marife*, S 3, Konya, 2003, ss 143–154.
- WIEDEMANN, E. , “Kutup”, *İA*, c VI, (İstanbul, 1964), s 1057.
- YAHYA, Osman, “İslam ve İnsan”, Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay. , İstanbul , 1983, içerisinde, ss 253-280.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hulül”, *DİA*, c XVIII , (İstanbul, 1998), ss 341-344.
- YAZICI, Tahsin, “Açıklama”, Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, Terc: Tahsin Yazıcı, 2 C, M.E.Bas. , İstanbul , 1964, C. I ve II, içerisinde, ss 555-629;, ss 389-424.
- YESEVİ, Hoca Ahmed, *Ahmed Yesevi Hikmetleri*, Terc: Erhan Sezai Toplu, MEB Yay. , İstanbul , 1995.
- YEŞİL, Şemsettin, *Kitâbü’t-Tasavvuf*, sb, İstanbul , 1955.
- YILDIRIM, Ahmet, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, *Oryantalizmi Yeniden okumak: Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu (11-12 Mayıs, 2002, Adapazarı)*, DİB Yay. , Ankara , 2003, ss 489-492.
- YILMAZ, Hasan Kâmil, “Ebu Nasr Serrac ve el-Luma”, Ebu Nasr Serrac et-Tusi, *İslam Tasavvufu*, Terc: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay. , İstanbul, 1996, içerisinde, ss IX-XVI
- _____ “İslam Tasavvufu; Soru ve Cevaplar”, Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi; *İslam Tasavvufu*, Terc: Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay. , İstanbul, 1996, içerisinde, ss 441-561.
- _____ “Sühreverdi: Hayatı ve Eserleri”, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, Haz: Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yay. , İstanbul , Trs, içerisinde , ss IX-XXXII, (9-32).
- _____ *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar, Neş, İstanbul , 2000.
- ZAKZUK, Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, Terc: Abdülaziz Hatip, Işık Yay. , İzmir, 1993.