

Tasavvufî Tecrübe Aktarılabılır mı?

Abdullah Kartal

Araş. Gör. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Tasavvuf, diğer İslamî disiplinlerden farklı olarak, kişinin yaşadığı derin ve öznel bir tecrübeye dayanır. Şüphesiz, bu öznellik, yaşanan tecrübenin, başkalarına ne ölçüde aktarılacağı sorusunu da beraberinde getirir. Sufiler, sürekli olarak, bu tecrübenin aktarılamayacağına vurgu yapmış olmakla birlikte, paradoksal olarak, tecrübeye dayalı bir dil geliştirmişler ve sürekli aktarma gayretinde olmuşlardır. Bu makalede tasavvufî tecrübenin mahiyeti, aktarılmasının mümkün olduğu ve aktarılırken oluşturulan dilin temel özellikleri üzerinde durulmuştur.

Abstract

Can Mystical Experience be Transmitted?

Apart from the other Islamic disciplines, Islamic Mysticism depends on the deep and subjective experience that individual has had. Surely, this subjectivity brings about the question to what degree this experience can be transmitted. Although sufis constantly emphasize that this experience can not be transmitted, they paradoxically have developed a language depending on it, and endeavored to transmit it. This article argues that the mystic experience can be transmitted, and deals

with the main characteristic of the language generated while transmitting this experience.

Anahtar Kelimeler: Tasavvufi Tecrübe, Sufiler, Mistisizm

Key Words: Mystical Experience, Sufis, Mysticism

A. Giriş

Öncelikle makalenin başlığı ile ilgili bazı hususlara değinmek gerekmektedir. Başlıkta yer alan “tasavvufi tecrübe” ifadesi, sufilerin tercih etmiş olduğu ve kullanageldikleri bir ifade değildir. Onlar, kendi durumlarını ve takip ettikleri yöntemi anlatırken, genellikle zevk, ilhâm, müşâhede, vecd, mükâşefe, cezbe, hal ve benzeri kavramları kullanmıştır. Halbuki hiçbir zaman “tasavvufi tecrübe” ifadesini kullanmamışlardır. Bu bakımdan söz konusu ifadenin, klasik tasavvuf literatüründe yer almadığını daima hatırd tutmak gerekir. Ancak yine de modern bilimin ve özellikle de psikoloji ilminin bir ürünü olarak tasavvufa giydirilen “tecrübe (experience)” ifadesinin, sufinin yaşadığı durumu ve hali tasvir ettiği de kabul edilmelidir. Bu bakımdan tebliğin başlığında yer alan “tasavvufi tecrübe” ifadesi, aslında sufilerin keşf sürecinde yaşamış oldukları derüni hale işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Benlik bütünlüğü ile doğrudan doğruya kavranan ve yaşanan idrâk biçimi olarak tanımlanan “tasavvufi tecrübe”nin¹ odağında, çeşitli riyazet ve arınma sayesinde ortaya çıkan ilâhî aydınlanma, hakikatle vasıtasız birlik ve huzurda olma hali yer alır. Başka bir ifadeyle tasavvufi tecrübe, sufinin, tarikata mürid olarak girmesiyle başlayan ve nihayet fenâ hali ile birliğe ulaşmasıyla son bulan bütün sürecin genel adı olarak kabul edilebilir.

Öte yandan başlıkta yer alan “aktarma” ifadesi ise, sufinin yaşadığı bu öznel tecrübenin başkalarına anlatılıp anlatılamayacağına ve bir şekilde anlatılabilse dahi başkaları için bilgi ifade edip etmeyeceğine referansta bulunmaktadır. Öyleyse başlıkta yer alan “Tasavvufi Tecrübe Aktarılabilir mi?” sorusu, bu tecrübenin başkalarına anlatılmasını (yazılı veya sözlü) ve anlatılanın değerinin ne olduğunu içermektedir. Kuşkusuz sufiler, tasavvufi tecrübe neticesinde elde edilen halin aktarılması noktasında tam bir mutabakata sahip değillerdir. Bu hususta onları esas üç gruba ayırmak mümkündür: Bazıları, yaşadıkları hali ve elde etmiş oldukları ma’rifeti gizlemeyip ifşa etmeyi ve anlatmayı tercih ederken, bir kısmı, bunların gizlenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Diğer bir

¹ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara 1996, s.316.

kısmı ise, belirli bir yöntem çerçevesinde dilin imkânları ölçüsünde sembol ve analogilere müracaat ederek aktarılması gerektiğini savunmuştur. Ne var ki, yine de bu farklılıklara rağmen, hemen bütün sufiler, aktarma problemindeki paradoksal durumu hissetmiş ve bir şekilde yaşadıkları hali aktarma çabası içerisinde olmuştur².

Şu halde makalenin başlığı üç unsuru içermektedir. *Birincisi*, tasavvufi tecrübenin ne olduğu, *ikincisi*, sufinin yaşadığı özel halin aktarılmasının imkânı ve *üçüncüsü* de eğer aktarılıyorsa bunun hangi temele dayandığıdır. Bu bakımdan bu makalede söz konusu üç husus üzerinde durulacaktır.

B. Tasavvufi Tecrübenin Mâhiyeti

Sufilerin üzerinde en çok durduğu konuların başında, kuşkusuz marifetullah (Allah'ın bilinmesi) gelir. Allah'ın bilinmesi mümkün müdür ve mümkünse bunun yöntemi nedir? Sufilere göre, Allah'ı bilmenin imkânını tartışmak bir tarafa, Allah'ı bilmek, görev ve varolmanın sebebidir. Zira bilinmek ve tanınmak için varlıkları yaratan Allah³, kendisinin bilinmesini yaratılışın amacı yapmıştır: “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” (Zâriyât, 51/56). Bu âyette geçen “ibadet etsinler” ifadesi, sufilere göre “tanısınlar, bilsinler için” anlamına gelmektedir⁴. Öyleyse Allah'ı bilmenin sınırları tartışılabilirse de, O'nu bilmek ve tanımak, insana görev olarak verilmiştir.

Allah'ı bilmek bir görev ve zorunluluksa, insan, aşkın olan Allah'ı nasıl bilebilir? insanın böyle bir gücü var mıdır? sorusu, önemli ve cevaplanması gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Ancak bu soru bizi başka bir soruya götürmektedir: Allah ile insan ya da yaratıcı ile yaratılan arasında varlıksal (ontolojik) birlik mevcut mudur? Zira bu iki alan arasında böyle bir birlik yoksa, insanın, kendisinden mâhiyet farkı olan Allah'ı bilmesi mümkün olmayacaktır. Bu ise, Allah'ın, insanın gücünü aşan bir şeyi yani kendisinin bilinmesini ondan istemesi anlamına gelecektir

² Sufilerin söz konusu mesele hakkındaki görüşleri ve örnekleri için bkz. Çakmakoğlu, Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul 2007, s.345-352.

³ Sufiler, Allah'ın, âlemi bilinmek için yarattığı görüşünü şu hadisten çıkarmışlardır: “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmekliği istedim ve bunun üzerine beni bilmeleri için halkı yarattım”. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut, ts., c.II, s.132.

⁴ Örnek olarak bkz. Serrac, *Luma' İslam Tasavvufu*, (çev. H.Kamil Yılmaz) İstanbul 1996, s.38; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s.397.

ki, ilâhî adalete aykırı bir durumdur. Allah ile insan, yaratıcı ile yaratılan arasında mâhiyet birliğinin ve ontolojik ortaklığın mevcüdiyeti, tasavvuf düşüncesinin önemli prensiplerinden biridir⁵. Sufiler, kesinlikle insan ruhunun diğer yaratılmışlardan farklı olduğunu, onun Allah ile aynı şey olmasa da, en azından ondan bir parça olduğunu kabul ederler. Şu halde Allah ile insan arasında belirli ölçüde ontolojik bir birlik söz konusu olduğu içindir ki, insan, Allah'ı bilme potansiyeline sahiptir.

Peki böyle iddialı hatta oldukça tehlikeli bir prensibi nasıl temellendirirler? Onlara göre Allah ile insan arasında belirli ölçüde varolan ontolojik birliğin üç esas argümanı vardır: *Birincisi*, belki de tasavvufî düşüncenin temelini teşkil eden “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmekliği istedim ve bunun üzerine beni bilmeleri için halkı yarattım”⁶ şeklindeki kudsî hadistir. Allah, bilinmek için insan ile kendisi arasında bir “münasebet” kurmak üzere Muhammedî hakikati yaratmış, bu “münasebet”le insanın kendisini bilmesini sağlamıştır.

İkincisi ve en önemlisi ise, “Allah, Âdem’i kendi (Rahman’ın) sûretinde yarattı”⁷ hadisidir. Bu hadis, Allah’ın sahip olduğu isim ve sıfatlara insanın da sahip olduğuna işaret eder. Bu yüzden Allah, hay, alim, mürid olduğu gibi insan da hay, alim ve müriddir⁸.

Sufiler, acaba Allah ile insan arasındaki birlikten bahsederken ontolojik değil de, epistemolojik birliğe gönderme yapmış olamazlar mı? En azından tasavvuf felsefesi ile birlikte anılan sufilerin böyle düşünmediğini söylememiz mümkündür. Söz gelimi, Abdülkerim Cîlî’nin “insân-ı kâmil o kimsedir ki, zatî isim ve ilâhî sıfatlara zatî

⁵ Söz konusu husus, aslında tasavvuf tarihinin en çetin problemlerinden birisidir. Zira bunu kabul etmek, pek çok kelamî, felsefî ve tasavvufî problemi beraberinde getirmektedir. Bu konuyu etraflıca incelemek, sufilerin görüşlerini tahlil etmek, bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu meselenin, “ayniyet” kavramı içerisinde değerlendirildiğini belirtmekle yetinmek durumundayız. Bu konuyla ilgili olarak şu eserlere bakılabilir: Tahralı, Mustafa, “Fusûsu’l-hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1989, c. II, s.9-38; Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî*, İstanbul 2003, s.163-173.

⁶ Bkz. üçüncü dipnot.

⁷ Hadisin geçtiği yerler için bkz. Buharî, *el-Câmiu’s-sahîh*, isti’zân, 1; Müslim, *Sahîhu Müslim*, birr, 115, cennet, 28; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519. Hadisin “kendi sûretinde” ve “Rahman’ın sûretinde” şeklinde iki versiyonu vardır ve sufiler her iki versiyonu da kullanırlar.

⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, (thk. Ebu’l-Alâ Afifi), Beyrut 1980, s.52, 199; Cîlî, el-Kemâlâtü’l-ilâhiyye, (thk. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1997, s.339.

bir gereklilik olarak asalet ve mülk yoluyla sahiptir”⁹ sözüyle zatî ve ontolojik birlikten başka bir şeyi kastetmediği açıkça görülmektedir. Şu halde insan, ilâhî sûret üzere yaratılmış olduğu içindir ki, Allah ile ontolojik birliğe sahiptir.

Üçüncüsü ise insanın Allah’ın halifesi olmasıdır. İnsan, Allah’ın halifesi ise, halefi olduğu varlığın yani Allah’ın özelliklerini taşıması gerekir. Zira aslın özelliklerini taşımayan bir varlığın halifelikinden bahsetmek söz konusu değildir¹⁰.

Şu halde belirli ölçüde de olsa Allah ile insan arasında ontolojik bir birlik vardır ve O’nun bilinmesine imkân veren özellik de işte budur.

İnsanın yaratılış gayesi olarak Allah’ı bilmesi, bir görev ve amaçsa, bu nasıl mümkün olacaktır? Yani Allah’ı bilmenin yöntemi ne olmalıdır? Sufilerin insanı hakikate götürdüğünü iddia ettikleri başlıca iki vasıta ve yöntem vardır. Bunlar, nazar ve istidlâle dayanan akıl ve “vasitasız olarak, sezgisel bir yaşantı hali ile Allah’ın bu tecrübeyi yaşayana ihsan etmiş olduğu” keşftir. İlki, bütün sufilerce, insanı ilâhî bilgiye ulaştırma hususunda yetersizdir. Çünkü tabiatı gereği sınırlı olan bir yetinin, özü gereği kadim ve sınırsız olan bir alanı (ilâhî varlık alanı) idrâk etmesi asla mümkün olamaz. Âciz olan akıl, ancak kendi gibi âciz bir şeye delâlet edebilir. Ebu’l-Hüseyn en-Nürî’nin dediği gibi “sonlu olan, sonsuzu nasıl kavrayabilir? Hasta, sıhhatliyi nasıl anlar? Niteleyici olan, niteleneni nasıl idrak eder?”¹¹.

Bir taraftan bilen ve bilinen ayırımına dayanan, diğer taraftan da varlığı kavramlarla izah etmeye çalışan aklın, kavramları aşan, dahası kavramlar olmadan önce de varolan bir alanı idrâk etmekte çâresiz ve yetersiz kalacağı açıktır. Nitekim işleyiş mekanizması itibariyle “fikir (düşünce) kanunu” ile hareket ettiği için tek boyutlu olan akıl, çift boyutlu olan Allah’ı idrâk etme özelliğine sahip değildir¹². Halbuki sufilerin, marifet, müşâhede, ilhâm, hal gibi değişik isimler verdiği, ancak tek bir gerçeği işaret eden keşf, aklın zaaflarının aksine, öncelikli olarak insanın sınırsız imkânlarını¹³ harekete geçirme özelliğine sahiptir. Zira keşfte insan, kalp, ruh,

9 Cili, *el-İnsânü’l-kâmil*, Kahire 1963, c.II, s.48; Ayrıca bkz. aynı müellif, *el-Kemâlâtü’l-ilâhiyye*, s.329.

10 Geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, s.55-56, 162.

11 Serrâc, *el-Luma’*, s.35.

12 Bu kavramın kullanılışı için bkz. Cili, *el-İnsânü’l-kâmil*, c.II, s.23.

13 Bize göre tasavvufun, İslamî disiplinler içerisindeki en önemli özelliği, hakikate yönelik tutumu bakımından insanın imkânlarının sınırsız olduğuna dair vurgusudur.

irade, kudret ve akıl gibi bütün güçlerini kullanmak suretiyle insanî ruh, her türlü bağımlılıktan serbest kalır. İkinci olarak bilen ve bilinen düalitesi ortadan kalktığı için zaman, mekân, sınırlılık ve kavramsallaştırma gibi hakikati kavramaya engel olan perdeler, yerini birliğe bırakır. Bu yüzden bilmeye ve anlamaya çalışan aklın aksine, keşfte esas olan, ilâhî benliğe katılarak benliği dönüştürmek ve yeniden inşâ etmektir. Şu halde insanın Allah hakkında bilgi sahibi olmasının biricik yolu, başta irade olmak üzere insanın bütün imkânlarını kullanan keşftir.

Esasta keşf ile ifade edilebilecek olan “tasavvufi tecrübe”nin seyri ve içeriği değişik açılardan incelenebilmekle birlikte, burada onun gaye ve vasita boyutları dikkate alınarak bir tahlil yapılacaktır. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, sufiliğin gayesi, beşerî benliğin ilâhî benlikte silinmesi anlamına gelen tevhîddir. İttihâd ve hulûl gibi kavramları dışarıda bırakan tevhîd, sufilere göre Allah ile birleşmek değil, zaten bağımsız gerçekliği olmayan beşerî benliği Allah’ın birliği içerisinde görmek ve eritmektir. İki şeyin birleşmesi veya birbirine girmesi anlamlarını içeren hulûl ve ittihâd, ilâhî ve beşerî iki farklı varlık alanını istilzam ederken, gerçekte böyle bir düalite söz konusu değildir. Bu bakımdan sufilerin anladığı şekliyle tevhîdde esas olan, gerçekte olmadığı halde varolduğu sanılan beşerî benlikle ilâhî benlik arasındaki ikiliğin ortadan kalkmasıdır. Ancak bu birleşmek değil, zaten varolan birliğin bilincine varmaktır. Ruveym’in ifadesiyle “tevhîd, beşeriyet eserlerinin silinmesi ve ulûhiyetin tecerrüd etmesidir”¹⁴. Havâssın tevhîdi hakkında soru sorulduğunda Cüneyd’in vermiş olduğu şu cevap, yukarıdaki tanımın izahını yapmaktadır:

“Havâssın tevhîdi, kulun Allah Teala’nın huzurunda bir hayalet ve karaltı gibi olması, ilâhî kudretin ahkâmının mecrasında Allah’ın tedbîr ve tasarrufunun üzerinde cârî olması, bu hal içinde tevhîd deryasının dalgaları arasında boğulması, böylece nefsinden, halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten fânî olması, bu fenânın Hakk’a yakınlık makamında Allah’ın vahdaniyet ve vücûdunun hakikatine erişilmesi dolayısıyla hâsıl olması, fenâ halinde Hakk’ın kuldân murat ettiği şeyi bizzat kendisi ifâ ettiği için kulun his ve hareketini kaybetmesidir. Yani son halinin ilk hali durumuna dönmesi, olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır”¹⁵.

Cüneyd’in “havâssın tevhîdi, kulun son halinin ilk haline dönmesi ve olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır” ifadesi, aslında insanın gerçek benliğine dönmesi anlamına gelmektedir. Zira insan, beşerî alana atıldıktan itibaren söz konusu birliği kaybetmiştir.

¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s.390.

¹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.388. Aynı rivayet *el-Lüma*’da da yer almaktadır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, s.28-29.

Öyleyse yaratılışın gerçek gayesi de ilk haldeki ve olmadan önceki birliği yeniden keşfetmektir. İşte beşerî benliğin ilâhî benlikte erimesi suretiyle tevhîde ulaşmak, her şeyden önemlidir. Peki insandaki olmadan önceki hale dönmek arzusu nereden gelmektedir? Kuşkusuz sufilerin buna cevabı yine “kenz-i mahfî” hadisiyle olacaktır. Zira Allah’ı bâtından zâhire, mutlaklıktan mukayyetliğe ve nihayet birlikten çokluğa doğru nüzûl hareketine bilinmek arzusu sevkettiği gibi insan da zâhirden bâtına, mukayyetlikten mutlaklığa ve çokluktan birliğe doğru urûc hareketini birliğe kavuşmak arzusuyla gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan ilâhî nüzûl hareketi kesrete doğru bir seyr takip ederken, insanın urûc hareketi birliğe doğru bir seyr takip eder. Şu halde yaratılışın gayesi, ilâhî kemâlâtı izhâr etmek olduğu gibi insanın gayesi de birliğe ulaşmaktır¹⁶.

Peki beşerî benliğin ilâhî benlikte eritilmesi ve silinmesi anlamındaki tevhîd amacına insan nasıl ulaşabilecektir? İşte bu soru, bizi, tasavvufî tecrübenin vasıtalarının neler olduğu noktasına götürecektir.

Daha önce belirtildiği gibi ilâhî sûret üzere yaratılmış olan insan, potansiyel olarak bütün ilâhî yetkinlikleri (isim ve sıfatları) yansıtma özelliğine sahip olmakla birlikte Âdem’in cennetten inişi sonucunda “ilâhî yakınlık”tan, “cismânî uzaklığa” ve “tabiat karanlığı”na atılmıştır. Böylece insan ile ilâhî hakikatler arasında sayısız perdeler girmiş ve ilâhî sırların yansıdığı kalp, kendi aslî vatanından uzaklaştığı ve kendine yabancılaştığı için kendinde bulunan kuvvetleri (isim ve sıfatlar) artık idrâk edemez olmuştur. Cîlî’nin analojisiyle söyleyecek olursak, beyaz elbise artık kirlenmiştir¹⁷. Zira beyaz elbise, üzerine yapışan her türlü renk ve kiri gösterdiği gibi kalp de kendisine bulaşan beşerî kirlerin rengini alır. İşte gerek bu süreç, gerekse nefsin olumsuz özellikleri Allah’ın aynası olan kalbi kirleterek ilâhî isimlerin yansımalarına engel olur:

“İnsana sûretinin gerektirdiği şeyler galip gelirse -ki, bu durum, şehvet ve beşerîlik olarak isimlendirilir- rûh, sûretin aslı ve kaynağı olan ma’denî tortular kazanır. Öyle ki, o, artık beşerî gereklilikler kendisinde yerleştiği için aslî vatanına muhalefet etmeye başlar. Böylece ‘rûhî mutlaklık’ yerine sûretle sınırlanır. Binaenayeh tabîat ve âdetin zindanına girmiş olur. Dünyadaki bu durum, ahiretteki zindan (siccîn) gibidir”¹⁸.

¹⁶ Sufilerin tevhîd hakkındaki yorumları için bkz. Serrâc, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, s.28-33; Kelâbâzî, *Taarruf*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s.195-196; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.386-391.

¹⁷ Cîlî, *el-İnsânü’l-kâmil*, c.II, s.15.

¹⁸ *a.g.e.*, c.II, s.8-9.

Öyleyse nasıl ki, kirli elbise yıkandığında temizlendiği gibi Allah'ın aynası olan, ancak yine de beşerî kirlerle perdelenen kalbin de arındırılması ve cilalanması gerekir. İşte bu da, sufilerin seyr u sülûk, nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi gibi değişik isimler verdikleri süreçle gerçekleşir. Bu sürecin sonunda sufi, kalbin arınması suretiyle yeniden kendi özüne dönecek, olmadan önceki haline kavuşacaktır.

Öncelikli olarak seyr u sülûk sürecine başlayan kişi, bir şeyhin denetimine girmeli ve ona itaat etmelidir. Hucvîrî'nin belirttiğine göre, şeyhe müracaat eden kişi üç yıllık bir denemeden geçer. İlk yıl, insanların hizmetine, ikinci yıl, Allah'ın hizmetine, üçüncü yıl ise kalbinin murakabesine adanır. Mürid, kendisini köle, diğer insanları efendi yerine koyuncaya kadar insanlara hizmet etmelemez. Bütün insanları kendisinden iyi görmeli ve onlara hizmet etmesi gerektiğine inanmalıdır. Hâle ve geleceğe dönük bütün kişisel istek ve arzularını yok edinceye ve yalnızca Allah istediği için ibadet etme bilincine ulaşıncaya kadar Allah'a hizmet etmelidir. Bütün gayretini yöneldiği yöne teksif edinceye ve Allah'a münacaat sırasında kalbini gaflete sevkedecek her şeyi terk edinceye kadar kalbini murakabe etmelidir¹⁹.

Denemede başarılı olan mürid, şeyh tarafından kabul edilir ve ona hırka giydirilir. Tarikata kabul edilen müridin seyr u sülûk süreci de başlamış olmaktadır. Bu süreçte mürid, her şeyden alakayı kesmeli ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmelidir. Başka bir ifade ile kin, nefret, hırs, şehvet gibi nefse âit kötü özelliklerden arınarak Allah ile arasındaki gayriyet perdelerini aralamalıdır²⁰.

Açlık, uzlet, az konuşmak, nefse karşı yapılan savaşın temel silahlarıdır. Sufi, nefsin tezkiyesi sürecinde kemâl derecesine ulaşmadan bir sonrakine geçemeyeceği makamları sırasıyla katetmek zorundadır. "Kulun, ibadet, mücâhede, riyazet, uzlet gibi konularda Hakk'ın huzurunda bulunduğu manevî yer"²¹ olarak tanımlanan makamlar, sayı ve sıralama bakımından ihtilafli olmakla birlikte ilk sıranın tevbe olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Söz gelimi Serrac tevbe, vera, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rıza olmak üzere yedi makamdan bahsederken²², Kelâbâzî, tevbe, zühd, sabır, fakr, tevazu, havf, takva, ihlas, şükür, tevekkül, rıza, yakîn, zikir, üns, kurb, ittisâl, mahabbet gibi pek çok makam sayar²³.

¹⁹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s.135.

²⁰ Gazalî, *İhyâ'u-ulûmi'd-dîn*, c.I-V, Beyrut tarihsiz, c.III, s.21.

²¹ Serrâc, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, s.41.

²² Serrâc, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, s.41-53.

²³ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.141-163.

Ancak bunlar, müridi ilâhî hakîkatlere götürmek ya da ilâhî isim ve sıfatların kalp aynasında yansımaları için yeterli değildir. Nefs tezkiyesi yanında, sufiyi gerçek vuslata ve gaye olan birliğe götüren, vecd tecrübesine hazırlayan, dahası yukarıda sıralanan makamları katetmede temel vasıta, bütün sufilere göre zikir dir. Bu bakımdan zikri, seyr u sülûkun köşe taşı olarak tanımlamak mümkündür:

“Sonra mürid, yalnız başına (halvet) kaldığında, kalp huzuru ile Allah Allah diye devamlı zikir eder. Öyle ki, artık dilin hareketinin durduğu bir hale ulaşır ve Allah zikrinin dilin üzerinde akıp gittiğini görür. Sonra zikrin eseri dilden silininceye ve kalbinden de lafız, harf ve kelimenin şekli kaybolup yalnız manası kalıncaya kadar sabretmelidir”²⁴.

Sufinin, murakabe ve zikirle makamları katetmesi, daha önce belirttiği gibi irade ve çalışma ile olur. Ayna benzetmesini göz önünde bulunduracak olursak, dış dünyadan, hatta iç dünyadan uzaklaşarak dikkati yalnızca Allah’a teksif ettikçe, cilalanmış ayna gibi kalp de parlayacak ve kendisinde potansiyel olarak bulunan ilâhî isim ve sıfatlar onda yansıyacaktır. Ne var ki, bu tarz aydınlanmalarda sufinin iradesinin hiçbir tesiri yoktur. Zira kalbe bu imkânı ilâhî rahmet vermektedir²⁵.

Sufi öyle bir noktaya gelir ki, ilâhî hakîkatlere muhatap oldukça, kendi bilincini kaybeder. İşte bu sufilere ifadeyle zevk ve vecd halidir. Vecd hali, insanın dünya ile her türlü bağlarını kesmesi, bayılmaksızın ben bilincinin kaybolması ve kendisini ilâhî hakîkatlerin etkisine bırakmasıdır²⁶.

Vecd halindeki sufinin durumunu tam olarak tasvir etmek mümkün olmamakla birlikte onun görünüşüne yansıyan bazı durumlarla ilgili tasavvuf literatüründe pek çok tasvirler mevcuttur. Mesela vecd sırasında hırıltılı ses çıkarma, derin nefes alma, ağlama, inleme, sarsılma, çılgılık atma, uzun bir süre yememe ve içmeme, kendini kaybetme, dış dünya ile normal ölçülerde ilişki kuramama bunlardan bazılarıdır.

Sufilelere göre vecd, gaye olan Allah ile ittisâlin ve tevhid’e ulaşmanın son vasıtasıdır. Vecd içerisindeki sufi, birbirine zıt iki görünüme sahiptir. Bunlar, fenâ, sekr, mahv gibi negatif terimlerle ve bekâ, sahv, vücûd gibi pozitif zıtları ile sembolize edilmektedir.

²⁴ Gazalî, *İhyâ’u-ulûmi’d-dîn*, c.III, s.21.

²⁵ Gazalî, *İhyâ’u-ulûmi’d-dîn*, c.III, s.21.

²⁶ Serrâc, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, s.293-294. Vecdle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Kelâbâzî, *Tarruf*, s.169-170; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.155-158; Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s.567-570; Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1989, s.147.

Negatif terimler, beşerî ben bilincinin tamamen yok edilmesine; pozitifler ise, Allah'da varolma bilincinin ortaya çıkmasına işaret eder. Sufiliğin en önemli iki kavramı olarak fenâ ve bekânın hangisinin daha üstün olduğu tartışılmakla birlikte sufinin her ikisini de yaşamış olması gerektiği konusunda şüphe yoktur²⁷.

Şu halde “sufinin son halinin ilk hali durumuna dönmesi, olmadan evvel olduğu gibi olması” olarak ifade edilen ben bilincini Allah'ın birliğinde yok etme, bu iki kavramla gerçekleşir. İnsan, tecrübenin öznesi olarak kaldığı, yani ben bilinci mevcûd olduğu sürece hakikati tam olarak kavraması ve birliğe ulaşması mümkün değildir. Zira bilen-bilinen, tecrübe eden-edilen dūalitesi birliğe aykırıdır. Bu yüzden hakikatın kendisini sufiye açmasının biricik yolu, beşerî ben bilincinin Allah bilinci içerisinde silinmesi ve eritilmesidir. İşte bu fenâdır. Öyleyse fenâ, şahsın nefesine yönelik bilincinin tamamen ortadan kalkmasından ibarettir. Şunu ifade etmek gerekir ki, birliğe ulaşmak suretiyle nefisini ilâhî benlikte eriten sufi, Allah ile bâkî olduktan sonra yeni bir ben bilinci inşâ etmiştir. Ancak bu benlik, tasavvuf tecrübesi sürecine girmeden önceki benlikten bütünüyle farklıdır. Sufinin bu süreçten önceki görüşü ve algısı artık mevcûd değildir. Buna bağlı olarak gerek kendisine ve gerekse dış dünyaya bakışı, artık dūalite ve zâhir âleminden değil, birlik ve vahdet penceresindedir. Kuşkusuz sufilerin, “yeniden yaratılış (halk-ı cedîd)” ya da “halk-ı sâni (ikinci yaratılış)” dedikleri durum budur ve böyle bir kişi artık “insân-ı kâmil”dir. Tasavvufî tecrübe neticesinde kemâl noktasına ulaşan sufi, ilâhî isim ve sıfatların hakikati ile ben bilincini yeniden inşâ ederek keşf ve ilhâma nâil olan kişi demektir. Öyleyse tasavvufî tecrübenin, keşf ve ilhâm ile son bulduğu söylenebilir²⁸.

İşte sufilerin vecd halinde iken kendilerine gelen veya kalplerine doğan ilâhî parıltı, ilhâm, vâridât, keşf gibi şeylere “ma'rifet” denir. Sufilere göre ma'rifetin en belirgin özelliği, Allah'ın kendisini sufiye açması ve bildirmesidir. Bu bakımdan sufi, Allah'ı bilemez, ancak Allah kendisini sufiye bildirir. Sufinin seyr u sülûk esnasında iradesi ve çalışmasıyla yapmak istediği, kalbi hazırlamaktır; kendisini açacak olan, Allah'tır. Hucvîri'nin dediği gibi Hakk'ın ta'rifî (bildirmesi) olmaksızın, Hakk'ın ma'rifetinden halkın aldıkları nasip, aczden başka bir şey değildir²⁹. Ma'rifetin “Allah

²⁷ Fenâ ve bekânın tanımları ile ilgili olarak bkz. Cili, *el-Menâziru'l-ilâhiyye*, Kahire 1987, s.112-113, 115, 120-121; *el-İnsânü'l-kâmil*, c.I, s.37.

²⁸ Gazalî, *İhyâ'u-ulûmi'd-dîn*, c.III, s.21-22. Ayrıca tasavvufî tecrübenin seyri ile ilgili bkz. İbn Haldun, *Sifau's-sâil Tasavvufun Mahiyeti*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, s.130-146.

²⁹ Hucvîri, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s.400.

vergisi” olduğuna yönelik sufilerin vurgusunu anlamak için onların ma’rifetle ilim karşılaştırmalarına bakmak gerekir. Allah’ın kendisini bildirmesi, marifet; bizim akıl vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgi ise ilimdir. Hucvîrî, ma’rifet ile ilim arasındaki karşılaştırmayı şu şekilde yapar:

“Tasavvuf yolunun şeyhlerine gelince, muamele ve hal ile beraber bulunan ilme ma’rifet, bu ilmin âlimine de ârif ismini vermişlerdir. Manadan mücerred ve muameleden hali bilgiye ilim, bunu bilene de âlim adını vermişlerdir...Çünkü âlim nefsi ile, ârif ise Rabbi ile kâimdir”³⁰.

Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi ma’rifetle ilim arasındaki temel fark, birincisi, birliğe ulaşarak benliğini kaybeden sufinin kalbine ilâhî sırların akması iken, ikincisi, insanın aklı istidlallerle elde ettiği bilgidir. Bu bakımdan Allah’ın doğrudan verdiği bilgi olan ma’rifet, kuşkusuz, muhdes ve âciz olan aklın verdiği ilimden daha üstündür. Zira hakikati görmek ve onun içinde bulunmak, onu sınırlı vasıtalarla elde etmekten daha kapsayıcıdır.

Sufî, ma’rifeti nasıl almakta ve taşımaktadır? Bizce ma’rifetin sufide nasıl oluştuğunu çok ilginç bir şekilde değerlendiren Cîlî’nin görüşleri bu konuyu aydınlatmak için yeterlidir. Cîlî’ye göre insan, ne zaman ki, kendi nefsinden fânî olur, varlığını yani beşeriyetini yok ederse, daha genel konuşmak gerekirse, kulluk nûrunu ve yukarıda belirtilen mahlûk ruhunu terkederse, Allah, hulûl etmeksizin kulun vücûduna bir “latife” (ilâhî öz) yerleştirir. Bu “latife”, Allah’ın zâtındandır ve ne ona bitişiktir (muttasıl), ne de ondan ayırır (munfasıl). Bu latife, insana niçin verilmiştir? Cîlî, bunu, Allah’ın insandan aldığı şeye (beşerilik, mahlûk ruh) karşılık (ivâz) verdiğini ifade eder. Çünkü ona göre, aldığı şeye karşılık daha üstününü vermesi, Allah’ın cömertliğindedir. Eğer Allah, insanın beşerliğini aldıktan sonra ona bir karşılık vermemiş olsaydı, bu, ceza olurdu. Halbuki Allah, böyle bir durumdan münezzehdir. İşte bu ilâhî latife, “Kudsî Ruh”tur. Allah, kul üzerine tecelli etmek istediğinde, kendisinden vermiş olduğu bu ruh üzerine tecelli eder. Şu halde Allah, aslında kendisi üzerine tecelli etmiş olmaktadır. Zira Kudsî Ruh, Allah’tan başkası değildir. Bizim bu ilâhî latifeyi insan olarak isimlendirmemiz tamamen mecâzîdir. Çünkü beşerilik ortadan kalktıktan sonra, artık ortada ne Rab, ne de abd kalmıştır. Yalnızca Allah vardır³¹.

³⁰ Hucvîrî, *a.g.e.*, s.533.

³¹ Cîlî, *el-İnsânü’l-kâmil*, c.I, s.37-38; *Levâmiu’l-berk*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr.1665, vr.7b.

Sonuç olarak tasavvufî tecrübenin seyrinin, kalbi tamamen Allah'ın zikri ile doldurmakla başladığını, Allah'da tamamen yok olup ma'rifete ulaşmakla da son bulduğunu söylememiz mümkündür. Sufinin, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi ile başlayan, vecd haliyle devam eden ve beşerî benliğini ilâhî benlikle yeniden tanımladığı birliğe ulaşma (fenâ ve bekâ) ile son bulan bütün süreç, "tasavvufî tecrübe" olarak tanımlanır. Bu bakımdan buraya kadar tasviri yapılmış olan bu sürecin temel özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Yaşanan bir hal olarak tasavvufî tecrübe bireyseldir.
2. Tasavvufî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir.
3. Birliğe ulaşmayı amaçlayan bu tecrübe aşkın bir tecrübedir ve dolayısıyla dilin imkânlarının ötesindedir.
4. Tecrübenin seyri esnasında sufi, temel üç psikolojik durumda olur: İlk olarak nefsin tezkiyesi ve zikir sürecinde sufi irade sahibi ve aktif bir haldedir. İkinci aşamada yani vecd ve fenâ halinde pasif ve edilgen bir durumdadır. Sufinin "ben" bilincini yeniden inşa ettiği üçüncü aşamada sufi yeniden irade sahibi ve aktiftir.

C. Tasavvufî Tecrübenin Aktarımı

Sufiler, bir taraftan insanın imkânlarının (kuşkusuz bu imkânlar tasavvufî tecrübe yoluyla fiile dönüşebilir) sınırsızlığı esasına dayanırken, diğer taraftan ibare ve ifadenin darlığından ve dilin imkânlarının sınırlılığından şikâyet etmektedirler. Gerçekten de sufiler, bu ikilemi daima yaşamışlardır. Beşerî benliğin ilâhî benlikte erimesi ya da "olmadan önceki hale geri dönülmesi" şeklinde tanımlanan birlik veya fenâ halindeki sufi, gerçek hakikati keşfetmiştir. Kuşkusuz bu tecrübe yaşanan en üst düzeyde özel bir hal olduğu için tam olarak ifade edilemediği gibi başkaları tarafından da tam olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan sufiler, bu zorluk sebebiyle "men lem yezuk lem ye'rif- tatmayan bilmez" deyişine sıklıkla sığınmışlardır. Öte yandan paradoksal bir şekilde görmekteyiz ki, yaşadıkları hakikatleri anlatmak ve aktarmak üzere en çok kitap yazanlar da sufilerdir. Bizce bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir tesbittir. Bu bakımdan şu soruların cevaplanması büyük önem arz etmektedir: Tasavvufî tecrübe neticesinde meydana gelen tasavvufî bilgi yalnızca sufiyi mi ilgilendirmektedir? Objektifleştirmek suretiyle hiçbir şekilde bu bilgiyi aktarma imkânı yok mudur? Keşfin dayandığı zihnî bir mekanizmadan ve onu aktarma imkânı veren mantıkî bir yapıdan söz edilemez mi? Sufinin birlik halinde ulaştığı ma'rifeti taşıyabilecek lafızlar ve kavramlar oluşturulamaz mı? Kısacası tasavvufî tecrübe aktarılabilir mi ve eğer aktarılabilirse, bir

sufinin tecrübelerini, tasavvufi tecrübeyi yaşasın veya yaşamasın, bir başkası anlayabilir mi?

Kanaatimizce, tasavvufi tecrübenin mâhiyeti “nasıl ise öyle” yani olduğu gibi aktarılamaz ve anlaşılamazsa da, bu tecrübenin üzerine oturduğu kavramsal bir yapı ve mantıkî bir çerçeve vardır. Sufilerin, dilin ve lafzın tüm imkânlarını kullanmak suretiyle tasavvufi bir söylem oluşturdukları/ürettikleri, dahası bu söylem ekseninde kutsal metinleri yorumladıkları kanaatini taşımaktayız. Bu bakımdan herhangi bir sufinin tecrübesinin mahiyetini doğrulama veya yanlışlama imkânımız olmamakla birlikte, onun eserlerinde anlattığı hususları anlayabiliriz. Söz gelimi İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*'in başında, rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü, Hz. Peygamber'in, insanlara iletmesi için kendisine bir kitap verdiğini ve o kitabın şu anda elimizde bulunan *Fusûsu'l-hikem* olduğunu belirtmektedir³².

İmdi tasavvufi tecrübeyi yaşamamış olan bizlerin bu rüyanın doğruluğunu veya yanlışlığını bilme ve test etme imkânımız yoktur. Bu rüyanın gerçekliğine ya inanırız, ya da inanmayız. Ancak İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı tecrübeleri kavramsal ve mantıksal bir yapı içerisinde dile getirdiği *Fusûsu'l-hikem*'i pekala anlayabiliriz. Zira bizce *Fusûsu'l-hikem* bir sufinin tecrübesinin kavramsal ve mantıksal yapı içerisinde sunulduğu bir kitaptır. Daha ileri giderek diyebiliriz ki, sufilerin üretmiş oldukları söylemin yapısı anlaşıldığı taktirde –ki anlaşılabilir- tecrübenin üzerine oturan vahdet-i vücûd gibi bir doktrin, bir filozofun ya da kelamcının sisteminden daha anlaşılabilir değildir. Hatta bir felsefi sistemden daha yapısal bir çerçeveye oturduğu söylenebilir. Öyleyse sufiler, ibare ve ifadenin darlığına ve dilin sınırlılığına rağmen, yaşadıkları hakikatleri objektifleştirerek aktardıkları bir dil yapısı kurmuşlardır ki, tasavvufi tecrübeyi yaşamayan bir kimse bunu anlayabilir. Belirtilen dil, işaret dilidir. Biz, burada ilk olarak söz konusu tezimizi delillendirmeyi, daha sonra sufilerin üretmiş oldukları söylemin yapısını tahlil etmeyi düşünüyoruz.

Sufilerin, tecrübelerinde elde etmiş oldukları ma'rifeti, mantıksal, kavramsal ve yapısal bir çerçeveye oturttukları ile ilgili kanıtlarımız şunlardır:

Daha önce tasavvufi tecrübenin üç aşaması olduğu belirtilmişti. Birinci aşama, sufinin irade ve ihtiyarıyla aktif olarak katıldığı ve zikirle destekleyerek nefsinin tezkiye ettiği süreçtir. İkinci aşama, vecd hali içerisindeki sufinin benliğini ilâhî benlikte eriterek ilâhî hakikatleri aldığı ve pasif halde bulunduğu birlik halidir.

³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Beyrut 1980, s.47.

Sufinin benliğini yeniden inşa ettiği ve ilâhî benlikle kendi bilincine vardığı üçüncü aşamada ise, sufi yine aktiftir. Sahv, bekâ, fakr gibi kavramlarla ifade edilmiş olan durum, bu aşamaya işaret eder. İşte sufi, kendi özel tecrübesini genellikle “ben bilinci”ne sahip olduğu anlarda aktarır. Bu bakımdan sufi, istidat, akıl³³, bilgi düzeyi, sosyo-kültürel çevre gibi bütün faktörleri kullanır ve bunlar ışığında kendi tecrübesini yorumlar. Şu halde tasavvufi tecrübenin üçüncü aşaması, sufinin aktif olarak katıldığı bir “yorum” faaliyetidir. Böylece belirli prensipler ışığında oluşan bu yorum faaliyeti, “tasavvufî söylem”i ortaya çıkarır. Bizce tasavvufi tecrübeyi yaşayanlar arasında ortaya çıkan farklılıkların temel nedeni, tecrübenin verilerini yorumlamada etkili olan unsurların ve yorumlama yöntemlerinin farklılığıdır. Bu bakımdan aynı tecrübeyi yaşamış iki sufiden, kâbiliyet ve ifade yeteneği daha güçlü olan, diğerine göre daha anlaşılır aktarabileceği gibi³⁴ farklı sosyo-kültürel çevrelerde yaşayanlar arasında da yorumlama farklılıkları olacaktır. Kâbiliyet ve bireysel yeteneğe örnek olarak İbnü’l-Arabî’yi vermek mümkündür. Zira bu alanda o zirve olarak kabul edilebilir. Diğer yandan yorumlamada dönemsel/bölgesel ve sosyo-kültürel çevrenin te’siriyle ilgili olarak burada iki örnek verilebilir.

Birincisi fenâ ve bekâ kavramlarının anlamındaki tarihsel gelişimdir. İlk dönem sufilerinin hemen hemen tamamı, bu kavrama ahlakî ve psikolojik anlamlar yüklemişlerdir. Söz gelimi Kuşeyrî şöyle der: “Sûfiler fenâ ile kötü sıfatların yok olmasına; bekâ ile iyi sıfatların ortaya çıkmasına işaret ederler. Kul, bu iki özellikten birinden uzak kalmayacağına göre, ma’lumdur ki, insanda bunlardan birisi bulunmazsa, zorunlu olarak diğeri bulunur. Nitekim kim ki, kötü özelliklerinden fânî olursa, onda iyi sıfatlar ortaya çıkar. Kötü özellikler ağırlıkta olan kişide ise iyi sıfatlar gizli kalır”³⁵. “Fenâ, halktan yok olmak; bekâ ise Hak’la birlikte olmaktır”³⁶. Halbuki İbnü’l-Arabî ve yorumcuları söz konusu anlamlara ilaveten bu kavrama epistemolojik ve ontolojik anlamlar da yükler. Buna göre fenâ, yalnızca insandaki kötü özelliklerin değil, aynı zamanda

³³ Söz gelimi Kelâbâzî, ma’rifetin yorumlanmasında aklın etkin olduğunu söylemektedir. Bkz. *Taarruf*, s.97-98.

³⁴ Kâşânî ibâre fetihleri ile ilgili olarak şöyle der: “Bu tarz fetihlere mazhar olan kimseler, algıladıkları şeyleri çok güzel aktarabilirler; onların bir kısmı aktarımda çok üstünken, diğerleri farklı dereceldedir” *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli) İstanbul 2004, s.431.

³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Ma’ruf Züreyk-Ali Abdülhamid Baltacı), Beyrut 1991, s.67.

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.68.

insanın beşeriliğinin ve varlığının da yok olması yani Allah ile zatî birliğe ulaşması anlamına gelir.

İkincisi ise belki de tasavvuf disiplini içinde en önemli ihtilafa sebep olan İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbanî ihtilafıdır. İmam Rabbanî, selefine ve vahdet-i vücûda yönelik eleştirisini, büyük ölçüde, selefının kendisinin yükseldiği makamların aşağısında kaldığına dayandırır. Ne var ki, İbnü'l-Arabî takipçisi bir zat da tam tersi bir durumu savunabilir. Peki bu durumda hangisi doğru söylemektedir ya da hangisinin tecrübesi geçerlidir. Bizce her iki sufînin yaşadığı tecrübe de geçerlidir. Ancak önemli iki sufîyi birbirinden ayıran esas nokta, tecrübeyi algıladıkları ve yorumladıkları sosyo-kültürel ortamdır. Çünkü fikrî bakımdan özgür bir ortamda vahdet-i vücûdu ortaya koyan İbnü'l-Arabî'ye karşın, dinlerin bir çatı altında birleştirilmesinin savunulduğu bir kültür ortamında vahdet-i vücûdu savunmanın tehlikeli olabileceğini düşünen İmam Rabbanî'nin, zâhir uleması ve Sünnî yapının sınırlarına bağlı kalması son derece anlaşılabilir bir durumdur. Öyleyse aynı tasavvufî tecrübeyi yaşamış iki sufîyi karşı karşıya getiren durum, tecrübenin verilerini yorumlama yöntemlerinin ve bunu etkileyen faktörlerin farklılığıdır.

Bu bağlamda denilebilir ki, sufi özel tecrübesini aktarırken büyük oranda aktiftir ve bu tecrübeyi yorumlarken kendi kâbiliyet ve sosyo-kültürel şartları onu yönlendirir ve belirler. Netice olarak tasavvufî tecrübe, sufînin aktif olduğu yorumlama sürecinde bir söylem haline getirilerek aktarılır.

Öte yandan sufîlerin ma'rifet ve ilim arasında yapmış oldukları ayırımı burada tekrar incelemek bizi önemli sonuçlara götürecektir. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, "tatmayan bilmez-men lem yezuk lem ye'rif" deyişindeki "lem ye'rif" ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Zira sufîler, "men lem yezuk lem ye'lem" dememişlerdir. Gerçekte "lem ye'rif" ifadesi, tatmayanın ma'rifet sahibi olamayacağına işaret eder. Tatmayanın yani tasavvufî tecrübeyi yaşamayanın ma'rifet sahibi olamayacağı tartışmadan varestedir. Zira ma'rifet, daha önce belirtildiği gibi nefsin tezkiye eden kişiye Allah'ın bir bağıdır. Bu yüzden söz konusu deyiş, tatmayanın irfan sahibi olamayacağına işaret eder, yoksa ilim sahibi olamayacağına değil. Şu halde bu deyiş, tatmayanın tasavvufî tecrübe hakkında ilim sahibi olamayacağı anlamına gelmediği gibi aktarılamayacağı anlamına da gelmemektedir. Bu izahın ışığında belirtilmelidir ki, ma'rifet olduğu gibi aktarılamayacağı için başkası tarafından ma'rifet olarak bilinemez. Ancak ma'rifet ilim haline getirilerek aktarılabilir ve bu da ma'rifet sahibi olmayan tarafından anlaşılabilir. Öyleyse sufînin yorumlayarak aktardığı ma'rifet, ilimden başka bir şey değildir. Kavramsal bir örgüye sahip olan ilmin ise, herkes tarafından

anlaşılabileceği söylenebilir. Şu halde sufinin ifade kalıpları ile dile getirdiği her şey, ilimdir³⁷.

Tasavvuf tarihine baktığımızda başından itibaren yapılmak istenen şey, tasavvufun diğer ilimler gibi bir ilim olduğunu ortaya koymaktır. Kuşeyri'nin eserinin başında ortaya koyduğu şu görüş, bu bakış açısı için oldukça anlamlı bir temel teşkil etmektedir:

“Bil ki, her bir âlimler grubunun, kullandıkları kavramlar (elfâz) vardır ve o kavramlarla kendilerinin dışındaki insanlardan ayrılırlar. Bu kavramları ittifak ettikleri biçimde, muhatabın kolay anlayabilmesi ve söylendiğinde anlamının kavranabilmesi amacıyla kullanırlar. Kendi aralarında bu kavramları kullanırlar. Böylece kendilerine ait anlamları ortaya koyabilmeyi ve kendi yollarında gitmeyenlerden gizlemeyi amaçlarlar. Bunun sebebi, kavramların anlamlarının yabancılar kapalı kalması ve ehil olmayanlar arasında sırlarının yayılmamasını istemeleridir. Çünkü onların hakikatleri, çaba veya tasarruf ile elde edilmiş değildir. Aksine o hakikatler, Allah'ın bir grubun kalbine koyduğu anlamlardır”³⁸.

Öte yandan aynı bakış açısıyla Serrâc, hadis ve fıkıh ilmi gibi tasavvufun da dinî ilimlerden birisi olduğunu ifade eder³⁹.

Bu iki örnek bile, sufilerin, tasavvufu, bilgi sistemi olan bir ilim olarak kabul ettiklerini göstermek için yeterlidir. Ayrıca tasavvuf alanında üretilen yüzlerce kavram olduğu da dikkatten kaçmamalıdır. Gerçekten de tecrübî bir alanla ilgili sayısız kavramın üretilmesi tasavvufun ilim boyutuna vurgudan başka bir şey değildir. Her ilmin kavramları vardır ve o ilim söz konusu kavramlarla aktarılır. Tasavvufî haller, makamlar ve bunlarla ilgili kavramlar, tasavvufî tecrübenin aktarım formlarıdır. Öyleyse bir ilim olarak tasavvufun kavramsal bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Tasavvufî tecrübenin aktarım yöntemine sahip olduğu ile ilgili başka bir nokta da şudur: İrfânî akımların hemen hepsinde evrene karşı bir tavır alma ve Allah-insan ve kâinatın hakikatini açıklamaya çalışan epistemolojik bir nazariye olmak üzere iki boyut vardır. İrfânın bu iki boyutunu Câbirî şöyle açıklar:

“İrfânîlik olgusunun iki belirgin yönü vardır: Evrene karşı bir ‘tavır’ olarak irfân ve evreni ve insanı başlangıcı ve sonu açısından açıklayan bir ‘nazariye’ olarak irfân. Gerçi, pratik irfân, nazari irfânın zirvesi olduğu ve nazari irfan da pratik irfânı temellendirdiği için, her ikisi de birbirine bağlıdır ve birisi diğerini gerekli kılar. Buna rağmen,

³⁷ Ma'rifet ile ilim arasındaki bu tarz bir ayırım için bkz. Kelabazî, *et-Taarruf*, s.93-99.

³⁸ Kuşeyri, *er-Risâle*, s.53.

³⁹ Serrâc, *Luma İslam Tasavvufu*, s.9.

Gnostisizm olgusunun tarihi, en azından miladî II. yüzyılda Gnostisizmin ortaya çıkışından bu yana, birbirinden ayrılmış fakat birbirini tamamlayan iki akımın varlığını gösterir: Birinde tavır alma yönü hakimdir. Ferdî, ruhî, fikrî ve amelî olan bu tavır alma, dünyanın reddi, Yaratan ile vuslat ve onunla bir tür birliğe ulaşmayı sağlamaya yöneliktir. Diğerinde ise, te'vil ve başlangıçtan bitişe kadar yaratılışın bütün gelişimini açıklayan dinî-felsefî bir nazariyenin oluşturulma çabası ağır basmaktadır⁴⁰.

Benzeri bir tasnifi tasavvuf düşüncesinin gayesi ile ilgili olarak İbn Haldun yapar: Buna göre tasavvufî mücahede, takva için mücahede, istikamet için mücahede ve keşf ve ittila' için mücahede olmak üzere üç kısma ayrılır⁴¹. Buradaki ilk iki merhale, Câbirî'nin tasnifindeki birinci boyutun; keşf ve ittila' merhalesi ise epistemolojik ve nazarî boyutun karşılığıdır. Aslında her iki müellifin tasnifini de göz önünde bulundurarak, tasavvufî tecrübeyi ahkâkî-psikolojik ve epistemolojik-nazarî olmak üzere iki boyuta indirgemek mümkündür. Kuşkusuz, Câbirî'nin de belirttiği gibi ikinci boyuta mensup sufilerin yapmak istediği, tasavvufî tecrübenin ürünlerinden hareketle Allah-insan ve kâinat ilişkisine dair bir izâh ve doktrin geliştirmektir. En azından, vahdet-i vücûd'çu sufilerin yaptığı da, bundan başka bir şey değildir. Bu sebeptendir ki, söz gelimi Afifi, İbnü'l-Arabî'yi "filozof-sufî" olarak tanımlar⁴². Bizce bu, isabetli bir tesbit olarak görünmektedir. Gerçekten de İbnü'l-Arabî, sufidir; zira yöntem olarak akli değil, tasavvufî tecrübeye dayanan keşfi esas almıştır. Öte yandan filozoftur; zira diğer filozoflar gibi varlıkla ilgili bir doktrini vardır. Şu halde en azından, tasavvufî tecrübe üzerine epistemolojik bir nazariye kuran pek çok sufinin varlığını kabul etmemiz gerekmektedir. Bu ise zorunlu olarak bizi, İbnü'l-Arabî gibi sufilerin yani keşf ile varlığı izah etmeye çalışan sufilerin dilsel ve mantıksal bir yapıya dayandıkları sonucuna götürür. Zira varlığı izah eden bir sistem, böylesi bir yapıya sahip olduğu zaman ancak sistem adını alabilir. Bu bakımdan doktrin sahibi sufilerin tecrübelerini aktarmak üzere bir dil (işâret dili) ve kavramlar bütünü ürettikleri ve bu dil vasıtasıyla başkalarının bunu anlama imkânı olduğunu söylememiz mümkündür.

Sufilerin kendi tecrübelerini aktarmak üzere bir söylem ve dil geliştirdikleri sonucuna ulaştığımızı göre şimdi söylemin yapısını ve mâhiyetini tahlil edebiliriz. Bu tahlili, "sufî söylemin dayandığı zihnî mekanizmanın ve kavramsal yapının ne olduğu" ve "sufinin idrâk

⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Koroğlu-H. Hacık-E. Demirli), İstanbul 1999, s.333.

⁴¹ İbn Haldun, *Şifau's-sâil Tasavvufun Mahiyeti*, s.123-144.

⁴² Afifi, *Fusûsu'l-hikem'in Mukaddimesi*, s.9.

ettiği bir mananın, belli bir lafız ve ibareye giydirilmesine imkân veren şeyin ne olduğu” şeklindeki esas problem ekseninde yapmak gerekir.

Câbirî'nin de isabetle belirttiği gibi sufiler, tecrübelerini aktarırken kavramsal ve mantıksal bir yapı kurmuşlardır. Ne var ki, bu yapı, zâhir ulemâsının ibare ve lafız yapısından tamamen farklıdır⁴³. Kuşkusuz bu söylemin temel dili, işâret dilidir. Sufilerin daima “işâret”e vurgu yaptıkları ve zâhir-bâtın ayırımına bağlı olarak ibâre-işâret ya da lafız-mana ayırımını esas aldıkları görülmektedir. İbârede esas olan, lafız olduğu gibi işârette mana esastır. Peki sufiler “işâret”le neyi kastederler? İbâre ve lafız, belirli bir manayı kendi içerisinde taşır, halbuki, sufinin kendi içinde bulduğu manalar, sınırsız derinliklere sahip olduğu için yaratılmış ibâre ve lafız bunları ne taşıyabilir, ne de ifade edebilir. Bu yüzden sufilere göre, bu manaları tam olarak yüklenebilecek ibâre ve lafız olmadığına göre onlara ancak işâret edilebilir. Terim anlamındaki iz, nişan, alâmetin de çağrıştırdığı gibi işârette ancak manaya göndermede bulunulabilir. Bu bakımdan işâret, konuşmacının, mananın inceliğinden dolayı ibâre ile açıklayamayacağı şey olarak tanımlanmıştır. Diğer bir ifadeyle işâret, ibâre yöntemini kullanmaksızın amacı başkasına bildirmek şeklinde de tanımlanabilir⁴⁴. Öyleyse işâretin mâhiyeti ile ilgili olarak şu söylebebilir: İbâre ve lafızdan farklı olarak manayı esas alan ve ancak manayı muhataba yakınlaştırabilen bir anlatım tarzıdır.

Peki işâret dilinin ya da sufilerin üretmiş olduğu söylemin temel prensipleri ve özellikleri nelerdir? Biz burada üç temel prensipten bahsedeceğiz ki, bunlar, sufi söylemin ana çatısını oluşturur:

1. İşâri ve remzî delâlet:

İfade edilmek istenen şey, ya manaya delalet eden bir lafızdır, ya da bir lafızla kendisine delalet edilen bir manadır. Bu tanımlamaya paralel olarak da delâlet, lafzî delâlet ve işâri delâlet olmak üzere iki kısma ayrılır. Lafzî delâlette lafzın anlamı araştırılır ve konuşanın lafzın taşıdığı anlamlardan hangisini kastettiği ortaya çıkarılmaya çalışılır. İşâri delâlette ise, kastedilen şeyden haber verilir ve manayı yüklenebilecek lafız kullanılır. Lafzî delâleti, genellikle usûl, kelim ve fıkıh âlimleri kullanırken, sufiler

⁴³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 353-376.

⁴⁴ Refik el-Acem, *Mevsûatu mustalahâti't-tasavvufi'l-islâmî*, Beyrut 1999, s.62. Ayrıca işâretin anlamı için bkz. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts., s.27; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s.406.

düşüncelerine uygun olduğu için işâri delâleti tercih eder⁴⁵. Bu bakımdan sufilerin işâri delâlet prensibi, zâhir ulemâsının lafzî delâletinin tasavvuftaki alternatifidir ve sufilerin daha genel ilkesi olan zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Buna göre lafzî delâlette, lafız manayı içerdiği ve gösterdiği halde işâri delâlette mana lafza delâlet ve işâret etmektedir. Başka bir ifadeyle birincisinde lafızdan manaya gidildiği halde ikincisinde manadan lafıza gidilmektedir. Nitekim tasavvufî düşüncede zâhir değil, bâtın esas olduğu gibi işâri delâlette de lafız değil, mana esastır. Bu bakımdan tasavvufî söylemdeki zihni mekanizma bâtından zâhire yani manadan lafıza gider. Maamafih burada lafzî delâlette olduğu gibi lafız manayı içermez, mana lafza giydirilir⁴⁶. Gazalî, bu konuda şöyle der:

“Kendisine hakikatler keşf olunan kimse, manaları asıl, lafızları tabi kabul eder. Zayıf olan durum, bunun aksidir. Bu durumdaki kişi, hakikatleri lafızlarda arar”⁴⁷.

Bir örnek olarak “cem” kelimesi verilebilir. “Toplamak, bir araya gelmek” anlamına elen bu kelimenin lafzî delâletinden hareket edersek bundan sufilerin kastettiği manayı çıkarmak mümkün değildir. Zira sufiler, işâri delâlet yöntemiyle, cem’ kelimesinin lafzî delâletinde bulunmayan pek çok manayı bu lafza yüklemiş ve giydirmişlerdir. Buna göre tasavvufî bir kavram olarak cem’, kulun varlığının yok olması neticesinde Allah’ın kula hâkim olması, abd ve Rab ayırımının ortadan kalkması ve birlik halinin gerçekleşmesidir⁴⁸.

Bu bakımdan işâri delâletteki mana-lafız ilişkisi, sufi söylemi anlamak için oldukça önemlidir. Öyle ki, üretilen yüzlerce kavram, bu bakış açısıyla incelendiğinde ancak anlaşılabilir ve bir yapı içerisine oturtulabilir. Öyleyse sufi söylem, esas olarak lafızdan manaya yönelmek yerine manadan lafza gidilmesine dayanır.

⁴⁵ Lafız-mana ilişkisi ve delâlet konusunda bkz. Cürcanî, *et-Ta’rifât*, s.116-117; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, s.147; Cabirî, *a.g.e.*, s.53-147.

⁴⁶ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.376-377.

⁴⁷ Gazalî, *Mişkâtü’l-envâr*, (nşr. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1986, s.152.

⁴⁸ Cem’ kavramının tasavvufta hangi anlamlarda kullanıldığı ile ilgili olarak bkz. Serrâc, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, s.216-217,332; Kelâbâzî, *Taarruf*, s.177-180; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.158-159; Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s.379-387.

2. Çift boyutluluk ve paradoksal mantık:

Sufi söylemin temel yapılarından olan bu özellik, büyük ölçüde tasavvuf metafiziği ile irtibatlıdır. Bütün zıtları kendi birliğinde taşıyan tek hakikat, daima kendisini, kıdem-hudûs, hak-halk, vücûb-imbân, vahdet-kesret, bâtın-zâhir, Rab-abd gibi birbirine zıt ama birbirini gerektiren iki görünüm içerisinde takdim eder. Öte yandan ilâhî hakikatlere muhatap olan sufi de, bu prensibin zorunlu bir neticesi olarak, fenâ-bekâ, fark-cem', sekr-sahv, kabz-bast, gaybet-huzûr, mahv-imbât gibi hallerin etkisinde kalır. Bu nedenledir ki, sufilerin metinlerinde sıklıkla ilk bakışta birbiriyle çelişen pek çok ifadeye rastlamak mümkündür: "ben, benim; ben sen değilim", "âlem, Allah'ın aynıdır; âlem, Allah'ın gayrıdır", "Allah, Allah'tır; âlem de, âlemdir" gibi. Ne var ki, sufiler açısından bu tarz ifadeler, kesinlikle birbiriyle çelişmez; tam tersine tek hakikatin iki boyutlu görünümünün bir sonucudur. Bizce Aristoteles mantığının temel üç prensibiyle izah edilemeyecek olan bu tarz ifadeler, sufi söylemin paradoksal diyebileceğimiz bir mantık esasına dayandığının göstergesidir. Hakikatin iki boyutluluğu prensibi doğru anlaşıldığı takdirde, sufi metinlerle ilgili karşımızda duran en temel problem çözülmüş olacaktır. Burada dikkat edilecek başlıca nokta, sufinin metni hangi bağlamda ve hangi makamda yazdığı ve yazılan bu metnin hangi ontolojik gerçekliğe işaret ettiğinin tesbit edilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleri, bu hususun vuzûha kavuşması için bir örnek olarak verilebilir:

"Hak, bir açıdan halktır. İbret alınız! Diğer bir açıdan ise halk değildir. Düşününüz! Benim dediğim şeyi anlayan kimsenin basireti, yanılmaz. Benim dediğimi ancak başarı olan kimse bilebilir. İster birleştir (cem' et), ister ayır (fark et). Hakikat (ayn), tektir ve o çoktur. O, terk etmez ve bırakmaz"⁴⁹.

Kısaca bu paradoksal yapı şöyle açıklanabilir: A'yân-ı sâbitesine uygun olarak zuhûr eden kesret âlemi olarak halk, hakikati itibariyle haktan başka bir şey değildir. Öte yandan ahadiyet mertebesinde kesret ve sûretlerden münezzeh olan Hak, taayyün ve tecelli etmiş olan halktan uzaktır⁵⁰. Bu nedenle denilebilir ki, kesret açısından halk, haktan ayrıdır, ancak vahdet açısından halk hakkın aynıdır. Şu halde bu bir çelişki değil, hakikatin kendini sunum biçimidir.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s.79.

⁵⁰ Bkz. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (neş. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), c.I-IV, İstanbul 1989, c.II, s.33-34.

3. Semboller ve Analogiler:

Sembol, görünmez ve ifade edilemez olan bir hakikati, düşünceyi ve anlamı anlaşılır kılmak üzere zihne yakınlaştıran ve çağrıştıran somut bir göstergeye denir. Bu bakımdan sembol, lafzın taşıyamadığı derin anlamları, hisleri, duyguları, gerçeklikleri, maddî ve somut formlarla algı alanına indirger. Sufinin kalbinde bulunduğu manayı, lafızlar yüklenemediği ve taşıyamadığı içindir ki, sufi sembolik bir dil kullanır. Çünkü o, söz konusu anlamlara sembollerle işaret eder⁵¹. Vahdet-i vücûd'çu sufiler, özellikle harf sembolizmini kullanır. Bu doktrine göre her bir harf, bir gerçeği sembolize eder. Söz gelimi, Cîlî'ye göre beş harften oluşan Allah isminde yer alan her bir harf, şu ontolojik hakikatlere işaret eder: kelimenin ilk harfi olan "elif", ahadiyete; "ilk lam", celâle; "ikinci lam", mutlak cemâle; yazıda olmayıp söylenirken sâbit olan "elif", nihâyetsiz kemâle; ve son harf olan "ha" de Hakk'ın hüviyetine işaret eder⁵². Bu bakımdan harflerle varlık arasında yapısal bir ilişki olduğu söylenebilir.

Öte yandan tasavvufî tecrübeyi aktarmaya imkân veren ve kolaylaştıran en önemli araç, analogidir. Analogi "varolan şeyler arasındaki benzerliklere, özellikle de sınıf benzerliği dışında kalan benzerliklere; yani işlev benzerliğine, ilişki benzerliğine işaret etme işlemi"⁵³ olarak tanımlanır. Kuşkusuz bu tanımda öne çıkan husus, ilişki ve işlev benzerliğidir. İşte sufiler, kendi hakikatlerini ilişki ve işlev benzerliğine dayanarak anlatırlar. Câbirî'nin de belirttiği gibi sufilerin analogisi "benzer, benzeri hatırlatır" prensibinin bir uzantısıdır. Bu prensip, gaybî hakikatleri, muhataba aktarma ve anlatmayı kolaylaştıran bir özelliğe sahiptir. Zira gerek zihinde varolan kavramlar ve şekiller, gerekse dış dünyada bulunan her türlü nesne, sufi söylemin analogileri için malzeme teşkil eder. Sûret ile ayna ilişkisi, bir sayısı ile diğer sayıların ilişkisi, güneşle yıldızların ilişkisi, çekirdekle ağacın ilişkisi, ressam ile yapmış olduğu resim ilişkisi, sufilerin varlık hakikatlerini izah ederken daima müracaat ettikleri analogilerden bazılarıdır.

Benzerlik ilişkisine değil, ilişkideki benzerliğe dayanan tasavvufî analogilerin değeri ve söylemdeki gücü tartışılabilir⁵⁴, ancak

⁵¹ İbnü'l-Arabî düşüncesinde sembollerin önemi ile ilgili olarak bkz. Çakmakçıoğlu, Mustafa, *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s.488-509.

⁵² Cîlî, *el-Kehf ve'r-rakîm*, s.27; *el-İnsânü'l-kâmil*, c.I, s.17-19

⁵³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s.19.

⁵⁴ Söz gelimi Câbirî, sufilerin kullandığı analogiyi, orta terimi olmadığı gerekçesiyle en zayıf analogi türü olarak niteler. Bkz. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.379-406, 474-479.

analojinin, sufilerin yaşadıkları hakikatleri aktarmada baş vurduğu yöntem olduğu gerçeğinin reddedilemeyeceği kanaatindeyiz.

Öyleyse şu değerlendirmeyi yapmamız mümkündür: sufilerin üretmiş olduğu söylemin mantıksal bir yapısı vardır ve bu yapı esasta işâret dili olarak ifade edilir. Kuşkusuz sufiler, bu söylemi, lafzın değil, mananın önceliği, çift boyutlu bir yapı ve sembol ve analogiler gibi esasları kullanarak oluşturmuşlardır. Aynı zamanda bu prensipler etrafında oluşturulan söylem, tasavvufî tecrübenin aktarılmasına ve başkaları tarafından anlaşılmasına imkân vermektedir.

Sonuç

Tasavvufî tecrübenin tahlilini yaptığımız bu makalede anlatılan hususlar şu şekilde özetlenebilir: Her şeyden önce görev ve varolmanın şartı olan Allah'ı bilmek, sufilere göre, ancak tasavvufî tecrübe yoluyla mümkün olabilmektedir. Tasavvufî tecrübenin gayesi, “beşerî benliğin ilâhî benlikte erimesi, olmadan önceki hale dönmek” anlamına gelen tevhîd -ki, bu Allah'ı bilmek demektir-; bu gayeye ulaşmanın vasıtası ise özellikle zikirle desteklenen riyazet ve nefis tezkiyesi ile başlayan, vecd tecrübesi ve en nihayet fenâ ile birliğe ulaşmakla son bulan bir dizi süreci gerektirir. Vecd ile başlayıp birlik hali ile son bulan süreçte, sufi, pek çok ilâhî hakikate muhatap olur ki, sufiler bunu ma'rifet olarak tanımlar. Gaye ve vasıtayı içeren bu sürecin tanımlayanı olarak tasavvufî tecrübenin başlıca özellikleri, beşerî benliğin yok olmasıyla düalitenin ortadan kalkması, ilâhî huzurda olma, vasıtasız bir ilişki ve bütünlük olarak sıralanabilir.

Allah ile vasıtasız ve doğrudan birlik hali olduğu için tasavvufî tecrübe, her türlü insanî tecrübenin üzerindedir. Bu özel tecrübenin, benzeri tecrübeyi yaşasın yaşamasın başkalarına aktarabileceği konusunun tartışıldığı bu makalede bizim tutumumuz, böyle bir tecrübenin başkalarına aktarılabilmesi yönündedir. Zira bize göre tecrübeyi yaşayan sufi, birliğe ulaştıktan sonra inşa etmiş olduğu yeni benliğiyle aktarım sürecinde genellikle aktiftir. Bu bakımdan o, mâhiyetini bilemeyeceğimiz bu tecrübeyi, bireysel yetenekleri ve sosyo-kültürel unsurların kendisine verdiği imkânlar ölçüsünde aktarabilir. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Sufiler, böyle bir tecrübeyi aktarmak için zihnî bir mekanizma, kavramsal bir çerçeve, mantıksal bir yapı ve kendilerine has bir dil üreterek bir söylem ortaya koymuşlardır. Üretilen bu söylemin temel özelliği, işâret dili olmasıdır. Bu nedenle sufi söylemin çerçevesi işâret dili eksenine oturmuştur. İşâret dili ya da sufi söylem, esasta şu üç prensibe dayanır: Birincisi, lafızdan manaya değil, manadan lafza yönelen

işâri delâlet. İkincisi, birbirine zıt ama birbirini gerektiren iki görünümle kendini sunan tek hakikat şeklindeki metafizik ilkenin bir yansıması olan çift boyutluluk ya da paradoksal mantık prensibi. Üçüncüsü, sıklıkla analogi ve sembollere dayanan bir söylem olma prensibi. Sufi söylemin kavramsal ve mantıksal yapısını, esasta bu üç prensibin teşkil ettiği söylenebilir. Bu bakımdan diyebiliriz ki, tasavvufi tecrübeyi, ilim haline getiren sufi söylem, zannedildiğinin aksine objektif prensiplere dayanır; bu prensipler ışığında aktarılır ve bunlar ekseninde okunduğu taktirde büyük ölçüde anlaşılabilir.

Bu şekilde değil de, farklı bir düşünceyi benimsemek, Serrac, Kuşeyri ve Kelabazî gibi sufi müelliflerin, tasavvufu, İslamî ilimler içerisinde bir ilim olarak ortaya koyma çabalarını ya da buna ilaveten İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin, tasavvufu, metafizik bir doktrin olarak inşa etme gayretlerini küçümseme dahası görmezlikten gelme anlamına gelir ki, kuşkusuz, bu, büyük bir birikimi tarihin derinliklerinde kalan “kalıntı ve yığın” olarak görmektir. Halbuki, söz konusu edilen sufiler, öyle bir dil formu üretmişlerdir ki, bununla, hem kendi takipçilerine yaşadıkları hakikati aktarma, hem de kendilerinden olmayan diğer gruplara onların kabul edebileceği ve anlayabileceği bir söylem alanı oluşturmayı başaramışlardır. Bu nedenle oluşturulan yeni dil ve söylem, tasavvufun değişik kesimler tarafından anlaşılmasını ve hatta kabul edilmesini sağlamıştır.