

TASAVVUF FELSEFESİNİN İMKÂN LARI BAĞLAMINDA MODERN ÇAĞDA TEVHÎD YORUMU

Betül İZMİRLİ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 13 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** İzmirli, Betül. "Tasavvuf Felsefesinin İmkânları Bağlamında Modern Çağda Tevhîd Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 351-377.

<https://doi.org/10.33415/daad.718145>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 10 April 2020, **Accepted:** 13 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** İzmirli, Betül. "The Interpretation of Tawhîd in The Modern Age in The Context of The Possibilities of Şûfi Philosophy". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 351-377.

<https://doi.org/10.33415/daad.718145>



Öz

Tevhîd Allah'ın bir olduğunu kabul etmek mânasına gelir. O, kökeni insanın var olduğu zamana kadar uzanan bir öğretilerdir. Mezkûr öğretisi İslâm akidesinin temelidir. Akâid, Kelâm gibi disiplinlerin başlıca teması tevhîddir. Tevhîd, Tasavvuf'un da en önemli ilkelerinden biridir. Tevhîde riâyet, sûfiler için Allah'a Elest Bezmi'nde verilmiş bir sözdür. Bu sözle onlar dünyâ-âhiret, rûh-beden, madde-mâna alanının dengesini içselleştirmişlerdir. Adaptasyonun ve uyumun vasıtası olarak tevhîd, günümüz insanına da bir rehberdir. Dünyâya, düşkünlüğün, maddeciliğin ve birtakım kaygıların karşısında, tevhîdin misyonu hayli mühimdir. Sekülerleşme ve profanlığın alabildiğine arttığı günümüzde birey, tevhîdin telkin ettiği bütünselci bakış açısını yeniden kazanmanın çabasını vermektedir. Ancak o, buhran ve sıkıntılardan tam mânasıyla kurtulamamaktadır. Çünkü kişi, âleme küllî perspektifle bakmayı sağlayan bu doktrinin bilincinde değildir. Tasavvuf felsefesinin tevhîd anlayışı bu bilinci arttırmaya yöneliktir. Sûfilerin tevhîd yo-

* Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD, izmiribetul@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1450-9927>

rumunun hem kendi dönemleri hem bugünün bireyi için yol gösterici niteliği bulunmaktadır. Modern çağ insanının Allah'la, kendisiyle ve âlemle ilişkisinde tevhid, denge kurucu bir işlevi hâizdir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tevhid, Vahdet-i Vücut, Gelenek, Dünyevleşme.

The Interpretation of Tawhid in The Modern Age in The Context of The Possibilities of Şüfi Philosophy

Abstract

Tawhid means accepting that Allah is one. It, as an ancient tradition has been a doctrine that dates back to the time of human existence. Tawhid is the base of the Islamic Aqidah (creed). The main theme of disciplines such as Aqidah and Kalām is tawhid. Tawhid is also one of the most important principles of Taşawwuf. For şüfis, tawhid is a testament, it is a promise given to Allah in bazm-i alast (contract between Allah and people). With this promise / contract, they have internalized the balance of this world (dunyā) and the hereafter (ākhirā), the soul and the body, the material and the spirit. Tawhid, as a means of adaptation and harmony, is a guide for today's people as well. The mission of tawhid is very important in the face of keening on the world, materialism and in the face of some concerns. In today's world where secularization and profanity increase, the individual strives to regain the holistic viewpoint suggested by tawhid. However, that human literally can not get rid of depression and anxiety. Because the person is not conscious of this doctrine, which allows to look at the universe with a holistic perspective. The notion of tawhid in şüfi philosophy has aimed to increase this awareness. The şüfis' interpretation of tawhid has a guiding characteristic for both their own times and today's individual. Tawhid has a balancing function in the relationship of a human in the modern age with Allah, himself and the universe.

Keywords: Taşawwuf, Tawhid, Waḥdat al-Wujūd, Tradition, Secularism.

Giriş

Tevhid (التوحيد) yani 'Allah'ı birlemek', Müslümanlar için dîni hayatın temelidir. İtikādî İslâm mezheplerinin zuhûruyla birlikte tevhid, Ehl-i sünnet yahut heterodoks her mezhebin kendine göre yorumladığı bir esas olmuştur. Hicrî üçüncü asrın başlangıcıyla birlikte Allah'ın birliğinin ve eşsizliğinin tam mâhiyeti, sayıları git-tikçe artan din âlimleri arasındaki ihtilafın belkemiğini oluşturmuştur.¹ İlimlerin müstakil olarak inkişâfından sonra bilhassa Kelâm ve Tasavvuf gibi disiplinler, meşruluklarını ve üstünlüklerini kendi zâviyelerinden izâh ettikleri *tevhid nazariyeleriyle* ortaya koymaya çabalamışlardır.

¹ Bk. Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 16.

Fakîhler ve mütekellimler gibi zâhir ya da rûsûm ulemâsı tabir edilen zümre, tevhîdi akıl ve nakille kavrarlar. Ehl-i tasavvuf ise onu zevk, keşf ve hâl ile tecrübe ve müşâhede eder.² Buna göre tasavvufta pratik bir tevhîd anlayışının olduğu söylenebilir. Ancak bir disiplin olarak tasavvufa, bu yolun mensupları olarak sûfilere ve mutasavvıflara yönelik eleştiriler, çoğunlukla tevhîdle alâkalı meselelerde yöneltmiştir. Dolayısıyla tasavvuf ehlinin, erken devirlerden itibaren birçok konuda olduğu gibi tevhîde dair beyânlarında da savunmacı bir üslup geliştirdiği söylenebilir. İlk dönem tasavvuf klasiklerinin hemen hepsinde tevhîde özel bir bölüm ayrılarak ona has epistemik bir faaliyet yürütülmüştür.

Günümüzde de “tasavvuf ve tevhîd”, “sûfilerin tevhîd anlayışı” gibi pek çok eser mevcuttur.³ Bunların genel itibarıyla nitelikli çalışmalar olduğu şüphesizdir. Lakin bu çalışmaların kahir ekseriyeti yazılış gerekçeleri ve metodolojileri açısından muayyen ve seçkin bir kitleye hitap eden, ilmî ağırlıklı ürünlerdir. Kezâ bir kısmı da geçmişe dair kimi ideal formları sunmaktadırlar. Bu sebeple söz konusu çalışmalar bazı açılardan, günümüz ortalama dînî yaşantıya sahip Müslümanların dünyâ görüşüne ve problemlerine hitap etmekten ve onların iç dünyâsını şekillendirmekten uzak kalabilmektedir.⁴ Oysa tasavvuf ve öğretileri, teorik yönü kadar pratik ve tatbîkî tarafıyla da her devirde işlevsel bir disiplindir. Aksi takdirde o, metafizik bir felsefe olarak kalmaya mahkûm olur. Böylelikle günümüz çağdaş problemlerine cevap vermekte sıkıntı yaşayan fakat güncellenmeyen Fıkıh, Kelâm gibi ilimlerin düştüğü duruma tasavvuf ilminin de düşmesi kaçınılmazdır.

Bu makalenin klasik anlamda tasavvuf ehlinin tevhîd görüşlerini açıklamaktan öte bir amacı vardır. Esas mesele, tevhîdin, modern dünyâ insanının yaşamındaki yeri ve ona katkısının mâhiyetini pragmatik bir bakış açısıyla analiz etmek ve tartışmaktır. Çalışma;

² Zâhir ve bâtın mensupları arasında tevhîd gibi meselelere dair anlayış ve yöntem farklılıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 357-411.

³ Mesela bk. Mehmet Yavuz Şeker, “Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfilerin Tevhîd Konusundaki Pozisyonları: Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tevhîd Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1083-1102.

⁴ Elbette, bu çalışmamızda tasavvufî tevhîd anlayışının ve perspektifinin, sadece modern devir insanına hitap eden/etmesi gereken ve sırf pratik bir olgu olduğu iddia edilmemektedir.

“Kadîm ve geleneksel bir telakkî olarak tevhîdin mâhiyeti nedir? Sûfiler tevhîdi nasıl îzah etmişlerdir? Tasavvufî tevhîdin bugünkü işlevi nedir? İnsanın dünyâyla ilişkisinde ‘eksik olan’ı arayışı nasıldır? Tevhîdden uzak bir medeniyetin bunalımları nelerdir, tevhîdin yeri nasıl doldurulmaya çalışılmıştır?” gibi sorulara betimsel yöntem ve fenomenolojik yaklaşım vasıtasıyla cevap vermeyi hedeflemektedir.

1. Kadîm ve Geleneksel Bir Telakkî Olarak Tevhîd

Tevhîd, Allah tarafından gelen ilâhî hitapla ve Hz. Peygamber vasıtasıyla muhataplara ulaşan bir ilkeler bütünüdür. Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerde sürekli vurgulanan tevhîd düşüncesinin, bir bakıma eski düzeni yıkıcı bir güç olduğu söylenebilir. Özellikle İhlâs Sûresi, tevhîd kavramının semantik alanını şümüllü bir şekilde yansıtmaktadır. Kur’ân’da tevhîdin, öncelikle Allah’ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma tarzı olduğu söylenebilir.⁵ Kur’ân’da sıklıkla onun karşıt kavramı olan şirkin insana verdiği zararlardan örnekler verilmiş, tevhîdin insan fitratına uygunluğundan bahsedilmiştir.

İslâm düşüncesinde tevhîd, insan için fitrî kabul edilmiştir. Fitrat-tevhîd ilişkisine dair birçok beyân mevcuttur. Bazı âlimler naslarda yer alan *fitrat* kelimesinin *İslâm* anlamına geldiği fikrindeyken kimine göre ondan kasıt, Hakk Teâla’nın dünyâyâ gelmeden evvel Hz. Âdem’in neslinden, kendisine îmân ettiklerine dair aldığı tasdik ve mîsâktır.⁶ Kimi ulemâ ise fitratı tevhîd olarak yorumlamıştır. Nitekim Rûm Sûresi 30. âyette: “*Öyleyse sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! ...*” buyrulmuştur. Âyetteki *hanîf* kelimesi, her şeyden yüz çevirerek sadece Allah’a dönen, günahattan, dünyevî zevklerden, şüpheli inançlardan ve her tür şirk bakiyesinden arınmış bir Tanrı inancını hâiz, tevhîd telakkisine gönülden teslim olup sadece Allah’a kulluk eden anlamlarındadır.⁷ Böyle bir tevhîd anlayışı, tarihsel açıdan

⁵ Burhanettin Tatar, “İmge ve Boşluk: Tevhîd Anlatısına Dair Felsefi Bir Analiz”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020), 10-11.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Hayati Hökelekli, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

⁷ Bk. Muhammed b. Ömer Fâhru’d-dîn er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebir ve mefâtihu’l-gayb* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 25/120; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsîr*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 30-31 (110 numaralı dipnot).

“din olarak İslâm’ın” getirdiği bir öğretiyi ya da Tanrı anlayışı olmayıp kökeni insanın var olduğu zamana kadar uzanan büyük bir zincirin bütünüdür. Adı geçen kadim gelenek, aslı bozulmamışlığı, tabilliğin ve asaletin temsilcisidir.

İbn Kesîr (öl. 774/1373) âyetteki *fitratullah*ın Allah’ın halkını kendi marifeti ve tevhîdi üzere, yani ondan başka ilâh olmadığını bilme kabiliyetiyle yaratmasına işaret ettiği kanaatindedir. Bu, Allah’ın “... onları ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye şahit gösterdiğinizde, ‘Evet Rabbimizsin, şahidiz’ dediler.” (el-A‘râf 7/172)⁸ sözünde buyurduğu gibidir.⁹ Fahreddîn er-Râzî’ye (öl. 606/1210) göre de *fitratullah* tevhîddir.¹⁰ Öyleyse insan *fitrat* olarak yani yaratılışının özü gereği ve Hz. İbrâhîm’in geleneğine tâbi olması dolayısıyla dünyâda tevhîde âşinâdır.

Tevhîd inancı, *fitrî* olduğu gibi başka bir yönden de geleneksel-dir. Bu bakımdan soyut, rûhî bir alana has gibi gözüke de o, soyut-somut her anlamla ilgilenmektedir. Tevhîd, insanı somut gözlem ve fiillere davet ederken esasen bakışları, “somut olan”ın arkasındaki *mânevî* öze yöneltmek istemektedir.¹¹ Dolayısıyla İslâm’da tevhîd, hayatın içindedir. Tevhîd, eski kitaplarda kalmış ya da silinmiş bir öğretiyi değildir; aksine insanın yaşamına yön veren, dinamik bir gelenektir. Aslında o, bir bakıma da bilgidir. Her dinin bir ögeyi daha çok vurguladığı; Yahudiliğin korkuya, Hristiyanlığın sevgiye ve İslâm’ın da bilgiye ağırlık verdiği belirtilmiştir. Adı geçen bilgiye gelince o, bütün gerçeği ve bilgiyi içeren ve bütün sınırlamalardan kurtaran aslî bilgidir, *Lâ ilâhe illallah*’tır.¹² Bilgi-tevhîd ilişkisi Muh-yiddîn İbnü’l-Arabî (öl. 638/1240) tarafından şöyle yorumlanmıştır: “‘De ki Rabbim! İlmimi arttır.’ ifadesinden murâd, çokluğun birliği hakkındaki marifetinin artması için ilâhla ilgili bildideki artıştır. Böylece Hakk’ı övmeye karşı arzusu artar... Hz. Peygamber’e arttırulmasını istemesi emredilen şey -başka bir ilim değil de- tevhîd ilmi-

⁸ Bahsedilen âyet tasavvuf literatüründe *mîsâk âyeti*, *elest âyeti* gibi isimlerle tesmiye edilmiş ve bazı sûflerin tevhîd görüşlerine ve yorumlarına dayanak oluşturan bir nazariye hâline gelmiştir. Konu hakkında ilerleyen bölümde bilgi verilecektir.

⁹ Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420/2000), 1452.

¹⁰ Râzî, et-Tefsîrü’l-kebir 25/120.

¹¹ Sadık Kılıç, *İslâm’da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 49.

¹² Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 314, 321.

dir.”¹³ S. Hüseyin Nasr “İslâm’da ve meydana getirmiş olduğu uygarlıkta her türüyle bilgi gerçek bir biçimde aziz bilinmiştir: deneysel olandan, tevhîdî bilgi denilen bir bilginin en yüksek formuna (marifet ya da irfân) kadar bir şekilde kutsalla irtibatlı olan her bilgi.”¹⁴ ifadeleriyle tevhîdî bilginin değerine atıfta bulunmuştur.

Yukarıda zikredilen (tevhîdî) bilgi, âdemoğlunun Rabb’iyle yaptığı bir ahid olması bakımından kutsal ve kadîm bir bilgidir. Burada ilim ve tevhîdden maksat, Âdem’in ilk bilgisinde içkin olan tevhîd anlayışıdır. Nitekim düşüşünden (dünyâya gönderilmesinden) önce insan her şeyin bilgisine ilâhî formu içinde yani Tanrı’yı yansıtan bâtinî bir tarzda sahiptir. Fakat düşüşten sonra insanın bilgisi zâhirleşmiştir. Kutsal bilgiyi yeniden kazanması için rûhun çeşitli safhaları geçmesi lazımdır.¹⁵ İnsan dünyâda bu bilgiyi hatırladığı nispette özüne/fitrata dönebilecektir. İslâm’a göre herkes kendi aklı ve idrâki nispetinde bu bilgiden yani tevhîdden sorumludur. Kutsal bilgiyi yeniden hatırlama ve elde etme aşamalarını geçip de birliğe ulaşmanın; yani kesretten vahdete varmanın üzerine en fazla kelâm edenlerin ve eser verenlerin sûfiler olduğu söylenebilir. Sûfilerin tevhîdi ve buna binâen insanı ve dünyâyı nasıl anlamlandırdıklarına¹⁶ değinmek meseleyi vuzûha kavuşturacaktır.

356 | db

2. Tasavvufta Tevhîd ve İnsan

Tevhîd, aslında Allah’a ulaşmada onun birliğini idrak etmede diyalojik-pratik bir vasıtaadır. İslâm düşünce tarihinin doğası gereği ise tevhîd bir doktrin olarak soyut değer yargılarıyla, birtakım standartlarla incelenmiştir. Tevhîdin, Allah’ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma biçimi olarak ele alınmasıyla kelâmî, felsefî, tasavvufî, siyâsî vb. alanlarda kavramsal veya normatif olarak ele alınması arasındaki farklılığın mâhiyeti hakkında düşünülmelidir.¹⁷ Tasavvuf dışındaki bütün disiplinlerde, diğer bir deyişle Kelâm, Fıkıh gibi zâhirî ilimlerde Allah; dolaylı olarak, âyetleriyle bilinebilen, çok fazla yaklaşılamayan bir varlığı ifade eden kavramdır. Hâl-

¹³ Ebû Bekr Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/94.

¹⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 24.

¹⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 37, 46.

¹⁶ Ehl-i tasavvufun tevhîd anlayışı hakkında bir örnek için bk. M. Nedim Tan, “Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî’nin Sırr-ı Ahadiyyet’i”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 283-290.

¹⁷ Tatar, “Tevhîd Anlatısına Dair Felsefi Bir Analiz”, 10-11.

buki sūflere göre Allah, daha farklı bir anlam dünyasına sahip olmuştur. Onlara göre Allah bilinebilir ve kendisine yaklaşılabılır bir varlıktır. Dolayısıyla Allah kavramının semantik yapısı değişerek¹⁸ soyut kelamî veya sırf felsefî söylemden bir anlamda özgürleşmiştir. Yani tasavvuf ehlinin Allah anlayışı, tenzih ve teşbihi birleştiren bir yaklaşımın tezâhürüdür. Bu bağlamda sūflerin Allah telakkisinin ana kavramı, insanın kendine/zannına göre bir Tanrı anlayışı belirlemesini ifade eden *ilâh-ı mu tekad* fikridir.¹⁹ Esasında onların Tanrı tasavvurunun niteliği, tevhîdi kendilerine has bir anlamlandırma ve yorumlama biçimine fırsat tanımıştır.

Bir tasavvuf terimi olarak tevhîd; Allah'ın zâtını, aklen ve zihnen düşünülen, tahayyül edilen her şeyden soyutlamak anlamına gelir.²⁰ Tasavvuf erbâbına göre tevhîdin birçok çeşidi ve muhtelif dereceleri mevcuttur.²¹ Mutasavvıflar onun muhitini ve çeşitliliğini ifade için *tevhîd bahri*, *tevhîd denizi* nevinden terkipler kullanmışlardır.²² Mesela avâm-havâs seviyesine göre tevhîd; *tevhîdü'l-âmme*, *tevhîdü'l-hâssa*, *tevhîdü hâssati'l-hâssa* olarak tasnif edilmiştir.²³ Avâmın tevhîdi, bütün Müslümanların yaptığı gibi kelime-i tevhîdi

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 47-48. Ayrıca bk. Abdurrahim Güzel, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhîd", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 198-199. Affî'nin deyişiyle, "Kelâmcılar Allah ile insan arasındaki ilişkiyi âbid ile mâbud arasındaki ilişki şeklinde tasavvur etmişlerdir. Sūfler ise bu ilişkiyi muhib ile mahbûb arasındaki ilişki şeklinde anlamışlardır." bk. Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 136-137.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.

²⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 359.

²¹ Örnek olarak Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946) tevhîdi *beşerî* ve *ilâhî* şeklinde taksim edip, *beşerî* tevhîdi "cezadan korkmak", *ilâhî* tevhîdi "saygı göstermek" diye tarif etmiştir. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Tâhâ Abdu'l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 54.

²² Mesela bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî muameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Mısır: Dâru Sâdır, ts.), 1/146; Serrâc, *el-Lüma'*, 49.

²³ Mesela Yûsuf b. Hüseyin tevhîdi "avâmın, hakâik ehlinin ve havâssın tevhîdi" şeklinde üçe ayırmıştır. bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 50-51. Tasavvufta avâm-havâs ayrımı çok önemlidir. Hatta mutasavvıflar birçok meseleyi îzah ederken bu kaideyi göz önünde bulundururlar. Tasavvufta birçok makam ve hâlde olduğu gibi tevhîdin de farklı dereceleri vardır. Dolayısıyla sūfler bu hassas konuda dahi avâm-havâs farkını gözetmişlerdir. Abdullah el-Herevî de eserinde avâmın, havâsın ve hâssu'l-havâsın tevhîdinden bahsetmiştir. Bk. Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 135-138.

dille söylemek, kalple de tasdik etmektir.²⁴ Cüneyd-i Bağdâdî'ye (öl. 297/909) göre havâssın tevhîdi kulun, Allah'ın huzurunda, O'nun kudret hükümlerini gösteren bir gölge gibi olması, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesidir. Böylelikle kul, var olmadan evvelki hâli gibi olur. Bu ise tevhîdde son sınırdır.²⁵ "Kulun var olmadan önceki hâli gibi olması" Cüneyd'in, tevhîd anlayışını üzerine bina ettiği "mîsâk âyeti"ne işaret etmektedir.²⁶ Nitekim kendisi, beşerî rûhların, bedenlerle birleşmelerinden önce de var oldukları fikrindedir. Rûhlar o yaşamlarında Allah'la doğrudan bütünleşmelerinden dolayı temiz ve mukaddestirler. Onları Allah'tan perdeleyen her şey ise maddî âlemle, beden ve arzularla ilintilidir.²⁷

Tevhîd, özellikle ilimlerin tasnifinden sonra bütün İslâmî ilimlerin ve mensuplarının benimsediği ve kendisine mâl ettiği bir akîde olmuştur. Sûfiler de tevhîdi o kadar sahiplenmişlerdir ki ilimleri Tasavvufa verdikleri adlardan biri *tevhîd ilmidir*. Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848) "*Ebû Ali es-Sindî ile sohbet ettim. Ben ona farzları ikâme edecek bilgileri öğretiyordum. O da bana karşılığında tevhîd ve hakâyik ilmini öğretiyordu.*"²⁸ sözlerinde bunun izleri görülmektedir. İlk zâhid ve sûfilerden beri tasavvufun aslında tevhîd esasını üzerine kurulduğu ısrarla vurgulanmıştır. Mesela Abdülkerîm el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) "*Biliniz ki bu tâifenin şeyhleri, işlerinin kâidelerini tevhîd konusunda sağlam esaslar üzerine bina etmişler, onlarla akidelerini bid'atlardan korumuşlar, selefî ve sünnet ehlinin de benimsediği, teşbih ve ta'tilin olmadığı bir tevhîd telakkisini kendi dinleri olarak kabul etmişlerdir.*"²⁹ beyânıyla tasavvufî tevhîd anlayışını ortaya koymuştur. Sûfiler tevhîd anlayışlarını *tevhîd-i sûfiyye*, *hakikat-i tevhîd*, *tevhîd-i amelî* gibi isimlerle dile getirmişlerdir. Bu ifadeler tasavvuf ehlinin, tevhîdi yalnızca bilgi ve sûretten müteşekkil görmediklerini anlatmaktadır. Onlar açısından tevhîd, keşif ve

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1604.

²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 49-50.

²⁶ Tasavvuf tarihinde mîsâk hakkındaki izâh ve yorumlar için bk. Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 904-924.

²⁷ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 148-150.

²⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 235.

²⁹ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 24.

ilhâma dayanır ve dahi sülûkü gerektirir.³⁰ Tasavvuf ehlinin bu tevhîd anlayışı Ali b. Osman el-Hücvîrî'nin (öl. 465/1072 [?]): “*Tevhîd ehli söz itibarıyla Cebrî, amel itibarıyla Kaderî (hürriyetçi) ve Mu'tezilî olmalıdır.*”³¹ ifadesinde yer bulmuştur.

Yukarıdaki gibi bir îmân-amel, madde-mâna, zâhir-bâtın, fenâ-bekâ türünden düalist ya da karşıt unsurları telif edici ve uzlaştırıcı bir tevhîd nazariyesinin sistemleşmiş biçimi, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve takipçilerinde görülür. Tasavvufî düşüncesinin özünü *vücûd (varlık)* kavramı üzerine kuran İbnü'l-Arabî'ye göre varlık Tanrı ile özdeştir ve tek bir hakikattir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar vücûdlarını ondan almışlardır.³² İbnü'l-Arabî, tevhîd nazariyesini *vahdet-i vücûd (varlığın birliği)* doktriniyle açıklar. Tevhîdi *Lâ mevcûde illallah* ile ifade eden bu doktrin, seçkinlerin tevhîdi olduğu belirtilir. İbnü'l-Arabî'nin akıl-îmân, ilim-dîn, zâhir-bâtın, hürriyet-zarûret telifini sağlayan bu felsefesi senkretizmi canlandırmış, hatta çok daha ileriye götürmüştür.³³ Anlayış düzeyi yüksek bir kesime hitap ettiği düşünülse de vahdet-i vücûd aynı zamanda, Tanrı tasavvuru ve dolayısıyla tevhîd hakkında tenzih ve teşbihi telif eden içkin bir veçheyi hâizdir.

İbnü'l-Arabî'nin adı geçen öğretisinin temel kavramı *insân-ı kâmil*dir. Kâmil insan âlemde dört unsurdan (toprak, su, hava, ateş) mâdenlere, bitkilere ve hayvanlara kadar var olan ne varsa her şeyi kendisinde cem etmiştir. İnsân-ı kâmil özel anlamda âlemin hülâsasıdır.³⁴ İnsan olgunlaştıkça ve kemâle erdikçe tevhîdi de mükemmelleşmekte, müspet ya da menfî her şeyi Allah merkezli/Allah'tan bilmeyi, dünyâyı böylece yorumlama kabiliyetini öğrenmektedir. Bütün meseleler temelde insan merkezli vahdet-i vücûd felsefesine bağlanmıştır. Dolayısıyla metafizik, ahlâk ve siyâset meselelerini birbirinden ayırmak; tabiat, birey ve toplum için ayrı felsefeler yapmak olanaksızdır. En yüksek şekilde insanda ortaya çıkan varlık düşüncesi üç meseleyi de ihtiva eder. Bu sebepten metafizik bir

³⁰ Süleyman Uludağ, “Tevhîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/21.

³¹ Ali b. Osman Cüllabi el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 83.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/410, 439; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 93 (Giriş).

³³ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 238.

³⁴ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre (Üsküdar: Kaknüs Yayınları, 1997), 177.

hüküm ahlâkî ve siyasî bir sonucu da anlatır.³⁵ Bahse konu olan uzlaştırmacı tevhîd telakkisi ilkin, kelâmcıların te'vîl metoduyla ulaştıkları tenzihçi Tanrı telakkisinin eleştirisi şeklinde tezâhür etmiştir. Buna mukabil o, vahyin dinamik dilini canlandırarak mânevî hayatın ihtiyaçlarını gideren bir Tanrı anlayışına ulaşmayı talep etmiştir.³⁶

Müsteşrik H. Heinrich Schaefer'e göre tasavvuf, kişinin hakiki tevhîd vasıtasıyla bireysel kurtuluşa erme gayretidir.³⁷ Ne var ki onun hakiki tevhîd dediği *tasavvufî tevhîd* vasıtasıyla bireysel kurtuluşu amaçlama ve bu alandaki bilinç, toplum açısından ya da tabana yayıldığında, herkesin/ortalama bir Müslümanın başarabileceği yahut farkında olduğu bir hedef değildir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd anlayışının yani tasavvuf eksenli bir tevhîdin halkta yerleşmesinde, işlevsel ve pratik olarak tasavvuf/tekke edebiyâtının daha çok katkısının olduğunu teslim etmek gerekir. Bu bilinç halka menkıbeler, şiirler, ilâhîler şeklindeki sembolik anlatımlarla veya bir önder yani mürşid eşliğinde kazandırılmaya çalışılmıştır. Tasavvuf-taki bu nazarî ya da bireysel tevhîd bilinci ile maşerî ve genel tevhîd bilincinin farkına Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974),

360 | db

“Bir taraftan usûl farklarına, bir taraftan da hedeflerine nazaran İslâm mutasavvıflarını da başlıca üç zümreye ayırmak mümkündür: a) Vahdet-i vücûd ismiyle tanınmakta olan tasavvufî ve integral metafizik tesis edenlerdir ki bunların en başında Muhiddin Arabî'yi görüyoruz. b) İlimle imanı tefrik etmek ve ikincisini amelî aklın esası olarak almak suretiyle tasavvufu bir ahlak sistemi hâline getirenlerdir ki bunların da başında Gazalî'yi görüyoruz. c) Vahdetin eşyâda tecellisi ve ilâhî aşk telakkileriyle tasavvufu yüksek bir estetik cereyanı hâline getirenlerdir ki bunların da başında Mevlânâ Celaleddin Rûmî ve Mahmud Şebüsterî'yi görüyoruz.”³⁸

şeklinde bir tasnifle işaret etmiştir.

³⁵ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 233.

³⁶ Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı”, 44.

³⁷ Bk. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kbalcı Yayınevi, 2012), 42.

³⁸ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 212-213.

3. Düalist Dünyâda Düalist Bir Varlık Olarak İnsan

Dünyâ ve insan, ikisi de düalite³⁹ prensibine göre yaratılan varlıklardır. İnsanın ve dünyânın, kendi içinde zıt taraflarının uzlaşabildiği senkretik yönleri ve karşıtların çelişkileri ya da birliği olarak bilinen diyalektik boyutlarının da olduğu söylenebilir. Nasr adı geçen düaliteyi şöyle açıklar: “Yaratılmış düzeni karakterize eden ve kendilerini varlığın ilkesel olanının altındaki tüm düzeylerinde açığa vuran yin-yang, pruşa-prakrti, aktiflik-pasiflik ve madde-sûret gibi ikilemler yalnızca bu çift cinsiyetli gerçeklik düzleminde ortaya çıkabilirler ve dişi ile erkeği meydana getirirler...”⁴⁰

Dünyâ bizâtihi düal/ikicil bir yapıya sahip olduğu gibi aynı zamanda böyle bir sistemin de tek taraflı boyutunu oluşturur. Dünyâ (دنيا) kelimesi sözlükte “yakın olmak, alçaklık, alçak olmak, aşağıda olmak” gibi anlamlar taşır.⁴¹ Kur’ân’da “ölümünden önceki hayat”, “ilk hayat”, “geçici hayat” (en-Nisâ 4/77; Yûnus 10/23; el-Ankebût 29/64...) mânalarıyla yer alan kelimenin, Kur’ân dilinde tasvir edici (*descriptive*) değil; mâna ve değer katıcı (*significative*) bir delâleti vardır. Bu platformda dünyâ coğrâfi değil, ahlâkî bir niteliğe sahiptir.⁴² Ancak Kur’ân’da bazen sıfat olarak ve ahlâkî mânada kullanılan dünyâ kelimesi, bağlamına göre anlam kazanarak yer küreyi ifade etmiştir.⁴³ Günümüzde ve toplumumuzda ise kelime yerine ve söyleyenin maksadına göre her iki anlamında da kullanılmaktadır. Kişi “yalan dünyâ” gibi sübjektif bir durumdan söz ettiğinde, dünyâyı anlam ve değer katıcı bir delâlette kullanıyor demektir. İzutsu’ya göre dünyâ kelimesi, *koca* ve *karı* örneğinde olduğu gibi ikizine bağlı çift kelimeler grubundandır. Yani bir kavram olarak dünyâ âhiret kavramını akla getirir.⁴⁴ Kur’ân’da ve hadîslerde dünyâ kelimesinin genelde âhireti hatırlatacak tarzda kullanıldığı görülür. Dolayısıyla buralarda düalist sisteme işaret vardır.

³⁹ Burada *düalite* ve *düalist* kavramları bilindiği anlamda bir din ya da felsefe ideolojisi olarak değil; bir gerçekliğin iki yönüne işaret etmek için kullanılmıştır.

⁴⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 193. Tasavvufta bu düalite Celâl-Cemâl tecellisi olarak da ifade edilir.

⁴¹ Ebû Abdîrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.), 8/75.

⁴² Mustafa Öztürk, “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünyâ ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/16 (2006), 65-67; Süleyman Uludağ, “Dünyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/22.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünyâ”, 66-67.

⁴⁴ İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 78.

Dünyânın kendisinin ikicil ve izâfî bir yapıya sahip olması ise onda başlangıç-son, gece-gündüz, aydınlık-karanlık gibi zıtlıkların bulunması demektir. Bunların hiçbiri kalıcı ve sonsuz değildir, yok olmaya mahkûmdur. Söz konusu bakış açısıyla başta semâvî dinler olmak üzere birçok dinde ve öğretide onun bu yönü insanların, üzerinde çok fazla durup düşündükleri, sorguladıkları hususlardan biridir. Özellikle bazı mistik ve gnostik öğretiler dünyânın geçici ve maddesel boyutuna odaklanmış ve onu bizâtihi reddetmişler ya da dünyâyâ karşı aşırı menfî bir tavır almışlardır. Bu bağlamda genel kabul görmüş bir düşünceye göre Yahudilik dünyâyâ; Hristiyanlık âhirete dönük bir dindir. İslâm ise her ikisinin de hakkının verilmesini telkin eden bir dindir.

Gnostisizm, Hermetizm, Eflatunculuk ve Yeni Eflatunculuk gibi kadîm geleneklerde dünyâ hayatı rûhun maddeyle savaşımdan zühur eden bir imtihan sürecidir.⁴⁵ Katı bir düalist görüşe sahip bu geleneklerde dünyâ maddedir, onlar madde olan her şeye cephe alırlar. Bu felsefelerde maddî ve mânevî iki yönüyle halk edilmiş insanın da maddî yönü kötü olarak algılanmıştır.⁴⁶ Realiteye uymayan tarih dışı insan ve dünyâ tasavvurları, sadece mânevî ve rûhî yöne ağırlık vermekle ve bunu hakikat saymakla insanın doğasına aykırı hareket etmişler ve bugün için bir karşılık bulamamışlardır.

Pesimist dünyâ görüşüyle bilinen filozof Arthur Schopenhauer (öl. 1860) ise “*Dünyâ, benim tasarımımdır. Bu, yaşayan, bilen her şey için geçerli bir doğruluktur. Onu kuşatan dünyâ olsa olsa tasarım olarak vardır. Açıkçası dünyâ, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir.*”⁴⁷ görüşündedir. Öyleyse asıl olan dünyânın nasıl algılandığı ve insanın onu nasıl yorumladığıdır. O, bu fikirleriyle esas meselenin *dünyâ görüşü (weltanschauung)*⁴⁸ denilen şey olduğuna işaret eder görü-

⁴⁵ Mahmut Erol Kılıç, “Hermes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/230.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Canan Koçak, *Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 15-42.

⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, trc. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009), 8.

⁴⁸ İlk kez Immanuel Kant (ö. 1804) tarafından kullanılan bu kelime, insanın bütün dünyâyı veya büyük resmi görme ve idrak tarzı; kişinin düşünme, algılama, bilme ve eylemini belirleyen ve bunların temelini oluşturan, gerçeklik alanının bütününe dair inançlar sistemi gibi anlamlara sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bk. Latif Tokat, “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 41-63.

nür. Dünyâ görüşü ise rölattiftir. Özneye ilişkisinde bütün dünyâ, algılayanın algısına bağlı olarak nesnedir, tasarımdır.⁴⁹ İnsanın, onu sadece maddesel ve görünen gerçekliğiyle algılaması ve dolayısıyla umutsuz olması, yalnızca dünyâ odaklı maddesel bir yaşam sürmesi ya da dünyâya dinlerin (ve İslâm dininin) tavsiye ve telkin ettiği öğretiler doğrultusunda değer atfetmesi kendi elinde ve iradesindedir.

İslâm dünyâya ve insana bakışında, bahsedilen birtakım inançlarda olduğu gibi maddî varlığı ve gerçekliği yok saymaz ve bunlar karşısında bocalamaz. Dünyâya gelmekteki gâye, âhirete yönelik ölçülü bir dünyâ hayatı yaşamaktır. Fakat insanın yaşam alanı olan dünyâ ile ilişkisi ve yaşamaya olan tutkusu, gerek insanın gerekse dünyânın menfî taraflarını ortaya çıkarmasına sebep olur. Ancak İslâm, dünyâ ve insan için külliye pejoratif bir sâikle yönelmez. Öyle ki erken devir tasavvufunda, dünyâya -ve bazen de insana- aşırı şekilde tavrı alan ve bunu zühdün bir gereği olarak gören bazı zâhidlerin ve sûfilerin, zamanla ılımlı bir zühde evrildikleri müşâhede edilmiştir. Klasik dönem tasavvufuna doğru da artık sûfilerin dünyâyı ve insanı üst düzey ve dengeli bir bakışla değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) gemi metaforu⁵⁰ bunu ortaya koyan güzel bir örnektir.

Kişi gerek maddî gerekse mânevî dünyâ ile irtibatını bazı sebeplerle bir şekilde dengeleyemediğinde, anlamsızlık ve boşluk duygusuna kapılabilmekte ve bununla mücadele etmek durumunda kalabilmektedir. Gelenekçi düşünce ekolünün temsilcisi Nasr, günümüz insanının bu çırpınışlarına “kutsal yeniden keşfetme arayışı” adını vermiştir. Durumu mit ve sembollere olan ilgi üzerinden açıklayan müellif diyor ki: “Çağımızda mit ve semboller üzerine olan çalışmaların canlanması kuşkusuz çağdaş insanın anlamlı ve kutsal bir evren arayışına işaret eder; ancak, geleneğin kendisine başvurulmak-

⁴⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 9.

⁵⁰ Mevlânâ'nın mal-mülk sevgisini suya, insanın kalbini de gemiye benzettiği meşhur metafor için bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, trc. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın- Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, ts.), 1/319 (b. 999). Hadislerde ve özellikle Tasavvuf literatüründe zühd ve dünyâ hakkında birçok konu başlığı açılması ve eserler verilmesi bile kalbe Allah'tan başka şeylerin (*mâsivallah*) girmemesini yani tevhîdi hatırlatmak ve telkin etmek içindir. Sûfiler açısından Allah-insan ilişkisinin merkez mahallî ve hakiki tevhîdin esas mekânı kalptir.

sızın ve geleneğin yardımı olmaksızın bu arayış hedefine ulaşamaz.”⁵¹ Burada Nasr’ın “gelenek” dediği şey, dikkat çekicidir. Onunla, birliği ifade eden ve her şeyin özünde olan tevhîdi dile getirmiştir.

4. Tevhîd’den Uzak Bir İnsanın/Medeniyetin Bunalımı

İnsan fitraten Allah’ın emrettiği doğruyu, iyiyi bulmaya ve bu minval üzere yaşamaya meyilli olduğu gibi aynı zamanda; zayıflık, unutkanlık, nankörlük gibi birçok zaafı da malûldür. Maddî açıdan gerekli-gereksiz hayli fazla eşyayı elde eden modern insan, hakiki ihtiyacı olan şeylere gâfil olmakta ya da bunları ihmal etmektedir. Böylece dünyâsında, anlam veremediği bir boşluk oluşmakta, ancak içteki o boşluk bir türlü kapanmamaktadır. Madde ile her şeyi çözebileceğini sanan bu insan, onu elde edince hakiki isteğinin bu olmadığını anlayıp kısır bir döngüye girmekte, hayâl kırıklığına uğramaktadır. Müslüman olsun ya da olmasın, alabildiğine sekülerleşen bu insan için İslâm’ın çözümü yine tevhîddir. Çünkü o, bireye, evrensel yaşam amacını fark ettirmektedir. Tevhîd, bugünün insanı için akl-i meâş denilen, insanın diğer insanlarla ve maddeyle olan ilişkisi ile akl-i meâd denilen Allah ve uhrevî âlemlerle olan ilişkisi arasında denge kurucu bir unsurdur.

364 | db

Dünyevîleşmenin artmasının ve insanın mânevî yönünün ikinci plana atılmasının kaynağı ve sebebi genellikle Batı olarak görülür. Sözü edilen çıkarım büyük oranda doğrudur. Bunun temelinde özellikle Hıristiyanlık bünyesindeki insan-dünyâ ilişkisini dengeleyemeyen zühde, yani “aşırı ruhbanlığa” bir reaksiyon geliştirmek yatar. Batı, dünyâyâ karşı gösterilen bu aşırı tavırları ve dengesizliği bir müddet sonra uzlaştırma yoluna gitmiştir. Aydınlanma hareketlerinden sonra ortaya çıkan bu durum, Max Weber’in (öl. 1920) teorisine göre *dünyevî asketizm* ya da *kapitalist rûh* ismini almıştır.⁵² Weber olgudan şöyle yakınmıştır:

“Asketizm dünyâyı yeniden kurma ve kendi ideallerini orada gerçekleştirme işine giriştikten sonra, tarihte daha önce hiç görülmemiş bir biçimde, dünyevî materyaller insanların üzerinde giderek artan bir şekilde güç kazanmaya başlamıştır ve bu güç en sonunda kaçınılmaz

⁵¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 129.

⁵² Bk. Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, trc. Mehmet Ökten (Ankara: Tutku Yayınevi), 2014.

bir hâl almıştır... Aydınlanma felsefesinin sonunda sinsi sinsi yaşamımızda gezen şey 'meslekî görev' fikridir."⁵³

Artık her iki dünyâda da cenneti yaşamak gibi "kapitalist" bir inanç hâkimdir: *kazanmak, her zaman kazanmak*.⁵⁴ Sözde karşıt bir denge kurucu olarak çıkan Protestanlık, toplumun ve bireyin dünyâ görüşünü kökten değiştirmiştir. Yaklaşık üç asır evvel ortaya çıkan ve etkileri bütün dünyâda hâlen devam eden bu zihniyet, yirminci asırda artık bir tehlike ve problem olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu tehlikeye bir reaksiyon olarak yine batılı yazarlar, felsefeciler ve psikologlar bazı çözüm yolları aramışlar, birtakım kavramlar inşa etmişlerdir. Batılı fikir adamlarının bu tutarlı düşünceleri *tersten tevhîd* olarak okunabilir. Çünkü pozitivist düşünceye dayalı dünya görüşüne sahip kişi de kâinatın hakikati olan tevhîdden kaçamamaktadır. Böylece bu insan yine de tevhîde bağlı olduğunu bilmeksizin, salt akılcılıkla hareket ettiği sanısına kapılmıştır.⁵⁵

Yukarıdaki durumun etkileri ne yazık ki Batı dünyâsıyla sınırlı kalmamıştır. Bugün İslâm dünyâsı aynı problemlerle baş etmeye çalışmaktadır. Batı, acı bir şekilde tecrübe ettiği bu sıkıntıları çoktan tespit etmiş ve çözüm yolları hakkında fikirler üretmiştir. Öyle ki felsefenin ve özellikle psikolojinin son yüzyıllarda Batı'da olağanüstü ilerlemesinin altında dahi onların baş etmek durumunda kaldıkları bu sorunlar yatmaktadır. Ancak birçok şeyde olduğu gibi Müslüman Doğu, bu problemleri de yeni deneyimlemektedir. Bunlarla baş etmek için ise onun, dışarıdan ya da yeni bir çözüme ihtiyacı yoktur. Çünkü tevhîd ve ihsan merkezli dünyâ görüşünün ve özellikle de kamuya hitap eden yönüyle tasavvufî tevhîd anlayışının içselleştirilmesi, modern dünyâda hem Batı'ya hem Doğu'ya çare olacaktır. Nitekim bugün için modern psikoloji ile halka yönelik tasavvuf enstrümanlarının hedeflediği kitle benzemektedir.

⁵³ Weber, *Protestan Ahlâkı*, 261. Mesleği (*beruf*) ve maddiyatı bir ibadet gibi algılayan bu ahlâk biçiminin, yine insan-dünyâ ilişkisindeki dengeli kuramamış olduğu hatta tersi yönde maddiyatı ve sermayeyi kutsadığı anlaşılmaktadır.

⁵⁴ Cihan Özpinar, "Manevi Asketizmden Dünyevi Asketizme-Kapitalist Topluma Weber'ci Bakış", erişim: 22 Mart 2020, <http://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/215.pdf>, 6-7.

⁵⁵ Osman Şimşek, "'Tevhîdî Düşünce' İlmi Yöntem Anlayışına Göre 'Medeniyet-Eğitim-Tasavvuf İlişkisinin İctimaî Düzen (Sistem) Kurucu Vasfı"', *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 8/23 (Yaz 2019), 179.

5. Bazı Tespitler ve Çözüm Arayışları

Aşağıda yer verilecek sorunsalların esas nedeni, kanaatimizce, önceki bölümlerde sebepleri ve etkileri irdelenen *gelenekten/tevhîdden sapma* ve *dünyevîleşme*dir. Elbette bu bölümde, insanlığın varoluşundan bugüne dek süre gelen problemlerin, yalnızca modern zamanların çıkmazları olduğu iddia edilmemektedir. Ancak onların bu çağda daha bir tebâruz ettiği ve yaygınlaştığı, dolayısıyla da birçok psikolojik ve ideolojik sorunları beraberinde getirdiği âşikârdır. Bu tezi ifade etmek için de bizimle aynı fikirde olan bazı düşünürlerle başvurulacaktır.

5.1. Maddeye Düşkünlük: İnsanın yeme-içme, giyinme, barınma gibi zarurî ihtiyaçlarını karşılaması hiçbir dinde ya da felsefede mahzurlu görülmemiştir. Geleneksel dünyâda maddî gereksinimleri karşılanan insan; daha fazlasını elde etmek, kendisine yapay ihtiyaçlar üretmek yerine bunlarla yetinir, varlıklarına şükran duyar ya da iyi bir aile kurmak, üretmek, düşünmek gibi üst idealere yönelirdi. Fakat bugün modern insanın anlam dünyâsı genel olarak maddeye ve tüketime yönelik hızlı bir yaşam üzerine kurulmuştur. Kişi, modern ilerlemenin hayatına getirdiği bütün düzenlemelerden hayli hoşnuttur. Çok hızlı iletişim araçlarına ya da bu türden diğer şeylere mâlik olduğu ve daha kompleks bir hayat yaşadığı için insan bugün eskisinden daha mı mutludur? Aslında vaziyet bunun tamamen tersidir. Nitekim bir kişinin gereksinimleri ne kadar çok ise ihtiyaçlarından o nispette mahrum kalacak ve dahi o nispette de mutsuz olacaktır. Modern uygarlık, doğal olmayan yapay gereklerin çoğaltılması amacındadır.⁵⁶

Schopenhauer böyle bir insan için “ağırlık merkezi kendi dışında” tabirini kullanmıştır.⁵⁷ Bu insan tipolojisinin tatmin olabileceği yegâne şey maddî doyumlardır: sadece “para kazanmak” esastır. Bu ihtiras böylece bütün hayatın tek gâyesi hâline dönüşür.⁵⁸ Schopenhauer’a göre bu tipin tam karşısında “ağırlık noktası kendi içinde” bulunan fevkalade bir zihniyet vardır. O, şeylerin özünü ve varoluşunu küllî ve mutlak bir şekilde konu edinir.⁵⁹ İnsanın madde karşı-

⁵⁶ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: Verka Yayınları, 1999), 139.

⁵⁷ Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeligi Üzerine Aforizmalar*, trc. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 33.

⁵⁸ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 139-140.

⁵⁹ Schopenhauer, *Aforizmalar*, 33-34.

sında *sahip olmak* ya da *olmak* şeklinde iki varoluş tarzı geliştirdiğini belirten Erich Fromm'un (öl. 1980) da naklettiğine göre bu iki farklı tutumdan birinin ya da ötekinin üstünlüğü, bireyler ve toplumsal birimler arasındaki karakter farklılıklarının kaynağını oluşturur. Kişi, sahip olmak güdüsünden kendisini kurtarabilmek yani olmak için "ben" tutkusundan ve her şeyi kendi menfaatine göre değerlendirmekten sıyrılmalıdır. Olmak, yüzeysel görüntüleri aşip onların ardındaki hakikati kavramakla gerçekleşebilir.⁶⁰

Fransız mütefekkir René Guénon'a (öl. 1951) göre modern çağın ardı arkası kesilmeyen telaşı, sürekli bir değişim ve mütemadiyen artan hız ihtiyaçları, çokluk içinde dağılmadır. Doğululara göre sentez edememe yeteneksizliği ve her türlü yoğunlaşma imkânsızlığı da buradan ileri gelmektedir. Maddeye dalındığı ölçüde bölünme ve tezat öğeleri artar ve yaygınlaşır. Buna mukabil, insan saf mânevîyata ne derece yükselirse yalnızca evrensel ilkelerin şuuruyla kâmil olarak gerçekleştirilebilen tevhîde o derecede yaklaşır.⁶¹ Guénon'un, maddenin neden olduğu zihinsel dağınıklığa çözümü mutlak tevhîdin gereği olan *murâkabe* ve *ihsândır*. Zira bunlar, insana madde-mâna boyutlarını ayırt etmeyi öğretmekte, konsantrasyon yeteneği kazandırmaktadır.

5.2. Yabancılaşma: Bu olgu en genel anlamda kendinden başkası olma ya da başkasına dönüşme diye tanımlanabilir.⁶² Daha özel anlamıyla o; normalden sapma, kişinin kendisine, yaşadığı topluma, doğaya ve başka insanlara duyduğu yabancılık hissi, nesnelere bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, önceden ilgi duyulan şeylere ilgi duymama, hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma anlamındadır.⁶³ Yabancılaşma bireysel ya da toplumsal olabilir.⁶⁴ Yabancılaşmanın nedenleri arasında mülkiyet ilişkileri ve özel mülkiyet, modern dünyâda teknolojinin akıl almaz yükselişi, insanın makineleşmeye başlaması, modernite öncesi geleneksel toplum biçiminin

⁶⁰ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*, trc. Aydın Arıtan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 36, 119, 132. Mesela Fromm, hayatını sahip olmak üzerine devam ettiren günümüz insanı için *pazar karakteri* terimini kullanır.

⁶¹ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 68.

⁶² Afşar Timuçin, "Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış", *Felsefe Dünyası Dergisi* 5 (Ankara: Ekim 1992), 16.

⁶³ Ahmet Cevizci, "Yabancılaşma", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 906.

⁶⁴ Bk. Şahin Uçar, "Alienation [Yabancılaşma]", *Tarih Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 86.

ortadan kalkarak onun yerini laik toplumun alması gibi unsurlar yer alır.⁶⁵ Bu bağlamda yabancılaşmanın altındaki temel sebep, insanın maddeyi ve eşyayı araç olmaktan çıkarıp amaç edinmesidir. Nitekim Karl Marx'a (ö. 1883) göre modern kapitalist toplum teknolojiye yalnızca üretim açısından değer vermekle kalmaz fakat teknoloji tarafından üretilen nesnelere, makinelere insan varlıklarına gösterilmesi gereken saygıyı göstererek tapar. İşte böyle bir toplum yabancılaşmış bir toplum, bu toplumun bireyleri de yabancılaşmış insanlardır.⁶⁶

Modern insan şimdiye kadar hiç olmadığı ölçüde kendine ve topluma yabancılaşmış durumdadır. Eski ve geleneksel değerlerle bağını koparan bu insan, yeni rasyonel ve bürokratik düzende her şey karşısında inançsız olmuştur. S. Kierkegaard (öl. 1955), M. Heidegger (öl. 1976), A. Camus (öl. 1960) gibi düşünürlerin temsil ettiği varoluşçu geleneğe göre yabancılaşma; bir insanın başka insanlara olduğu kadar kendi benine aykırı düşmesini ifade eder. Kierkegaard'a göre yabancılaşmayı aşma ancak ve ancak inancın sıçrayışıyla, Tanrı'ya yönelmek sûretiyle mümkün olur.⁶⁷ Kendine yabancılaşma için kişinin şahsî ahlâkî gayreti ile kendi iç âleminde meydana gelecek bir ihtilali yegâne tedavi yolu olarak gösterenler vardır.⁶⁸ Bu ihtilâl Kierkegaard'ın da söylediği gibi inançla olabilir.

Günümüzde, bireysel ve seküler yaşayan modern insanın, çoğunlukla kendine yabancılaşma şeklinde tezâhür eden yabancılaşma türüne daha fazla maruz kaldığı söylenebilir. Toplumun genel gidişatına ayak uydurmayı bilinçli olarak bırakıp sorgulamaya başlama türünden seçkin ve müspet bir yabancılaşma ise nâdirâttandır. Buna örnek, İslâm tarihinin ilk devirlerinde toplumdaki maddeye, mülke, hükmetmeye düşkünlük ve fitne neticesinde ortaya çıkan kaos ortamında, bir kısım insanın (*zâhidler*) bunları reddederek kendi içlerine dönmeleridir. Bireysel zühd olarak ortaya çıkan bu "yabancılaşma hareketi", zamanla topluluk hâlinde görülmeye başlamıştır. Hicrî üçüncü asırdan sonra söz konusu yabancılaşmanın

⁶⁵ Cevizci, "Yabancılaşmanın Nedenleri", 908.

⁶⁶ Cevizci, "Yabancılaşma", 907. Hegel ve Marx'ın yabancılaşma görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emine Aydoğan, "Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (Haziran 2015), 273-282.

⁶⁷ Cevizci, "Yabancılaşma", 906-908.

⁶⁸ Uçar, "Alienation [Yabancılaşma]", 95-96.

temsilcilerine *sûfî*; onların ilimlerine de *tasavvuf* denmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla tasavvufun başlangıçta zühd olarak zuhûru, bir yabancılaşmanın ve reaksiyonun neticesidir. Bugün için ise uyumuyla insanın tevhîde ulaşabildiği rûh-beden dengesinin kaybedilmesi, rûhun bedene, onun sınırsız isteklerine yetişememesi kendine yabancılaşmayı ifade etmektedir.

5.3. Hümanizm ve Bireycilik: Hümanizm; akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâkî gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğal yoldan gerçekleşebileceğini belirten, insanın özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefî akımdır. Kökenleri antik Yunan'a kadar giden bu akım, esasen Rönesans döneminde, odak noktasının Tanrı'dan insana kaymasıyla Aydınlanma ve modernist fikirleri doğurmuştur. Yirminci asırda ise İngilizce konuşan dünyâda ateizm ya da laik bir akılcılıkla eş anlamlı bir terim hâline gelmiştir.⁷⁰ Modern Batı düşüncesinin en temel karakteristiklerinin başında hümanizm gelmektedir.⁷¹ Bireycilik ise bireylerinin dışındaki bir gerçeklik olarak toplumun varoluşunu yadsıyan, özgür bireylerin ekonomik alandaki rekabetlerinin faydalı sonuçlarını vurgulayan, bireysel farklılıklara özel bir önem atfeden görüştür.⁷² Bireycilik, "hümanizm" adı altında, Rönesans çağında belirtilen şeyin aynısıdır.⁷³

Önceleri cazip görünse de özellikle geçen yüzyılda bu akımlar, Tanrısız bir ideolojinin temsili durumuna gelmişlerdir. Bu bakımdan insanın problemlerini çözmek yerine bazı sorunları ve eksiklikleri meydana getirmişlerdir. Başta, (ilâhî) otorite boşluğu olmak üzere, bencillik ve deizm gibi yeni sorunlar neşet etmiştir. Dünyevîleşme ve gelenekten sapma sonucunda da insan kutsalı kaybetmiştir.⁷⁴ İslâm ve tasavvufa yani Doğu'ya gelince, onlar zâten yüzyıllardır, insana verilmesi gereken hakiki değeri telkin etmektedir. İslâm'da insan, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisidir ve Allah onu

⁶⁹ Bu anlamda bir kendine yabancılaşmayı irfânî bir tavır olarak ele alan Muhammed Câbirî, "ârifin yabancılık hissi", "ârif yabancılaşması" gibi tabirler kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. *Arap Akılının Yapısı*, 338-342

⁷⁰ Cevizci, "Hümanizm", 431-432.

⁷¹ Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 231-235, 282.

⁷² Cevizci, "Bireycilik", 150.

⁷³ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 90.

⁷⁴ Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi", *Bilimname* 34 (2017/2), 128-132.

yaratırken kendi rûhundan üflemiştir. Tasavvufî bağlamda da İbnü'l-Arabî'nin kâmil insan öğretisi, insanın yeryüzündeki kıymetini net olarak ifade etmektedir. Ne var ki tasavvufun ve sûflerin, insanın değeriyle ve sevgisiyle ilgili bazı düşünceleri hümanizm fikriyle özdeşleştirilmeye çalışılmaktadır. Özellikle Mevlânâ'nın fikirleri, insan tasavvuru ve sevgisi Batı'da çokça ilgi görmekte ve onun için *hümanist* sıfatı kullanılmaktadır. Oysaki Mevlânâ'nın düşüncesi Allah ve tevhîd merkezlidir.⁷⁵ Bu nedenle Mevlânâ'nın düşüncelerini, profan ve seküler zihniyetin ürünü ve ideolojisi olan hümanizmle kıyas etmek ve bağdaştırmak sakıncalıdır.

5.4. Varoluşsal Boşluk: Sekülerleşmenin ve kutsalın dışında kalmanın, modern dünyâ insanına bıraktığı en büyük yüklerden biri boşluk, yokluk ya da yoksunluk hissidir. Görünüşte her şeye sahip olan bu insan tipi, içindeki anlamsızlık ve can sıkıntısının farkına vardığı anda yeni bir problem başlar. Bu durum için Heidegger ve Sartre gibi filozoflar korku, endişe, tedirginlik gibi anlamlara gelen *angoisse* kelimesini kullanmışlardır. *Angoisse*, varoluşun mebde ve meâdında bir mânaya ulaşamama, evrende boşluk ve yokluk tarafından kuşatılma, aşkın bir nizama götürücü bir kozmosa çıkama, sonuçta da insanın yoklukla kuşatıldığı hissi ve bundan duyulan ürpertiye, bunalımı ifade eder.⁷⁶ *Varoluşsal boşluk* adı da verilen bu hâl, yirminci asrın yaygın bir olgusudur.⁷⁷

Psikiyatrist Viktor Frankl'a (öl. 1997) göre intihar, depresyon, saldırganlık, uyuşturucu bağımlılığı, cinsel libidonun serpilip yayılması türünden şeylerin altında varoluşsal boşluk yatar.⁷⁸ Anlamsızlık ve can sıkıntısının yeri, insan fitratına zararlı objelerle veya aşırı duygularla doldurulmaya çalışılmaktadır. Bu buhran ve bunalım hâli; yaşamaya değer herhangi bir uğraşı olan, hayattan bir beklentisi bulunan ve hayâl kuran biri için pek de söz konusu değildir. Böyle olunca acı çekmek ya da ıstırap bile kendi içinde anlam kazanır. Schopenhauer'un "*acı ve ıstırap müspettir; mutluluk/tatmin ise*

⁷⁵ Bu konuda bk. Irène Mélikoff, "Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlânâ'nın Hümanizması", *Mevlânâ: Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Fevzi Halıcı (Konya: Ülkü Basım, 1983), 64-67.

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, 293-294.

⁷⁷ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, trc. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2020), 120, 121.

⁷⁸ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 121-122.

*menfîdir.*⁷⁹ fikri bunu anlatmaktadır. İslâm'da ilâhî gâyeye yani Allah'a ulaşma yolunda çekilen sıkıntılar, ıstıraplar, dünyâ hayatında bunlara sabretmek, insanı inşa edici ve yüceltici çabalar olarak görülür. Nitekim tasavvufun *seyr ü sülûk* adı verilen eğitim metodu da insanda olası boşluk ve anlamsızlık duygusunun yeri, nefisle mücâhede ve bu uğurdaki çilelerle doldurulur. Maksat ise yine tevhîde ermektir.

Bu anlamsızlık ve boşluk hissine Frankl çözüm olarak *Logoterapi*yi sunmuştur. Bu teoriye göre kişinin kendi yaşamında bir anlam bulma arayışı, insandaki temel güdülendirici güçtür.⁸⁰ Frankl'ın düşüncesi esasen dinseldir ve Tanrı'nın her birimizin keşfedip gerçekleştirmesi için bir anlam buyurduğu varsayımını temel alır.⁸¹ Kişi, hizmet edeceği bir dava ya da seveceği bir insana adanmışlıkla ne kadar çok kendini unutursa o oranda insan olur ve kendini de o oranda gerçekleştirir.⁸² Frankl'ın "kendini gerçekleştirmiş insan" dediği tip, tasavvufta kâmil insana tekabül etmektedir. Bu aşamaya gelebilmek için o, kişisel nihilizmi yani hiçlik makamını yaşar, bir ve tek hakikatin Allah olduğunun farkına varır. İnsan için tevhîdin özü, boşluktan olabildiğince arınarak mutlak doluluğa doğru bir yolculuğa dönüşür. Tasavvufta bu mutlak doluluğa ulaşmak, *fenâ fillah* olarak isimlendirilmiştir. Kişi toplum içinde olduğu müddetçe boşlukları fark edememektedir. Ancak toplumdan uzaklaşıldığında, büyük boşluk kendisini göstermeye başlamaktadır. Bu sebeple tasavvuf, boşluktan doluluğa kaçış çabası hâline gelir. Tasavvuf da dâhil metafiziksel düşünce boşluk-doluluk geriliminde hep boşluğun aşılabilmesi üzerine kavramlarını örmektedir. Dolayısıyla tevhîd, bu kavramsal şema içinde mâna kazanır.⁸³ Modern dünyâda insanı kuşatan boşluk ve anlamsızlık histerisi, ulaşması zor yahut geçici de olsa böyle bir içsel tefekkür vasıtasıyla anlamlı ve nitelikli bir hayata dönüşebilir.

⁷⁹ Arthur Schopenhauer, *Toplu Eserleri 2*, trc. Göksu Birol (Ankara: Yason Yayıncılık, 2016), 337.

⁸⁰ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 112-113.

⁸¹ Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013/2), 68.

⁸² Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 125. Frankl'ın teorisine göre en büyük anlam "sevgi"dir. Kendisi sevgiyi merkeze alır, her çözümünü onda arar. Lakin bu çözüm yolu da hakikatle çok uyumlamakta ve bir yerde eksik kalmaktadır.

⁸³ Tatar, "Tevhîd Anlatısına Dair Felsefî Bir Analiz", 19.

Sonuç

Tevhîd, Allah'ın insanlara ulaşmasında bir diyalog kurma biçimidir. O, fânî olana yani maddeye tavrın şuurunu veren ve bâkî olana yönlendiren bir bilinç hâlidir. Tevhîd, bir seçim ve irâde meselesidir. Kişinin tevhîdi nasıl anlamlandırdığı ve yorumladığı Tanrı tasavvuruyla ve zannıyla doğrudan alakalıdır. Modern çağda insanın anlamlı ve kutsal bir evren arayışı gittikçe artmıştır. Madde-mâna dengesini kuramamış, varoluş sebebini idrak edememiş, kısacası Allah'ın, insanı yarattığından beri kendisini sorumlu tuttuğu ve ona dünyâda sekînet içinde yaşamının bir çözümü olarak şart koştuğu tevhîdi anlamamış ve içselleştirememiş insan, kaygı ve bunalım içindedir. Zaman zaman o, başıboş bırakıldığı ve dilediği gibi tasarruf edebileceği zannıyla hareket etmektedir. Bireycilik, hümanizm, sekülerizm gibi önceleri Batı'da zuhur eden ve fakat bugün bütün dünyâyı etkisi altına alan birtakım akımlar, metafizik alandan ve göktekinden yüz çevirme hevesiyle neşet etse de insanlık tarihine, hâlen devam eden acı neticeler bırakmıştır. İnsanın fitratında olan, eşsiz ve üstün bir yaratıcıya inanma ve bağlanma ihtiyacının yok sayılması; yabancılaşma, bencillik, anlamsızlık gibi durumları doğurmuştur. Globalleşen dünyâda bu sorunlar -kelebek etkisiyle- sadece Batı'nın olarak kalmayıp bizlere de ulaştığı için onları görmezden gelip bir kenara çekilmek söz konusu olamaz.

372 | db

Tevhîd evrensel ilkelerin bilinciyle gerçekleştirilebilir. O, âdemoğlunu her an ve her şeyde zorunlu olarak kuşatan bir hakikattir. Kökü mazide olan bir dinamik olarak tevhîd, hayatın her katmanındadır. Maddî boyutun ötesinde mânevî ve mâverâe'l-akl (akıl ötesi) alanı da ilgilendiren kutsal bir bilgidir. Ancak mezkûr bilginin, sadece nasslarda yazılı şekliyle ve teorik, normatif bir öğreti olarak başka bir deyişle sadece tenzîhî ve itikâdî boyutta benimsenmesi zordur. Zira insanların farklı derecelerde metafizik algıları vardır. Bahsi geçen olgunun ayırıcısında olan tasavvuf ehli, bu bilgiyi yani tevhîdi Allah'a yaklaşmanın, onunla doğrudan irtibatın en önemli vasıtası görmüşler ve onu içkin bir tarzda yorumlamışlardır. Dolayısıyla sûfî öğretilerde tevhîd, pratik ve teorik boyutuyla deneyimlenmesiyle modern insanın gereksinimlerine ve problemlerine bir çare olabilir, içindeki boşluğu doldurabilir. Çünkü tasavvufun tevhîd anlayışı hayatın içindedir, Allah-insan-âlem ilişkisinde denge kurucudur. Onun temel hedefi kâmil insanı inşa etmek ve insanı ihsân boyutuna yükseltebilmektir. Fakat bu tefekkür biçimini tam anla-

mıyla benimsemek ve bu minval üzere yaşamak, kalıcı bir hâle dönüştürmek meşakkatli bir süreç olduğu gibi, çok az kimseye nasiptir.

Her şeye rağmen; yabancılaşma, maddeye düşkünlük, varoluşsal boşluk gibi bunca soruna modern psikolojinin bulduğu geçici çözümler karşısında, tasavvufî tevhîdin bir farkındalık oluşturduğu ve kişiyi bir ideale sevk ettiği söylenebilir. Öyle ki tasavvufî tevhîd ve bünyesindeki *vahdet-i vücûd* gibi nazariyeler, yalnız bugün değil; her dönemde hayata bütünsel bakmayı sağlamışlardır. Sırf dinî metinlere ya da kelâmî telakkiye dayanan tevhîd anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin tarihsel bir uyarlaması ile vahdet-i vücûd şeklinde anlam bulmuştur. Nitekim o, sofistike bir nazariye olarak geçmişte olduğu gibi bugün de zamanın rûhunu yakalamayı sağlamakta, başa gelen olaylarda hikmet boyutunu ve hiçbir şeyin tesadüfî bir yaşanmışlık olmadığını fark ettirmektedir. Bu yönüyle tasavvuf felsefesinin imkânları bağlamında modern çağda tevhîdi yorumlamak, kişinin anlam dünyasını ontolojik, kozmolojik ve psikolojik boyutta biçimlendirerek düalist öğeleri ve zıtlıkları -en azından bazı anlarda- uzlaştırmasına yardım etmektedir. Dolayısıyla böyle bir tevhîd telakkisinin sağladığı holistik bilinç, kişinin hem modernizmden şikâyet edip hem de onun nimetlerinden sonuna kadar ve şuursuzca faydalanma çelişmesine düşmeden dünyâyı anlamlandırmasını ve bir denge yakalamasını sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aydoğan, Emine. "Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (Haziran 2015): 273-282.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 904-924.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 1999.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî. 8 cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. trc. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 72. Baskı, 2020.

- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*. trc. Aydın Arıtan. İstanbul: Say Yayınları, 8. Baskı, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Güzel, Abdurrahim. "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhîd", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 193-209.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. trc. Mahmut Kanık. İstanbul: Verka Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Hökekleli, Hayati. "Fıtrat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*. trc. Ahmed Yüksel Özemre. Üsküdar: Kaknüs Yayınları, 1997.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420/2000.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013/2), 68-90.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/228-233. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kılıç, Sadık. *İslâm'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Koçak, Zeynep Canan. *Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Daru's-Şa'b, 1409/1989.
- Küçükkalp Kasım-Cevzici Ahmet. *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Mekkî. Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fî muameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. 3 cilt. Mısır: Dâru Sâdır, ts.
- Mélikoff, Irène. "Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlânâ'nın Hümanizması". *Mevlânâ: Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*. haz. Fevzi Halıcı. Konuya: Ülkü Basım (1983), 64-67.
- Mesnevî-i Şerif Şerhi*. trc. A. Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın- Mustafa Tahralı. 13 cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. trc. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünyâ ve Dünyevî Hayatın Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/16 (2006), 65-86.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fâhrü'd-dîn. *et-Tefsîrü'l-kebîr ve mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. trc. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 3. Baskı, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. trc. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2. Baskı, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Toplu Eserleri 2*. trc. Göksu Birol. Ankara: Yason Yayıncılık, 2016.

- Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. trc. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 20. Baskı, 2019.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Tâhâ Abdu'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse-Mısır ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Şeker, Mehmet Yavuz. "Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfilerin Tevhîd Konusundaki Pozisyonları: Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tevhîd Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1083-1102.
- Şimşek, Osman. "Tevhîdî Düşünce' İlmî Yöntem Anlayışına Göre 'Medeniyet-Eğitim-Tasavvuf İlişkisinin İctimâî Düzen (Sistem) Kurucu Vasfı". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 8/23 (Yaz 2019), 161-200.
- Tan, M. Nedim. "Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî'nin Sırr-ı Ahadiyyet'i". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018, 283-350.
- Tatar, Burhanettin. "İmge ve Boşluk: Tevhîd Anlatısına Dair Felsefî Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020), 9-23.
- Timuçin, Afşar. "Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış". *Felsefe Dünyası Dergisi* 5 (Ankara: Ekim 1992), 16-23.
- Tokat, Latif. "Dünya Görüşü-Din İlişkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 41-63.
- Tokat, Latif. "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi". *Bilimname* 34 (2017/2), 121-143.
- Uçar, Şahin. *Tarih Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Şule Yayınları, 4. Baskı, 2012.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "Dünyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/22-25. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/21-22. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- Weber, Max. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*. trc. Mehmet Ökten. Ankara: Tutku Yayınevi, 2014.
- Özpınar, Cihan. "Manevi Asketizmden Dünyevî Asketizme-Kapitalist Topluma Weber'ci Bakış", <http://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/215.pdf>. 1-9 (erişim: 22.03.2020).

The Interpretation of Tawhīd in The Modern Age in The Context of The Possibilities of Şūfī Philosophy

Betül İZMİRLİ *

Extended Abstract

In this article, the place of tawhīd in the life of modern world people and its contribution to him/her have been discussed from a mystical perspective. As it is known, tawhīd means to accept that Allah is one. Tawhīd, which is the most important principle of Islam, is also the basis of religious life for muslims. In Islamic thought, tawhīd has been regarded as arising from fiṭrah (human nature) for human. Some schools in the history of Islamic thought, especially Kalām and Taşawwuf, have expressed at every opportunity that they emerged with the motive of tawhīd. However, they have developed an interpretation of tawhīd according to their own methodology. Therefore, for each school the perception of Allah in the first place and the understanding of tawhīd have been different from each other. Thus some of them has put forward a form of interpretation based on tanzīh (the exoneration doctrine) about Allah, while others have adopted a form of interpretation based on tashbīh (the similitude doctrine). The aforementioned forms of thought have been reconsidered and evaluated in a syncretic manner in Taşawwuf, which was built on the relationship between Allah, the world and the human being.

Since the first şūfis it has been a rich literature on tawhīd in the history of taşawwuf. Some books have been written about it. The subject namely tawhīd has been also issued as a chapter in many books. Today, a lot of researches can be mentioned in various genres such as books, theses and articles with the theme of tawhīd in taşawwuf. These are generally qualified studies. But they have researched opinions of the classical şūfī texts. When it comes to this study, it intends to understand şūfis (ahl al-taşawwuf) views about tawhīd. But more important intention in this study is to adapt their views on tawhīd according to the needs of the modern age rather than explaining them. In this respect, it has a practical and functional nature. In order to reach the goal of the study, firstly, the nature of tawhīd as an ancient and traditional consideration has been briefly mentioned. Views of some şūfis about tawhīd have been reviewed, too. Then, some matters such as the current function of tawhīd in şūfism, the role of tawhīd in the relationship of a human with the world, the crisis of a person who is far from tawhīd and the search for solutions have been discussed. The descriptive research method and phenomenological approach have been used to analyze the mentioned issues.

In terms of taşawwuf, tawhīd is an agreement made by a person with the Supreme Creator. Therefore, it is a sacred and ancient knowledge. Human being

* Research Assistant PhD., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Şūfism, izmiribetul@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1450-9927>

will be able to return to his/her essence as he/she remembers this knowledge within the world. In Islam, everyone has been held responsible for tawhîd to the extent of his/her own mind and understanding. The human has two sides, materially and spiritually. A systematic theory of tawhîd in taşawwuf has emerged that reconciles these dualist or opposing elements such as matter-spirit, zâhir-bâtin (exoteric-esoteric) especially with Ibn al-‘Arabî’s waḥdat al-wudjûd doctrine. According to the perfect human (al-insân al-kâmil) understanding, which is the basic element of this doctrine, as the person matures, the perception of Allah and tawhîd become perfect. Taşawwuf is within the life as it is a practical discipline as well as theoretical. From the very beginning, it has been known that taşawwuf, has been concerned about some problems of the individual and society in the spiritual side. This discipline has tried to remedy them through its teachings. As in every period, there are depressed states of a person and society in the age we live. The main reason for these problematic situations for muslim or non-muslim modern people is that the person who is materially satisfied neglects the spiritual aspect. Material welfare level reached as a result of the enlightenment movements and the industrial revolution in the West has revealed capitalism. Also, these developments have caused psychological problems such as alienation, individualization, feeling of emptiness in people as a result of ignoring the belief in Allah and His unity. Similar problems are also seen in the muslim community today. As a reaction to the aforementioned transformations, western thinkers and psychologists have developed some solutions for the mental health of individual and society. With these efforts, they tried to cure the anomalies caused by secularism and separation from tawhîd. But the aforesaid efforts have been also secular and temporary. Because for today’s people, the real element that ensures soul and body harmony and balances his/her relationship with materiality and spirituality is tawhîd.

As a result, it is understood that the notion of tawhîd in taşawwuf can solve the spiritual problems of the anxious people. Thus, the doctrines such as waḥdat al-wudjûd, which are unique to this notion, have worked in every age and provided a holistic view to the life. Interpreting tawhîd in the modern age within the possibilities of şûfî philosophy, which is available to renew itself at any time, can contribute to the reconciliation of dualist elements and things that seem contradictory in the ontological and psychological relationship of the person with the world. However, targeting personal or social salvation through mystical tawhîd is not a goal that an average muslim can achieve or realize it. In this respect, there is no doubt that the dervish lodge literature, şûfî chants or education under the guidance of a murshid have contributed to the establishment of a taşawwuf-centered tawhîd among the people. Although there are many words to say about these issues, we tried to express our opinion on the topic within the limits allowed by the article. Ongoing and future studies on the subject will complement the missing parts in this article and contribute to the literature.

Keywords: Taşawwuf, Tawhîd, Waḥdat al-Wujûd, Tradition, Secularism.

