

TASAVVUF MENSUPLARINDAN İBN-İ ARABÎ ELEŞTİRİSİ

İbn-i Arabî'yi (v.638/1240) tasavvuf dünyasında en ciddi eleştiren sûfî, Alâuddevle-i Simnânî (v.736/1336) olmuştur. Simnânî'nin, vahdet-i vücûda yönelik eleştirisi, iki noktada odaklanmaktadır. Birincisi, vahdet-i vücûd müşâhedesi, sûfî tecrübenin son gayesi değil, başlangıcıdır, şeklindedir.

İkincisi ise Allah ile âlem arasındaki farklılığı ortadan kaldırmasıdır. Bu iki eleştiri noktası oldukça önemlidir. Zira birdiğer önemli münekkîd Ahmed Fârûk-i Sirhindî (v.1034/1624), vahdet-i vücûd ve İbn-i Arabî'ye yönelik eleştirilerinde büyük ölçüde Simnânî'nin bu eleştirilerinden istifade etmiştir. Hatta bizzât kendisi, selefî ile aralarında yöntem açısından büyük benzerlikler olduğunu ifâde etmekten çekinmemiştir.

Nakşibendiliğin önde gelen temsilcilerinden Rabbânî, Simnânî kadar esastan ifadelerle olmasa da, İbn-i Arabî'yi doktrin bazında eleştirmiş, ancak ona karşı saygısını da her vesile ile dile getirmiştir. Rabbânî'nin geliştirdiği vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûd arasında özde bir farklılık olup olmadığı yönünde tartışmalar

olsa da, İmâm-ı Rabbânî'den sonra gelen pek çok sûfinin, İbn-i Arabî - İmâm-ı Rabbânî tartışmasına katıldığı ve bu iki sûfiden birinin yanında yer aldığı bilinmektedir.

Hiç kuşkusuz, tasavvufî düşünce sistemi içerisinde, Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışan İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinine karşı ortaya konulan ciddi, belki de tek sistem, İmâm-ı Rabbânî'nin geliştirdiği vahdet-i şuhûddur. Vahdet-i vücûd, müşâhededen hareket ederek Allah'ın dışındaki varlıkları inkâr etmek, vahdet-i şuhûd ise, müşâhedenin birliğine inanmakla birlikte, Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmektir. Buradaki tartışma, esasta Kelâm ve Felsefe de önemli bir konu olan varlık- mâhiyet ilişkisinin tasavvuftaki yansımasıdır.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre sûfî tecrübenin son gayesi, tevhîd (varlıkta birlik) değil, ubûdiyet (kulluk) olduğu için seyr u sülûkun ulaştığı nihâî nokta da, vahdet-i vücûd

değil, vahdet-i şuhûd olmalıdır. Sûfî, müşâhedelerinden hareket ederek varlığın birliğini savunamaz. Rabbânî'nin, İbn-i Arabî'ye yönelik eleştirilerinin tamamında bu noktanın göze çarptığını söylemek mümkündür. O, pek çok kez, sülûkunun ilk zamanlarında vahdet-i vücûdun müşâhedesine nâil olduğunu, daha sonra yanlışlığının kendisine keşfolunmasıyla bu görüşten vazgeçtiğini söyler.

İmâm-ı Rabbânî, -her zaman- eserlerinde vahdet-i vücûd düşüncesini İslâm ve özellikle de Sünnî İslâm maskesi altında saklamayı ve 'halkın dini'nden uzak gözükmemeyi

yeğlemiş olan İbn-i Arabî'nin formüle ettiği vahdet-i vücûd görüşünü eleştirmenin yanı sıra bu düşünceyle ilişkili bazı hususları da ehl-i sünnet inancına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu hususların başında ise irade meselesi gelmektedir. Rabbânî, İbn-i Arabî'nin, cehennem ehlinin cezasının ebedî olmadığı şeklindeki görüşü hatalıdır, der. Zira dünyada rahmet, bütün mü'min ve kâfirleri kapsasa da âhirette yalnızca mü'minleri kapsar. Ayrıca tasavvufî istilâh olarak (sarhoş!) sûfinin İslâmî ahkâma aykırı söz ve hareketi anlamına gelen şathiye konusunda da eleştirir. Ona göre diğer birçok sûfî gibi İbn-i Arabî, aklının ermediği ve kusurlu -ancak bizce ithal- yöntemlerle konuştuğu konularda birtakım zanlarda bulunmuş ve bunları ifade ederken tabîî ki hataya düşmüştür.

Rabbânî'nin, ortaya koyduğu vahdet-i şuhûdun esas prensipleri ile vahdet-i vücûdun prensipleri arasında gerçekte bir fark olup olmadığı tartışılabilir. Ancak bizce onun, vahdet-i vücûdu kabul etmediğini belirtmesi, kendisini tasavvufun neresinde konumlandığını görebilmemiz bakımından tarihî bir öneme sahiptir. Beri tarafta her zaman, gerek yaşantısında ve gerekse kitaplarında mistik bir tarz hissettiren ve söylemi ile tasavvufî ve felsefî düşüncedeki sudûr nazariyesi ve vahdet-i vücûd doktrininden pek uzak olmadığı görülen Şah Veliyyullah Dihlevî (v.1176/1762) de vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd doktrinlerini birleştirme girişiminde bulunan ilk kişi olarak tanınır. Ona göre Sirhindî ile İbn-i Arabî'nin ontolojik görüşleri arasında var olduğu düşünülen zıtlıklar, esasen, bir terminoloji sorunu olup,

meselenin özü ile alakalı değildir. Dihlevî'ye göre mümkün gerçeklikler, gerçek varlıklar olmayıp, İbn-i Arabî'nin de düşündüğü gibi, var olan şeylerin değişik formları olarak Vacib'ul-vücûd olan Gerçek'te ortaya çıkmışlardır. O diyor ki: Ne yazık ki, vahdet-i vücûdun zamanla yanlış anlaşılması, İbn-i Arabî'nin öğretilerinin hatalı izahları ve yanlış değerlendirilmelerine dayanmaktadır. Aslında sadece Sirhindî'nin kendisi değil, Arabî'nin takipçileri de böylesi bir yanlış düşüşünde suçludurlar. Vahdet-i

vücûd ve vahdet-i şuhûd kavramlarını yeniden tanımlayan Dihlevî, bu konuda özellikle Sadreddin Konevî (v.672/1274) ve Abdurrahman Câmî'yi (v.898/1492) mesul tutar. Dihlevî,

Mektûbât'ında İbn-i Arabî'yi yanlış anlatmasından dolayı kendi müjdecisi! (kendisi için irhasatta bulunan) Sirhindî'yi de kınar. Dahası Dihlevî, İbn-i Arabî'yi anlatmak için Sirhindî'nin icat ettiği kavramlar yerine İbn-i Arabî'nin teknik terimlerini kullanmayı tercih eder. Ona göre Sirhindî, kendi içtihadına uyarak 'düşüncede yanılgıya' düşmüştür. Şah Veliyyullah'ın, Sirhindî'nin İbn-i Arabî'den ayrıldığı yerlerde hemen İbn-i Arabî lehine tarafgir davranması oldukça manidardır.

Oysaki İbn-i Arabî'nin son dönem uzmanlarından Ebu'l-Alâ el-Afîfî'nin (v.1389/1966) dediği gibi, İbn-i Arabî, dili ve grameri bozma pahasına da olsa, Kur'an'ı (ve hadisleri) açıktan açığa kendi vahdet-i vücûd görüşüne uyacak şekilde yorumlayan biridir. O, Kur'an'ı bazen Yeni Platoncu bir sistem halinde, bazen de bir başka felsefe türüne göre yorumlar. Bu yüzden genellikle onda, Kur'an'ı anladığımız şekilde bulmamız güçtür. Bu çabanın temelinde, çoğu Müslüman olan ve dolayısıyla kutsal konusunda akıllarında oluşmuş olan resmin yıkılmasına pek de tahammülleri bulunmayan okuyucularına onların her an güvence altında olduklarını hissettirmek gibi bir örtük amaç olsa gerektir.

Ancak tüm bütüncüllüğüne rağmen, İbn-i Arabî'yi okuyan herkes, onun felsefesine yayılan bir çelişki, çift anlamlılık ve çıkmazla karşı karşıya kalabilmektedir. Aslında İbn-i Arabî de okuyucusunun bu duruma düşmesini istemektedir ve düşüncesini, büyük ölçüde kendi isteğiyle ve biraz da düşünüş tarzının düzensiz oluşundan dolayı, çelişkilerle ve anlamsızlıklarla

süslemiştir. Onda dinle sürekli bağlantılı kalma ve her zaman dinden bir referans bulma çabası görülse de, aslında el-Afifî'nin dediği gibi İbn-i Arabî, düşüncelerini İslâm maskesi altında başarılı bir şekilde vermiş biridir.

Nitekim onun aynı kitabında (Fütûhât) itikadı izah sadedinde üç ayrı akide belirlediği görülmektedir. Müellif, müslümanları dinî hayat ve mertebeleri bakımından 'ehlullah', 'ehl-i rûsûm/şeriat ve zahir âlimleri' (ki bu, bir küçümse ve hakaret ifadesi olarak kullanılagelmiştir) ve 'ehl-i İslâm / müslüman halk kitlesi' şeklinde üç zümreye ayırmış ve bunların her biri için ayrı bir akide yazmıştır. Akidet'ul-Avam, ehl-i İslâm içindir. İbn-i Arabî bu risâleyi kendi itikadını açıklamak ve bu hususta müslümanların hüsn-ı şehadetini kazanmak maksadıyla yazdığını belirtmektedir. Ancak kendi itikadını açıklamaktan çok müslümanların hüsn-ı şehadetini kazanmak maksadıyla yazdığı açıktır. Nitekim cennet ve cehennemin ebediliğine temasla sona eren bu risâlesinin, Ehl-i

Nakşibendîyye Tarikatı ile İbn-i Arabî arasındaki ilişkinin, hatta bağlılığın en belirgin kanıtı, kuşkusuz müfrit bir İbn-i Arabî hayranı olan Abdurrahman Câmî'dir.

Sünnet esaslarına göre tanzim edilmiş olması bunun işareti olsa gerektir. Akidet'un-Nâsiyet'is-Sâdiye, ehl'ir-rûsûm için ve Akidetu Ehl'il-İhtisâs adını taşıyan üçüncü risâle ise ehlullah için yazılmıştır. Bu risale de güya İbni Arabî'nin itikadî anlayışını ihtiva etmektedir. İbn-i Arabî bu akidelerin üçünden başka yine Fütûhât'ta, Akidetu Hulâsat'il-Hâssa adlı bir risâle daha hazırladığını, ancak halkın anlayamayacağı kadar ağır olduğundan bunu kitaba serpiştirdiğini ifade etmektedir. İşte onun esas akidesi ve zaten tartışılıp eleştirilen de gerçekten inandığı ve akidesi demeye gelen bu düşünceleridir. İşte İbn-i Arabî'yi de esasen

bu 'serpiştirilmiş' söylemi üzerinden değerlendirmek gerektir

Abdulkerim el-Cilî'nin (v.826/1422) de ilim-ma'lûm ilişkisi gibi konularda eleştiriler yönelttiği İbn-i Arabî, çeşitli eserlerinde temas ettiği akâid konularında bazı orijinal yaklaşımlar sergilemekle birlikte genellikle bunların kendisine ait yeni buluşlar olmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaptığı şey, daha önce oluşan felsefî-kelâmî



kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde tutarlı bir biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra felsefe yapan bir filozof olmasına karşın, kullandığı üslup sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir.

İbn-i Arabî'nin özellikle Ku'ran referansları, haklı olarak her zaman 'oldukça açık olan birincil anlamın gerisinde saklı olduğu iddia edilen ikincil anlamı' arama çabası olarak şiddetle eleştirilmiştir. Hatta İbn-i Arabî'nin en çok maruz kaldığı eleştirilerden biri, onun, dinin biçimsel ifade ve emirlerinin gerisinde bir içsel (batınî) anlam ve yaşam tarzı olduğu ve bunun yerine göre görünüşteki anlam ve ifadeden daha öte olduğu iddiasına sahip olan 'Bâtınîlerden' biri olduğu suçlamasıdır. Daha önce Kutbeddin Kastalânî (v.686/1287) ile başlayan bu 'Kur'an'ın anlamlarını saptırma' suçlaması, İbn-i Arabî karşıtı polemiğin fiili kurucusu sayılan İbn-i Teymiyye'de (v.728/1328) zirveye ulaşır.

İbn-i Arabî'den sonra, başta onun felsefesinin esasını oluşturan vahdet-i vücûd öğretisi olmak üzere ulûhiyet, nübüvvet, velayet, hayır, şer, âhiret ahvâli ve din telakkisine ilişkin görüşlerinin hemen tamamı tartışılma gelmiştir. Fakat ona yöneltilen eleştiriler içinde en büyük payın vahdet-i vücûd telakkisine ait olduğu şüphesizdir. Onun bu telakkisinin panteist bir nitelik taşımadığı zannına sahip olanların yanında el-Afîfî (v.1389/1966) gibi konunun uzmanı sayılan kimi âlimler, vahdet-i vücûd öğretisinin bir panteizm, İslâm'ın meşru olmayan bir uzantısı olduğunu ifade etmişlerdir.

Öte yandan Rabbânî, Hint alt kıtası Nakşibendîyye Tarikatı'nın en önemli simalarından biridir. Onun eleştirilerinin backgroundunda bu mensubiyetinin etkisi söz konusu olamaz. Zira Nakşibendîyye geleneğinde sistematik bir İbn-i Arabî karşıtlığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Tam tersine tarikatın tarihinde önem arz eden şeyhlerin İbn-i Arabî'ye saygı duyduğu pekâlâ bilinmektedir. Nakşibendîyye Tarikatı ile İbn-i Arabî arasındaki ilişkinin, hatta bağlılığın en belirgin kanıtı, kuşkusuz müfrit bir İbn-i Arabî hayranı olan Abdurrahman Câmî'dir.

Şu halde İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin

arka planında onu bu eleştirilere iten başka bir takım önemli faktörler olmalıdır. Bu amaçla onun yaşadığı dönemin kültürel ve tarihî dokusuna bakmak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin arka planında, yaşadığı dönemde Hindistan'da mevcut siyasî, dinî ve sosyal ortamın etkili olup olmadığı ihtimalini düşünmek isabetli olacaktır. Bize göre İmâm-ı Rabbânî'nin eleştirisinin temelinde yatan esas faktör, Babürlü Sultanı Ekber Şah'ın (v.1014/1605) gerçekleştirmeye çalıştığı alternatif din politikalarıdır.

963/1556 yılında tahta geçen Ekber Şah'ın hayatında tasavvufun izleri ve dinî ilimlere ilgisi açıkça görülmektedir. Öyle ki, kaynaklar, Çiştîye Tarikatı'nın temsilcisi Şeyh Selim-i Çiştî ile arasında manevî bir bağın olduğunu, onu çok sevdiğini, hatta bu nedenle oğluna Selim ismini koyduğunu rivayet etmektedir ki bu oldukça dikkat çekici bir durumdur.

Ekber Şah'ın zamanla, Şeyh Mübârek (v.1002/1593) ve oğlu Şeyh Ebu'l-Fazl-ı Allâmî (v.1011/1602) gibi âlimlerin desteğini arkasına alarak dört Sünnî mezhep uleması arasındaki ihtilafları tartışmaya açtığı da bilinmektedir. Bu tartışmalardan sonra Ekber Şah'ın gelmiş olduğu noktada, Hristiyanlığın hak din olduğuna inandığına ve sarayda Hindu ayinleri düzenlendiğine tanık olmaktadır.

Ekber Şah'ın uygulamaya çalıştığı dinlerin uzlaştırılması (dinlerin birliği) politikasının tepkisel bir uzantısıdır.

Döneminde yaygın olan Mehdî beklentisinin de motivasyonu, 987/1579'da hem din, hem de dünya liderliğini

kendisinde birleştirmek isteyen Ekber Şah özellikle yakınındaki âlimlerden aldığı 'yanılmazlık fermanı/fetvası' ile böylece dinî otorite olduğunu da ilan etmiştir. Böyle bir sosyal ve siyasî ortamda bulunan Rabbânî'nin Mektûbât'ında yer alan herhangi bir konudaki görüşünü, anlatılan bu sosyo-kültürel tarihî arka planı dikkate almadan okumamız sağlıklı bir zeminde durmadığımız anlamına gelecektir.

Şu halde İmâm-ı Rabbânî'nin, bir taraftan Hint inançlarının etkili olduğu, diğer taraftan Ekber Şah'ın Din-i İlâhî projesinin hâkim olduğu bir atmosferde yaşadığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Vahdet-i vücûd doktrini ile Hint inançları arasında bir benzerlik olduğu ve hatta vahdet-i vücûdun Ekber Şah'ın dinleri birleştirme projesine zemin hazırlamış olabileceği durumu, İmâm-ı Rabbânî'nin dikkatinden kaçmamış olsa gerektir. En azından

onun bilinçaltında böylesi bir çekince olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle bize göre İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûdu, zahir ulemanın perspektifiyle eleştirmesi, tarikatı şeriatın hizmetinde görerek şeriat ve ehl-i sünnet itikadını ön plana çıkarması, işaret edilen tarihî arka planın bir neticesidir. Ve onun bu teşebbüs ve eleştiri faaliyeti, özelde Nakşibendî tarikatında, genelde ise Hindistan tasavvufunda ciddi bir devrimdir. Buna göre İmâm-ı Rabbânî'nin, müsamahasız bir şekilde kâfirlere katı davranması ve onlarla bütün ilişkilerin kesilmesini istemesi, Ekber Şah'ın uygulamaya çalıştığı dinlerin uzlaştırılması (dinlerin birliği) politikasının tepkisel bir uzantısıdır. Onun gerek şeriat ve ehl-i sünnet itikadına vurgusu, gerekse bununla doğrudan ilişkili olan vahdet-i vücûd eleştirisi, bu tarihî arka plan göz ardı edildiği sürece doğru okunamaz demektir.

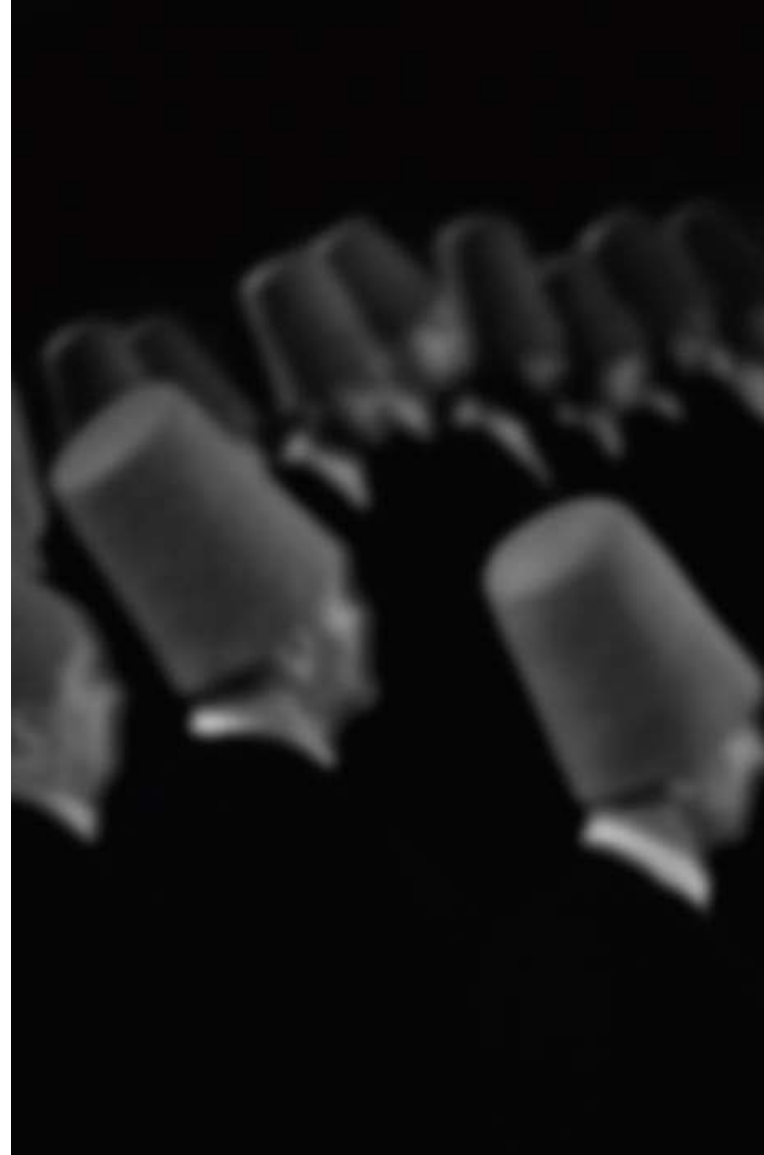
İşte yaşanan bu ortamdan, geleneğe ters düşme pahasına da olsa haklı bir vazife çıkaran Rabbânî, bir mektûbunda nübüvvet kandilinin ikinci bin yıla kadar gizlendiğini, kendi döneminde artık bunun açığa çıkması gerektiğini vurgular. Başka bir mektûbunda ise, ayn'el-yakîn ve hakk'el-yakîne ulaşan ve dolayısıyla nübüvvet nurlarının kandilinden ilim alan kimsenin, ikinci bin yılın müceddidi olduğunu ve onun ortaya çıktığını söyler. Öyle anlaşıyor ki İmâm, burada kendisine şöyle veya böyle bir vizyon biçmekte ve kendisini, artık haklı haksız ikinci bin yılın müceddidi misyonuna sahip görmektedir. Bilineceği üzere Rabbânî'nin, daha çok siyasî nedenlerle eleştirmek durumunda kaldığı İbn-i Arabî de kendini hatem'ul-evliya olarak gördüğü imasında bulunmuştu.

İmâm-ı Rabbânî, konjonktürün üstesinden gelebilmek için, Ekber Şah'ın Din-i İlahî projesinin 'esas bahçe'si işlevi gören vahdet-i vücûd felsefesini ve dolayısıyla banisi İbn-i Arabî'yi eleştirmek durumunda kalınca Sünnî paradigmayı kalkan yapmak suretiyle tenkitlerini sıralamaya koyulur. Tabî ki bu bağlamda nispeten isabetli tespitleri de olur. Sözelimi ona göre faraza keşf ve ilham ile oluşan herhangi bir bilgi, ehl-i hakkın ortaya koyduğu manalara aykırı olursa, keşf ve ilhama itibar edilmemesi ve ondan Allah'a sığınılması gerekir. Keşf ve ilhamın yegâne kıstası ve doğruluk ölçüsü ise, ehl-i hak

(zahir) ulemasının anladığı manalardan başkası değildir. Öyleyse İbn-i Arabî'nin keşf ve ilhama dayanarak ortaya koymuş olduğu bir kısım görüşler, ehl-i hakkın kriterlerine aykırılığı dolayısıyla isabetsiz ve hatalıdır; ancak ona göre, içtihat hata gibi keşfe dayalı hatası sebebiyle İbn-i Arabî de mazur(!) görülebilirdir.

Belki de İbn-i Arabî'nin bundan daha büyük yanlışı, yaşamış olduğu tasavvufî tecrübenin (birlik müşâhedesinin) üzerine varlığın birliği şeklindeki teorik ve felsefî bir doktrin kurmasıdır

İşte İmâm-ı Rabbânî'nin, İbn-i Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirisini de tam olarak bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zira ona göre, hakikatin ölçütü, ehl-i sünnet itikadıdır ve tasavvuf söz konusu olduğunda buna



aykırı olan her şey, eksik ve hatalı bir keşfin neticesi olarak yanlıştır. İlginç olan şu ki, İbn-i Arabî, keşif erbabının kabul ettiği kişilerden birisidir. Hâlbuki o, ehl-i hakkın görüşlerine aykırı pek çok hatalı ve yanlış bilgiye sahiptir. Bu nedenle, İmâm'ın, İbn-i Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirilerinde yapmak istediği şey, keşfe dayalı tasavvufî tecrübeyi ehl-i sünnet itikadı ile çelişmeyen bir zemine oturtmaktır.

İmâm-ı Rabbânî'nin bu uğraşta şu noktaları öne çıkarttığını görüyoruz. Ona göre, İbn-i Arabî, isim ve sıfatların zatın aynı olduğu, Allah ile âlem arasında ayniyet olduğu, dolayısıyla ittihad görüşüne sahip olduğu, vacib varlık ile mümkün varlığın birliği, Allah'ın âlemi varlığıyla kuşattığı, cehennemın ebedî olmadığı ve benzeri pek çok hususta hatalı keşfte bulunmuştur; zira söz konusu görüşler, ehl-i sünnetin temel prensipleriyle çelişmektedir.

Özetleyecek olursak Ahmed Sirhindî'nin İbn-i Arabî ve vahdet-i vücûd doktrinini eleştirisinin arka planında yaşadığı dönemde Hindistan'daki siyâsî, dinî ve sosyal yapının izleri mevcuttur. Çünkü Sirhindî, vahdet-i vücûdun, dinleri birleştirme projesine uygun bir zemin olabileceği endişesini taşımaktadır. Onun İbn-i Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirisi ise temelde iki noktaya dayanır: Birincisi; tecrübî yönden bir eleştiridir. Ona göre İbn-i Arabî, tasavvufî tecrübenin son noktası olan 'kulluk' makamına ulaşmadan tevhîd makamında kaldığı için onun vahdet-i vücûd ile son bulan müşâhedesi eksik ve hatalıdır. Belki de İbn-i Arabî'nin bundan daha büyük yanlışı, yaşamış olduğu tasavvufî tecrübenin (birlik müşâhedesinin) üzerine varlığın birliği şeklindeki teorik ve felsefî bir doktrin kurmasıdır. Hâlbuki onun buna hiç hakkı yoktu. Zira mistik tecrübeden felsefî bir nazariye çıkarılamaz. İkincisi ise rasyonel yönden bir eleştiridir ki, bu da vücûd ve adem, zatın isim ve sıfatlarla ilişkisi, Allah ile âlemin aynılığı gibi pek çok konuda vahdet-i vücûdun yanlış sonuçları olduğuna dayanmaktadır. Bu bakımdan onun, büyük ölçüde tasavvufu, genelde şeriatın, özelde ehl-i sünnet ulemasının temel prensipleri ile uyumlu hale getirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu çabasında dayanak ve tespitleri ile tekliflerinde ne denli başarılı olduğu ise ayrı bir araştırma konusudur.

Bu yazı diğer birçok zevatın yanında Abdullah Kartal, Ahmet Cahid Haksever, Ahmet Tunç Demirtaş, Cağfer Karadaş, Cavit Sunar, Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Hamid Algar, İbrahim Sarmış, İsa Çelik, Mahmut Çınar, Muhammed

Kızılgeçit ve Yusuf Şevki Yavuz'un konuyla ilgili eserlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Notlar

1. Velayet odaklı batını bir gelenek olan tasavvufun, Şiilik'le özellikle de Oniki İmâm Şiiliği ile pek çok ortak yönü vardır. Ancak tasavvuf, esas olarak Sünniliğin bir formu olarak geliştiği için Şiiler süfilere muhalefet etmişlerdir. Oniki İmâm Şiiliğinin tasavvufa yönelik muhalefeti, Onikinci İmâm'ın gaybubet-i suğra'sı olarak isimlendirilen III/IX asra kadar uzanır. Mansûr el-Hallâc'ın (v.306/922) yaşadığı bu dönemde, tasavvufa yönelik Şii muhalefet, bizzat Hallâc'a karşı duyulan husumetle başlamıştır. Şii geleneğe göre Hallâc, İmâmiye liderleri tarafından Kum'dan kovulmuş bir Şiîydi. İmâmiye âlimleri, o zamandan beri Hallâc'ı eleştire gelmişlerdir. Sözgelimi Oniki İmâm Şiilerinin lideri Şeyh el-Müfid (v.413/1022), Hallâc dahil bütün süfilere tenkit etmiştir. Bu tavır, ondan sonraki Oniki İmâm Şiilerinin süfilere karşı genel tutumlarına da yansımıştır. Mamefih Şiilerle süfilere arasındaki ilişkinin, VIII./XIV. asırdan itibaren kesin olarak değişime uğradığı bilinmektedir. Bu dönemde salt düşmanlık yerine, bazı Şiiler, tasavvufa karşı pozitif bir tavır takınmaya başlamışlardır. Bu değişim, bazı Şii yazarların, süfi düşünceleri, özellikle de İbn-i Arabî'nin doktrinini, Şii ilahiyat ve felsefesi ile birleştirme çabalarının bir sonucudur. Bu düşüncülerden birisi de, süfilere 'hakikate ulaşmış Allah erleri' olarak niteleyen ve doktrinlerini Oniki İmâm Şiilerinin doktrinini ile aynı kabul eden S. Haydar Amûlî'dir. Amûlî (v.720/1320), istisnalar dışında tasavvufu tasvip etmiş ve onun iç boyutunun Şiilikle aynı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre meşhur süfiler İmâmların müridleridir. Amûlî'nin Câmiu'l-Esrar'ı Şii felsefesi ile İbn-i Arabî ve şârihleri tarafından ortaya konulan tasavvuf doktrinleri arasındaki uzlaşmanın en mükemmel örneğidir. Onun, ilk dönem süfilere, İbn-i Arabî ve takipçilerine karşı bu olumlu tavır, müteakip dönemdeki Şii teosofistlerin tipik tavrını yansıtır. Onlar 'irfan' olarak isimlendirdikleri İbn-i Arabî'nin doktrinini, Şii ilahiyatı ile birleştirmeye çabalamışlardır. Amûlî'den sonra Şii âlimleri, süfilere karşı muhalefetlerine göre iki gruba ayrılmıştır; birinci grup tasavvuf ve süfilere karşı olan hukukçu kimselerden oluşmaktaydı. Diğer Şii âlim grubu ise, tasavvufun teorik görünümüne, özellikle de kendilerinin 'irfan' ve 'hikmet-i mütealiye' dedikleri İbn-i Arabî'nin öğretilerine inanan kimselerdi. Bunlar, süfi uygulamalarında ve tarikat yapılanmalarında herhangi bir sakınca görmüyorlardı. Burada Amûlî ile örneklendirilen Şii teosofist (urefâ) ve filozoflarının (hukemâ) süfilere karşı tutumu, o zamandan beri hep aynı şekilde devam edegelmiştir. Günümüzde de olumsuz çağrışımlarından kaçınmak için, Sünnî muhitte tasavvuf denilene, Şia muhitinde irfan denilmektedir. Mevcut Şii irfanının da, Sünnî denilen felsefî tasavvufun da zirve ismi İbn-i Arabî geleneği olduğu, önemli temsilcilerinin yine İbn-i Arabî'den etkilendikleri anlaşılmaktadır. Said Nursî'de somut yansıması görülen öz, kaynak ve metod olarak aynı olan tasavvuf ve irfan dünyasında değişen sadece aidiyet ve siyasî alandır. Siyaset/otorite, her zaman dili ve düşüncesi aynı olan ve ayırmış gibi gözükken ya da sanılan bu iki yapıyı kendi çıkarları doğrultusunda düşman kardeşler halinde hep kullanagelmıştır.