KELAM ARAŞTIRMALARI 11:2 (2013), SS.129-138.

ŞÂTIBÎ'NİN METODOLOJİSİNDE TASAVVUFUN FIKHİ TEMELLERİ

- Islamic Jurisprudential Foundations of Tasawwuf in Al-shatibi's Methodology –

Yrd.Doç.Dr. Şahban YILDIRIMER
Yıldırım Beyazıt Ü. Öğretim Üyesi

Abstract *Andalusia is one of the important places that produced controversial thoughts on both philosophy and tasawwuf. Ebu Ishak Ibrahim bin Musa Al-Shatibi, an Islamic jurist had grown in this geography, in his book on principles of jurisprudence (usul al-fiqh) "al- Muvafakat", evaluates some sufistic thoughts from Islamic law's point of view. This article, as an example of multi-disciplinary work, aims to reunite these thoughts with the readers.*
Key words: Şâtıbî, usul al-fiqh, tasawwuf

GİRİŞ

Bu çalışma üç yönüyle özgün bir nitelik taşımaktadır. İlki İslam hukukçularının tasavvufi konuları yorumlamaya mesafeli duruşları bilinen bir husus olmasına rağmen, bir hukukçu olarak Şâtıbî (ö.1388)'nin bu konulara yorum getirmiş olmasıdır. İkincisi bu yorumların İslam kültür ve medeniyetinin farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşim içinde olduğu dönemine ait olmasıdır. Üçüncüsü de Şâtıbî'nin, İslam düşüncesinde tasavvufi fikirleriyle dikkatleri üzerine çekmiş olan İbn Arabi'nin yetiştiği coğrafya olan Endülüs'lü olmasıdır. Zira bu ortak coğrafya Şâtıbî'nin, İbn Arabi(ö.1239)'nin kişisel fikirlerinden ya da beslendiği fikri kaynaklardan haberdar olmasını muhtemel kılmaktadır. Böylece bu çalışma, Endülüs'ün sahip olduğu hukuki, tasavvufi ve felsefi birikimlerden izler taşıdığı ifade edilebilir.

Şâtıbî'nin tasavvufi konulara yaklaşımı bir yönüyle sorgulayıcı iken, bir yönüyle de bir sûfî gibi bu halleri savunucu bir yaklaşım içinde olmuştur. Bu yönüyle yeri geldikçe tasavvuf ehline yöneltilen haksız tenkitlere de cevap vermiş ve onlar hakkında su-i zan'dan kaçınmayı tavsiye etmiştir.

I. TASAVVUF-FIKIH İLİŞKİSİ

İslam düşünce tarihinde gerilim alanlarından biri de tasavvuf-fıkıh ilişkisidir. Tasavvufu, züht dönemi ve doktrin dönemi olarak ikiye ayıracak olursak fıkhın, tasavvufun züht dönemiyle herhangi bir geriliminden bahsetmek mümkün değildir. Büyük sûfi Muhâsibî'nin çağdaşı olan meşhur Ahmed b. Hanbel'in bile bir züht kitabı yazdığı düşünülürse, zühdî tasavvufun fıkıh açısından hiçbir problem yaratmadığı açıkça anlaşılmaktadır.[1] Ancak doktrin döneminde aynı uyumdan

[1] Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri,* Özener Matbaası, İstanbul 2008, s. 59

bahsetmek kolay değildir. Bu dönemde tasavvuf hareketinin zaman zaman şeraitin sınırlarını zorladığı görülmektedir.[2] Çünkü bu dönemde İslam coğrafyasının genişlemesiyle karşılaşılan farklı kültürlerle karşılıklı etkileşimden tasavvufi düşünce de nasibini almıştır. Özellikle tasavvufi yaşamı bu kültürlere ait kavramlarla ifade etme girişimleri ve İslamın Tevhit akidesi ile uzlaşmayacak bir dil kullanmaları sûfîlerle fıkıhçılar arasındaki gerilimin odak noktasını oluşturmuştur.[3] Bu gerilimle ilgili en ilginç yorum tasavvufun güçlü simalarından olan ve tasavvufi düşünceleri şer'î çizgide tutabilme çabalarıyla tanınan büyük mutasavvıf İmam Rabbânî'den gelmiştir. O, "*Fıkıh âlimleri ile mutasavvıfların kendi aralarında ihtilafa düştükleri meselelerde, dikkat edildiğinde âlimlerin haklı olduğu görülür.*"[4] ifadesiyle bu konuda peşinen sûfilerden çok fakihlere olan güvenini açıklamıştır.

İslam düşüncesinde inanç alanı (akaid-kelam) tüm inanç sistemlerinin kendisiyle test edildiği bir kstas alan olması gerekirken bu merkezi konumun fıkıh ilmi (şeriat) lehine genişlediği görülmektedir. Fıkıh ilmi her şeyin kendisiyle ölçüldüğü temel kriter olma konumunu tasavvuf felsefesi üzerinde de hissettirmiştir. Dolayısıyla bu yaşam tarzını tercih eden sûfîler göz ucuyla da olsa meşruiyetin kaynağı olarak kabul edilen fakihlerin kendileri için ne düşündüklerini önemsemek zorunda kalmışlardır. Bundan dolayı sûfîler şeriatın dışında görünmemek için ellerinden geleni yaptılar. Kendi yollarının üstünlüğünü daima iddia etmekle birlikte bu üstünlüğün şeriatın dışında değil onunla birlikte bulunduğunu bilhassa belirtmeye çalıştılar. Fıkhın bu güçlü ve merkezi konumuna rağmen tasavvufi yaşamı *fikhı batın* (şeraitin şekli değil özü) olarak niteleyen kimi ekoller bu meşruiyet arayışına girmedikleri gibi fakihleri "özü" kaçıran şekilciler olarak görmüşlerdir. Hatta tasavvuf düşüncesinin ürettiği kavram ve uygulamaları fakihlere onaylatma endişesini kendileri için bir zül saymışlardır.

Fakihlerin tasavvuf ehline bakışları ise şu üç çerçevede şekillenmiştir. İlki, tasavvufi yaşamın züht dışındaki tüm görüntülerinin İslam dışı olduğu kanaatinde olan bakış açısıdır. İkincisi ise tümüyle bu yaşam tarzını görmezlikten gelen ilgisiz bakış açısıdır ki bu anlayış fakihlerin çoğunluğunun bakış açısını oluşturmaktadır.[5]

---

2 Güngör, s. 61

3 Raynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri,* (Çev. Komisyon) Yıldızlar Matbaacılık, Ankara 2004, s. 76

4 İsa Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül- Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım,* Tasavvuf Dergisi, sayı: 23, s. 177

5 İbn Tüfeyl mistik-felsefi romanın en iyi örneklerinden biri olan Hayy b. Yekzan isimli eserinde kullandığı üç karakterden biri olan Salaman üzerinden İslam hukukçularının tasavvufi yaşama mesafeli duruşunu ustaca tasvir etmiştir. Muhammed Yunus Ferengi Mahalli, basit bir masalı, felsefi öneme sahip emsalsiz bir romana dönüştüren İbn Tufeyl'in bu eserinde mündemiç bulunan daha yüksek bir gayeye işaret etmektedir. Ona göre Hayy filozof tipini, Absâl sufî tipini, Salamân ise din âlimi (fakih) tipini temsil eder.

Bunlar herhangi bir şekilde tasavvufi yaşamın İslami ya da gayrı İslami oldukları yönünde bir kanaat açıklamaktan çekinmişlerdir. Bir diğeri de özellikle fethedilen yeni coğrafyalara tasavvuf ehli tarafından taşınan dini düşüncenin şeraite uygunluğunu sağlamak ve bu anlayışı şeri' bir çizgide tutma çabasında olan bakış açısıdır.[6] Bu bakış açısı tasavvufi yaşamın bir devlet doktrinine dönüştüğü ortamlarda belirgin bir şekilde görülmektedir. Endülüs coğrafyasında devletin kurulmasında ve korunmasında tasavvufi bakış açısının egemen oluşu fakihlerin bu yaşama ilişkin iyimser bakış açısı içinde olmaları ve bu yaşamın izlerini klasik dönemde bulma gayretine sevk etmiştir. Ancak bu çabaların tasavvufi yaşamın hatalarıyla beraber meşrulaştırılması olarak görülmesi haksızlık olacaktır.

II.TASAVVUFİ UYGULAMALARIN İLK DÖNEMDEKİ İZLERİ

Şatıbî muhafazakâr bir yaklaşımla tasavvufun ilk dönemdeki izlerini ararken züht devri olarak tanımladığımız dönemdeki örnekler üzerinden hareket etmektedir. O, tasavvufi yaşamı *azimet* ve *ruhsat* kapsamında değerlendirir. Ona göre Mekke döneminde gelen hükümler azimet, Medine döneminde gelen hükümler ise ruhsatlar içermektedir. Mekke'de İslamı kabul eden sahabiler bu azimetlerle yaşamışlar ve Medine'ye hicret ettikten sonra da bu azimetlere uymayı sürdürmüşlerdir. Aslında onlar bu konuda muhayyer oldukları halde ruhsatlarla değil azimetlerle hareket etmeyi tercih etmişlerdir.

Tasavvuf ehli olarak tanınan kimseler bu birinci derecede olan esasları yani azimetleri tercih ederek yaşamışlardır. Tasavvuf ehli dışındaki Müslümanlar ise ruhsatları tercih ederek yaşamışlardır. Böylece onların yüklendikleri şeyleri kendileri için lüzumlu görmemişlerdir.[7] Bu kapsamda sûfi şeyhleri müritlerine ruhsatlarla amel etmeyi tamamen terk etmeyi tavsiye etmiş, azimetlerle amel etmeyi bir usul olarak benimsemelerini istemişlerdir. Şatıbî bu ilkeye olan hayranlığını şu

(Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, *İbn Tufeyl,* Çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, edit. M. M. Şerif, Eko Matbaası, İstanbul 1991, c. II1, s. 53) Salamân karakteri üzerine başka bir yorum da şudur: "*Salamân karakterine baktığımızda onun vahyin zahirini bildiğini ancak bundan ötesine, yani bâtınî bilgiyi elde etmek sürecine geçmek istemediğini görüyoruz."*Ferhat Taşkın, *Hayy b. Yakzân Bağlamında Akıl- Vahiy İlişkisi,* Müfredat, Mayıs-Haziran 2010, s. 5)

6 Şâtıbî'den önce de fıkha dair eserlerinde tasavvufi konulara atıf yapan fakihler olmuştur. Örneğin Şâtıbî'nin muhteşem eseri Muvâfakât'ın habercisi olarak kabul edilen Şafii fakih İzz b. Abdisselâm'ın (ö.1262) da *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (el-Kavâidü'l-Kübrâ) isimli eserinde tasavvufi konuları değerlendirdiği görülür. İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (el-Kavâidü'l- Kübrâ), Dâru'l-Kalem, Dımeşk (t.y), c. II, s. 330-403

7 Ebû İshak İbrahim b. Mûsa el-Lahamî eş- Şâtıbî, *el- Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, (Çev. Mehmet Erdoğan, *İslami İlimler Metodolojisi* (m.y) İstanbul 1993, c. IV, s. 239

şekilde ifade eder: "*Allah onlara rahmet etsin! Elde ettikleri faydalı neticelerden de belli ki, bu sahih ve güzel bir yoldur.*"[8]

Şatıbî usule dair bu eserinde zaman zaman görüşlerine gelebilecek eleştirileri ortaya koyar ve onlara cevap vermeye çalışır. Burada da aynı yöntemle tasavvuf ehlinin bu tür uygulamalarına şu şekilde bir eleştiri gelebileceğini ifade eder. "*İnsanlar, ilk bakışta tasavvuf ehlinin kendilerini şer'an gerekli bulunmayan sorumlulukların altına soktukları ve diğer insanların üstlenmedikleri görevlerle kendileri sorumlu tuttukları gibi bir intiba içinde olabilirler. Hatta bu tutumlarıyla onların dinde aşırılığa kaçtıkları, nefislerine işkence ettikleri, yükümlü olmadıkları şeylerle kendilerini mükellef kıldıkları, şeriat ehlinin tuttuğu yolun dışında başka bir yol edindiklerini de zannedebilirler.*" Bu düşüncelere içeriden bir sûfi edasıyla şu şekilde cevap vermeye çalışır. "*Hâşâ lillah! Onlar bunu yapmıyorlar, hayatlarını sünnete göre düzenliyorlar. İslam'ın ilk dönemlerindeki Müslümanların hali anlaşılır ve Mekke dönemine ait nasslar iyi kavranır ise bu insanların tuttukları yolun ne kadar doğru olduğu anlaşılacaktır. Hatta onlar bu davranışlarıyla ne kadar titiz olduklarını da ortaya koymuş olmaktadırlar.*"[9]

Şatıbî tasavvufi bir yaşamı tercih eden kimselerin bu tercihlerinin takdir edileceğini, ruhsatları tercih edenlerin de asla kınanamayacağını ifade ederek orta bir yolla her iki uygulamaya da meşru bir yorum getirmiş olmaktadır. Ona göre "*kim birinci derecede olan esasları benimser ve ashabın yaptığı gibi onlar üzerinden yürürse, ne mutlu o kimseye! Kim de ikinci derecede bulunan esasları kabullenir ve onlar doğrultusunda hareket ederse ne âlâ, ne güzel!* Bu yorumunu bir örnek üzerinden temellendirmeye çalışır.

Tasavvuf ehlinden birine; "İki yüz dirhemden ne kadar zekât vermek gerekir?" diye sorulsa ve o da: " Bizim mezhebimize göre hepsi Allah içindir. Sizin mezhebinize göre ise beş dirhem vermek gerekir şeklinde cevap verse, onun bu yorumuna şöyle bir izah getirilebilir: Mekke dönemi teşri'inde Allah yolunda infakta bulunma emredilmekteydi. Bu yolda vacip olan miktar ile vacip olmayan arası ayırt edilmemekteydi. Aksine bu durum infakta bulunan kişinin kendi takdirine havale edilmişti. İnfakın bir kısmının vacip, bir kısmının da vacip olmadığında kuşku yoktur. Bu gibi durumlarda önemli olan, fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi ve gediklerinin kapatılmasıdır. Bundan dolayı infakta bulunan kimsenin yaptığı yardım sonucunda gönül huzuruna kavuşması ve yaptığı yardımın yeterli olduğuna kani olmasıdır. Bu örnekte kendisine soru yöneltilen kimse, malının tümünü vermekle ancak gönül huzuruna ulaşıyorsa, kendisine tanınan ruhsat yerine azimeti tercih etmekle gönlü rahatlıyorsa bu, hiç de kınanacak bir davranış değildir. Çünkü

---

8 Şâtıbî, c. I, s. 340

9 Şâtıbî, c. IV, s. 240

onun bu tercihi *göklerin ve yerin hazinelerinin Allah'a ait* olduğu inancına dayanmaktadır.[10]

Bu durum güç yetirebilen kimseler için bir çeşit kulluk şeklidir. Böyle bir yolu kendisi için gerekli gören bir kimse hakkında, onun yoldan çıkmış olduğunu, kulluk konusunda yeni sorumluluklar yüklendiğini söylemek doğru olmaz. Ancak bu meydan herkesin kolayca koşuşturabileceği bir alan da değildir. Çünkü Medine dönemi teşri'inde zekatla ilgili sınırlamalar getirilmiş, mecburi olarak ifası istenen miktar bildirilmiş ve bundan böyle kesin olarak vacip ve daha azı verilemez olan miktar bu olmuş, diğer kısmı ise yine eskisi gibi mükellefin kendi tercihine bırakılmıştır. Böylece mükellef, ister geri kalan kısmı caiz olarak tutar, isterse mendup olarak infakta bulunur. Kimi fazla infakta bulunur, kimi de az; ama hepsi de övgüye layıktır. Çünkü onlar Allah'ın çizmiş olduğu sınırı ihlal edip, öteye aşmamışlardır. Durum böyle olunca örnekteki kendisine soru yöneltilen kimse, soru sorana, "Sizin mezhebinize göre mi? Yoksa bizim mezhebimize göre mi?" diye soru yöneltmiş ve ona göre cevap vermiştir.[11]

Bir kısmı da vardır ki, infak konusunda malının hepsini tüketmek noktasına ulaşmaz, bilakis elinde kendisine zekâtın vacip olabilmesi için bir miktar bırakır. Buna rağmen o, kasıt bakımından elinde hiçbir şey bırakmayan kimseye muvafık bulunur ve bilir ki, malda zekâttan başka da bir hak vardır ve bu hak kesin olarak taayyün etmiş değildir, bu hakkın belirlenmesi için içtihat gerekir. Bu durumda kişi elinde maldan bir parça dahi kaldığı sürece, onun üzerine terettüp eden hakkı belirlemek için içtihat eder durur. Tamamen tükeninceye kadar kendisinde bir emanet gibi onu taşır, ya da halkın vekili gibi olur. Bu arada o maldan bizzat kendisinin de faydalanmış olması, durumu değiştirmez.[12] Bu, sahabenin çoğu kez takınmış olduğu tavırdır. Onların ellerinde mal tutmaları, sebepleri ortaya koyan Allah'a olan itimatlarına ters düşmüyordu. Çünkü bu düşünce adet üzere cereyan etmekte olan şeylerde sünnetullaha itibar etme manasına alınıyordu.

Şâtıbî, tasavvuf ehlinin dindeki emirler ve yasaklar konusunda da ihtiyatı tercih ettiklerini vurgular. Onlara göre bir şeyin emredilmesi, emrin kuvvetli ya da zayıf olmasına bakılmaksızın onu yerine getirmeyi gerektirir. Yasaklar da yasağın basit olması ya da şiddetli olması arasında bir ayırım yapmaksızın ondan uzaklaşmayı gerektirir. Onların bakış açısını şu şekilde açıklar: "*Tasavvuf ehli, yapılması uygun görülen bir davranışı vacip ya da mendup olması arasında bir fark görmemişlerdir. Bir davranışın terk konusunda da mekruhla haramı eşit tutmuşlardır. Dahası terk konusunda birçok mübah ile mekruhları dahi eşit kabul etmişlerdir. Bu tarz, onların gidişatlarının esası olmuştur. Özellikle de ruhsatların*

---

10 Şâtıbî, c. IV, s. 240

11 Şâtıbî, c. IV, s. 240

12 Şâtıbî, c. IV, s. 241

alınmasını terk etmişlerdir. Zira onların tuttukları yolun gereklerinden biri de, bu yola talip olan kimsenin kendisini ruhsatlara kaptırmaması ve diğer insanlar için gerekli olmayan şeyleri kendisine zorunlu görmesi gerekir."[13]

III.TASAVVUF EHLİNİN SINIRLI ÖRNEKLİĞİ

Şâtıbî, ruhsatlarla amel etme kolaylığını tercih eden Müslümanların, azimetlerle amel etmeyi alışkanlık haline getiren tasavvuf ehlinden fetva istemelerinin kendileri için zorluklara sebep olabileceğine dikkati çekmektedir. Ancak azimetlerle amel etmeyi tercih eden Müslümanların tasavvuf ehlinden fetva istemelerinin doğru olacağını belirtir.[14]

Tasavvuf ehli azimetleri tercih etmekle peşinen meşakkatlere talip olmuşlardır. Bundan dolayı sıradan insanlara değil kendileri gibi bu yola talip olanlara örneklik etmeleri daha uygundur. Ayrıca sıradan bir İslami yaşamı tercih eden kimselerin hal ehli denilen bu insanlardan fevte istemeleri uygun olmadığı gibi bu gibi insanların da bu durumun farkında olarak kendileri gibi zorluklara tahammül edemeyecek kimseleri fetvalarıyla zorluklara yönlendirmeleri uygun değildir. Bu fark Hz Peygamberin hayatında da görülmektedir. Malının tümünü bağışlamak isteyen bir sahabiye bunu1/3 (üçte bir) le sınırlandırmasını söyler. Daha fazlasına izin vermez. Oysa malının tümünü Allah yolunda bağışladığını söyleyen Hz Ebu Bekir'e bu davranışından dolayı bir eleştiri getirmez. Buradan anlaşılan şudur: Sıradan bir Müslüman malının büyük kısmını sadaka olarak dağıttıktan sonra kendisinin sıkıntıya düşmesi onda bir pişmanlık oluşturabilir hatta bu pişmanlığını açıklayarak yaptığı sadakanın sevabının gitmesine de sebep olabilir. Oysa Ebu Bekir gibi seçkin sahabilerin böyle bir duruma düşmeleri beklenmediği için Hz Peygamber tarafından bu infaklarına izin verilmiştir. Diğer sahabiler bu durumu anladıkları için kendilerine verilmeyen iznin neden Ebu Bekir'e verildiğini sorma gereği dahi duymamışladır.

Bu durumda, mademki erbabı hâlden olan kimselere uymak, böyle bir sonuca götürecektir, öyleyse onların fetva makamını işgal etmeleri uygun değildir. Aynı şeklide diğer insanların da onları örnek edinmeleri de doğru değildir. Onları, ancak ve ancak kendileri gibi hal sahibi olan kimselerin örnek edinmesi doğru bir yaklaşım olacaktır.[15]

---

13 Şâtıbî, c. III, s. 315–316

14 Şâtıbî, c. IV, s. 288

15 Şâtıbî, c. IV, s. 288

IV.KERAMETLER AZİMET DEĞİL RUHSAT KAPSAMINDADIR

Şâtıbî bu muhteşem eserindeki müthiş mantık örgüsünü burada da ortaya koyarak bu konuyla ilgili oluşturduğu paradigmaya uygun bir sonuç çıkarır. O da şudur: Tasavvuf ehli yaşamlarında ruhsatları değil azimetleri tercih etmişlerdir. Bu tercihleriyle uyumlu olarak kendilerine lütuf olarak verilen kerametler de onların iltifat etmeyecekleri bir alan olan ruhsatlar kapsamında bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

Ona göre tasavvufi yaşamda kerametlere ulaşmayı hedef ve amaç olarak görmek doğru değildir. Ayrıca kerametlere sahip olmanın manevi yolculukta (seyrü sülûk) son mertebe anlamına gelmeyeceğini de belirtir. Ona göre "*Kerametler (harikuladelikler) azimet değil ruhsat hükümlerine dâhil bulunmaktadır. Keramet sahibi bununla amel edip etmemekte serbesttir. Bu yönüyle muhtaç olan bir kimseye verilen sadaka gibidir. Böyle biri kendisine verilen sadakayı kabul etmek ya da etmemek konusunda muhayyer bulunmaktadır. Kabul etmeyip kendi emeği ile ihtiyaçlarını normal yoldan karşılamaya gayret ederse bu takdirde genel olan azimet hükümle amel etmiş olur. Yok, böyle yapmaz da sadakayı kabul ederse, bunun da kendisine bir zararı olmaz; çünkü sadaka yerini bulmuş olur.*"

Burada Şâtıbî'nin tasavvufi literatüre olan derin vukûfiyeti kolaylıkla görülmektedir. Kerametleri tanımlarken tasavvufta önemli bir ayrıntı olan *hal-makam* farkına işaret etmektedir. Ayrıca yorumlarında bu ilmin manevi hazzına ulaşmış bir sûfî gibi terennümlerde bulunur. "Kerametler insanlara arız olan haller cümlesindendir. Haller ise -hal olmaları açısından- kasten talepte bulunulmayacak şeylerdir ve makamlardan da sayılmazlar. Ayrıca bunlar tasavvufi yolun (seyrü sülûkun) son mertebelerinden de değillerdir. Yine aynı şekilde bu tür harikuladelikler, sahiplerinin *irşâd* mertebesine ulaşmış olduklarını, onların mürşitliğe ehil olduklarını da göstermez. Nitekim cihâdda ganimetler hiçbir zaman cihâdın asli amaçlarından olmadıkları halde elde edilmesinde bir sakınca yoktur. Bunun gibi kerametler de tasavvufi yaşamın hedeflerinden değildir ama bir lütuf olarak verildiği zaman alınmasında bir sakınca yoktur.[16]

V.KERAMET DEĞİL İSTİKAMET ESASTIR

Şâtıbî, tasavvufta çok önemli olan bu ilkeyi ustalıkla yorumlar. Öncelikle bu ümmete verilmiş olan her türlü keramet, keşif ve olağanüstülüklerin Hz Peygamberin nübüvvet nurundan alınmış olduğunu vurgular. Bu tür lütuflara ermenin ancak onun sünnetine uymakla gerçekleşeceğine işaret eder.[17] Velilerden, âlimlerden şimdiye dek nakledilmiş ve bundan sonra kıyamete kadar nakledilecek

[16] Şâtıbî, c. I, s. 361

[17] Şâtıbî, c. II, s. 260

olan ne kadar haller, harikuladelikler, ilimler ve mazhariyetler vb. varsa, bunların hepsi Hz Peygamber'den nakledilmiş bulunan küllîyâtın altına giren cüzîler ve fertlerdir.[18] Hiç kimse, onun Peygamberliği vasıta olmadan bir hayır elde etmiş olduğunu zannetmesin. Bu mümkün değildir; o herkesin aydınlandığı, etrafa ışık saçan bir nur kaynağıdır; herkesin kendisi ile yolunu doğrulttuğu en yüce âlemdir.[19]

Şâtıbî burada da tasavvufi yaşamda istenilen sonuçlara ulaşmanın yolu olarak fıkıh çerçevesinde bir anlayışın önemine işaret ederek fıkhın (şeriat) merkezi konumunu vurgular. "Sûfîlerden öyleleri vardır ki keramet göstermek ve keramet talebinde bulunmaktan ya da beklenti halinde olmaktan Allah'a sığınırlardı. Çünkü kerametler, bir taraftan bir meziyet ve özellik oldukları gibi diğer taraftan da bir deneme ve imtihan unsurudurlar. Evliya tarihini, onların gidişatını inceleyenler, bu türden şeylere iltifat etmeyerek hep şeriatın zevahirini dikkate aldıklarını göreceklerdir."[20]

VI.KERAMETLER *YAKÎN*'İ ARTTIRIR

Şâtıbî, kerametlerin ilahi bir lütuf olduğunu belirtirken, manevi yolculuktaki sûfîler için kerametlerin yakînî arttıracağını ve müridin motivasyonu açısından bu durumun önemini ifade eder. "Kerametler ve harikuladelikler, sahipleri için Allah hakkında yakîn ve kesin bilgilerinin artmasını sağlamakta, üzerinde bulundukları hal hakkında kendilerine kuvvet vermektedir."[21]

Velilere göre harikuladeliklerin faydası yakînî olan imanı güçlendirmektir. Beraberinde ise bütün yükümlülükler ve kulluk mertebelerine göre bütün mükellefler için ayrılmaz bulunan deneme (imtihan) unsuru bulunur. Bu durumda bunlar, üzerinde bulundukları haller için bir destek ve kuvvet verici unsur gibi olmuş olurlar. Çünkü bunlar cârî olan âdet-i ilâhiyenin üzerine çıkmış ve tebârüz etmiş Allah'ın ayetlerinden olmaktadırlar. Nitekim İbrahim (a.s.) Kur'an'da "*Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun? Bana göster*."demiş ve bu isteğindeki amacının da "*kalbînin sükûn ve huzura (mutmain olma) erme"*[22]olduğunu belirtmiştir.[23]

VII.MENEVİ YOLCULUKTA MÜRŞİDİN GEREKLİLİĞİ

İslamı yaşamanın tasavvufi bir yöntemi tercih etmeyerek de mümkün olabileceği ifade edilmişti. Ancak tasavvufi bir yaşamı tercih edip böylece hakikate ulaşmayı düşünen kimsenin bu yola yalnız çıkmaması gerektiğine Şâtıbî de katılır. Çünkü bu yolda şeytanın yanlış yönlendirmelerine maruz kalmak mümkündür. Böyle bir kimse yaşadığı manevi hallerin ilahi mi yoksa şeytani mi olduğunu

[18] Şâtıbî, c. II, s. 261
[19] Şâtıbî, c. II, s. 260
[20] Şâtıbî, c. I, s. 361
[21] Şâtıbî, c. IV, s. 83
[22] Bakara, 2/60
[23] Şâtıbî, c. I, s. 360

bilemez. Şâtıbî rüyalar üzerinden yaşanacak manevi hallerin şeri emir ve yasaklara muhalif olmaması gerektiğini vurgular. Şeri emir ve yasaklar karşısında gaybî durumların dikkate alınmayacağını belirtir. Zaten veliler ve diğer alimler şeriata ters düşen her türlü keşf ve keramete itibarda etmemişlerdir. Aksine bu tür şeyleri şeytandan saymışlardır.[24]

Dini yaşamlarını Kur'an ve Sünnet çerçevesinde sürdürüp tasavvufi bir yaşamın zorunluluğuna inanmayan dindar insanların bu tercihlerinin yanlışlığını ima eden,"Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." İfadesi önemli bir gerilim alanı oluşturmuştur. Bu yargı tasavvufi yaşamı tercih edenler için bir gereklilik iken maalesef bu ifade tüm inananlar için bir zorunluluğa dönüştürülmüştür.

VIII.SONUÇ

İslam hukukçularından Şâtıbî, el- Muvafakat isimli fıkıh usulüne dair yazdığı eserde yeri geldikçe sûfîlerin görüş ve uygulamalarını bir fakih gözüyle değerlendirmiştir. Ona göre tasavvuf ehlinin uygulamaları, Mekke dönemi azimetlerinin Medine dönemi ve sonrasında da sürdürülmesinden başka bir şey değildir. Manevi olgunlaşma sürecinde kamil bir mürşidin gerekliliği üzerinde dururken, tasavvuf ehli için asıl olanın istikamet olduğu, kerametlerin ruhsatlar hükmünde olduğunu belirtir. Kerametlerin bir lütuf olduğunu ve yakîni arttırdığını ifade eder.

KAYNAKÇA

Çelebi, İlyas, *Sûfî Düşüncede Manevi Yönetim,* İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III, Kitap Matbaası, İstanbul 2000.

Çelik, İsa, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül- Arabî'ye Tenkidi Bir Yaklaşım,* Tasavvuf Dergisi, sayı: 23.

el-Azme, Aziz, *İslam Hukuku* -İslam Hukuk Kuramı ve Gerçeğin Özgüleştirilmesi- (Çev. Fethi Gedikli) İstanbul 1992.

Gibb, Hamilton A. R. *İslâm'da Modern Eğilimler,* (Çev. M. Kürşat Atalar) Kalemdar Matbaacılık, Ankara 2006.

Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri,* Özener Matbaası, İstanbul 2008.

İbn Abdisselam, İzzuddin Muhammed Abdülaziz, *Kavâidu'l- Ahkâm fî Mesâlhi'l-Enâm* (el- Kavâidu'l-Kubrâ), Dâru'l-Kalem, Dımeşk ty.

Raynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri,* (Çev. Komisyon) Yıldızlar Matbaacılık, Ankara 2004.

Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin, *İbn Tufeyl,* (Çev. İlhan Kutluer) *İslam Düşüncesi Tarihi*, (Edit. M. M. Şerif) Eko Matbaası, İstanbul 1991.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa el-Lahamî, *el- Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, (Çev. Mehmet Erdoğan) *İslami İlimler Metodolojisi*, (m.y) İstanbul 1993.

Taşkın, Ferhat, *Hayy b. Yakzân Bağlamında Akıl- Vahiy İlişkisi,* Müfredat, Mayıs-Haziran 2010.

[24] Şâtıbî, c. II, s. 272-273