

Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Gelenegın Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi

Ekrem Demirli

Özet: Tasavvuf üzerindeki akademik araştırmalar son dönemlerde ciddi bir ivme kazanmış olsa bile, bu çalışmalar henüz tasavvuf hakkındaki belirsizliği gidebilecek niteliğe ermemiştir. Bunun birincil nedeni elimizde iki kaynaktan beslenen birbiriyle her zaman uyuşmayan tasavvuf telakkisinin bulunmasıdır: Birincisi Cüneyd-i Bağdâdi sonrasında gelişen Sünni tasavvuf eserlerinin temsil ettiği anlayıştır. Bu anlayışa göre tasavvuf zâhidliğin eleştirel evresinin ardından bir din bilimi haline gelerek yöntemi, konusu ve meseleleri belirgin bir ahlak ilmi olmuştur. İkinci telakki ise Müslümanların toplumsal hayatında ortaya çıkan tarikatlarda temsilen karizmatik önderler ekseninde teşekkül eden tasavvuftur. Bu meyanda kitâbi tasavvufun bile karşısında yabancı ve “nâdân” kaldığı düzeyde bir tasavvuf anlayışı, tarikatlar üzerinden İslam toplumunun farklı bölgelerinde yaşamaktadır. Bu tasavvufun kendine mahsus sorunları, kendine özgü özellikleri bulunsa bile, tasavvuf hakkında nesnel ve güvenilir yol, kitâbi tasavvuf araştırmalarında bulunabilir. Bu eserlerde tasavvuf din bilimi haline gelme sürecinde tahlil edilirken tasavvufun ortaya çıkışının ve öteki dinî tavır ve disiplinlerden ayrışmasının hakiki gerekçelerini de ortaya koyar. Tasavvufu öteki tavırlardan ayırtıran en temel nitelik, savunduğu güçlü ve etkin Tanrı telakkisidir. Din bilimlerinin gelişmesiyle birlikte Müslüman cemaat Tanrı'nın kendisi yerine dikkatlerini şeriata ve dinî yasalara vermiş, Tanrı ile konuşmayı ya da

 Istanbul University, krmdemirli@gmail.com,

 0000-0001-9063-846X

 © Association of Education and Thought Fethat Efendi
DOI: <http://doi.org/10.51331/A001>
Journal of Balkan Studies, 2021,
balkanjournal.org



Received: 01.11.2020
Accepted: 01.12.2020

O'na kavuşmayı öte dünyaya ertelemiştir. Tasavvuf denilen şey, haddizatında Tanrı hakkındaki bu erteleyici tavra dönük tepkide kendini göstermiştir. Bu tepkinin kendini gösterdiği ilk ciddi ayrışma olan şariat-hakikat ayrışması, ahirette buluşacağımız Tanrı ile ilişkiyi dünyaya taşımaktan ibarettir. Tanrı hakkında bu tavır, nübüvvet ve insan telakkisini de temelden değiştirmiştir. Peygamber'in sünnetinden daha çok şahsiyetine dikkat vermek, tasavvufun velayet görüşüyle irtibatlı bir konudur. Böylece üç temel kavram olmak üzere Allah, peygamberin hakikati –gerçi bu tabir yedinci asra aittir- ve insanın velayeti tasavvufun kurucu kavramları haline gelmiştir. Makale tasavvufun bu gelişim seyrini hakkında bir değerlendirmeyi içerir ve günümüzde tasavvuf üzerindeki her araştırmada bu kavram üçlüsünün dikkate alınmasını önerir.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, meşruiyet sorunu, Serrac, Cüneyd, Şariat ve hakikat, ibahilik, Sünnet, Ebu Haşim sufi, zahitlik. sünni tasavvuf, din bilimi

Abstract: Even though academic research on Sufism has gained significant momentum in recent years, these studies have not yet reached the quality that is able to attend to the uncertainty about Sufism. The primary reason for this is we have the conception of Sufism to be found to be nurtured from two sources that don't always align with one another: The first of these is the understanding that the Sunni Sufi works developed after al-Junayd al-Baghdadi represent. According to this understanding, the methods, topics, and issues of Sufism, by becoming a science of religion after the critical phase of renunciation, became a distinct moral science. The second conception is the Sufism that formed around charismatic leaders who were represented in the sects that emerged in Muslims' social lives. Among other things, an understanding of Sufism existed in various regions of Islamic society through sects at a level that remained strange and *nâdân* [uneducated] even in relation to the rhetorical style of Sufism. The problems peculiar to this Sufism is that, even though it has its own characteristics, objective and reliable ways about Sufism can only be found in the research on the rhetorical style of Sufism. While these works analyze Sufism in the process of becoming a science of religion, they also reveal the real reasons for the emergence of Sufism and its distinction from other religious attitudes and disciplines. The most basic feature that distinguishes Sufism from other attitudes is the conceptualization of the powerful and active God that it advocates. With the development of religious sciences, the Muslim community gave its awareness to the *sharia* and religious laws instead of God Himself; it delayed talking with God or converging with Him to the afterlife. What Sufism means shows itself in its response toward this attitude of procrastination about God. The *sharia*-truth divergence, which is the first serious dissociation where this response manifested, consists of conveying to the world the relationship with the God who we will meet in the afterlife. This attitude about God has also fundamentally changed the conceptualization of prophethood and human beings. Giving more attention to the personage of the Prophet rather than the Sunnah is a matter related to Sufism's view of guardianship. Thus, God, the truth of the prophet (although this term belongs to the 7th century AD), and the guardianship of humans has become the founding concepts of Sufism. This article contains an assessment of this course of Sufism's development and recommends every research on Sufism today to consider this trio of concepts.

Keywords: Sufism, problem of legitimacy, Abu Nasr al-Sarraj, al-Junayd al-Baghdadi, *sharia* and truth, antinomianism, Sunnah, Abu Hashim al-Sufi, renunciation, Sunni Sufism, Science of religion

Giriş: Bidat ile Yenilik Arasında Meşruiyet Sorunu

Herhangi bir bilimin meşruiyeti üzerinde odaklanan tartışmalar, başka hiçbir din bilminde, tasavvufta olduğu gibi yaygınlık ve süreklilik arz etmedi. Tartışmalar yaygındı, çünkü sorun tasavvufun kendisi kadar her bir tikel bahsini ilgilendiriyordu; sürekli idi, çünkü tasavvufun bütün dönemlerinde meşruiyet sorunu varlığını güçlü bir tarzda hissettirdi. Sorunu ele almayan mutasavvıf olmadığı gibi halihazırda dahi tasavvuf kendini “din bilimi” olarak kabul ettirmede başarısız kabul edilebilecek yegâne din bilimidir.

Bütün din bilimlerinin ilk ve temel sorunu meşruiyet meselesini aşabilecek bir yaklaşım geliştirmekti. Bunun nedeni din bilimlerinin vahiy ve sünnet ekseninde teşekkül etmiş olmalarıydı; vahiy ekseninde bilgi üretmek, bilgiyi yorum ötesine taşıma imkânı tanımaz. Bu nedenle her din bilimi bir “tefsir” faaliyeti şeklinde ortaya çıkar, tefsir faaliyeti ise -ki bunun teknik tabiri *istinbât* veya *istidlâl*dir- kendini kaynağa uygun veya yakın olmakla tahkim etmek ister; yorumun meşruiyeti de buradan gelir. Başta “ehl-i hadis” diye bilinen gelenekselci yaklaşım olmak üzere birçok Müslüman dinde yeni yaklaşımları veya yeni bilim anlayışlarının oluşmasını reddediyor, yeniliği nübüvvetin ihmali veya ondan uzaklaşma sayıyordu. Onların *bidat* tabiri altında dile getirdikleri ithamlar, din bilimlerinin değişen hayat şartları ile vahyin irtibatını belirlemedeki krizlerinin ana sebebini teşkil ediyordu. İnançta, amelde ve ahlaki hayattaki her türlü yeniliğin bidat sayılması, çatışmaların mecrası haline gelerek düşünce ortamının soğukkanlı düzenini bozmuştu. Kavramın yumuşatılmasına dair teşebbüsler çerçevesinde *bidat-i hasene* gibi yeni tabirler bulunsa bile, bidat tabiri hasenenin bütün iyiliğini silecek kadar katı ve belirsizdi.

Tasavvuf kadar, böyle tartışmaların yıkıcı etkilerini üzerinde hisseden başka disiplin bulmak mümkün değildi. Tasavvufta tartışmalar bir yandan bilimin varlığını ele alma cihetinden ortaya çıkarken öte yandan bütün tikel konularda da varlığını hissettiriyordu. Özellikle ibadet hayatında musikinin kullanılmasıyla birlikte ortaya çıkan tasavvufi uygulamalar, bidat ithamından kendini kurtarmasında sorun yaratmıştır. Vakia, tasavvuf diye bir din bilimi olabilir mi ve tasavvufun ele aldığı konular gerçekte Müslüman toplumun hayatı için gerekli midir? Erken dönemden itibaren tasavvuf üzerindeki tartışmalarda belirleyici rol oynayan sorunların başında bu sorunlar gelmişti: bunu kısaca “meşruiyet sorunu” şeklinde ifade etmek mümkündür.

Bu eksen de yapılabilecek ilk iş, tasavvufun din bilimi olarak meşruiyet sınırlarının bulunması olacaktır. Süfîler “Sünnî tasavvuf” anlayışının kurucu metinleri sayabileceğimiz eserlerde¹ böyle bir teşebbüse girişmiş, tasavvufu din bilimlerinden birisi olarak ele alırken öteki din bilimlerindeki yöntemi takip etmişlerdi. Önce tasavvufun ne olduğu sorunu tartışılmıştı: Öteki din bilimleri bu sorunu ele alırken naslarda bilimleriyle ilgili zikredilen açıklamalara başvurur, ayet ve hadislerin bilimlerine nasıl işaret ettiğini bulmak isterlerdi. Süfîler de benzer bir yol takip ettiler: Hz. Peygamber’in hadislerinde ve ayet-i kerimelerde bilgilerine ve yöntemlerine işaret olup olmadığını araştırdıklarında ciddi bir sorun ile karşılaştılar. Başta “tasavvuf” ve “süfî” kelimesinin kökeni olmak üzere tasavvufa dair birçok husus için hadislerde ve ayetlerde sarîh delil bulmak mümkün değildi. Süfîler “tasavvuf” ve “süfî” kelimelerinin ilk nesilde kullanılan bir tabir olmadığını söylediklerinde, bunun zamanla tasavvufun meşruiyet sorununu aşamayacak derecede çözümsüzleştireceğini hesap etmişler miydi? (Serrâc, 2016: 31-34; Kuşeyrî, 2002: 478-484; Hücvîrî, 1980: 227-237; Sircânî, 2012: 37-40). “Tasavvuf” kavramının sözlük veya terimsel anlamıyla ilk neslin kavramlarından birisi olmaması tasavvuf için ciddi bir sorun olarak günümüze kadar gelecekti. Oryantalist araştırmaların yaygınlaşmasıyla birlikte, sorun daha ciddi bir meseleye dönüşecek, “tasavvufun yabancılığı” iddiası bidat ithamı üzerinden “içeriden” büyük destek bulacaktı. Üstelik bu durum tasavvufu fıkıh ile kelam hatta hadis gibi din bilimleri karşısında görece tezyif ediyordu. Çünkü sahabe nesli arasında zikredilmiş olmak öteki din bilimlerine büyük bir güç, özellikle de meşruiyet kazandırıyordu. Başta bilimin adı ve ana konuları olmak üzere, din bilimiyle ilgili çeşitli bahislerin sahabe neslinde ve ana kaynaklarda –ayet ve hadisler- yer alması, meşruiyetin en güçlü gerekçesiydi. Her din bilimi naslarda isminin geçmiş olmasından hareketle din bilimleri tasnifinde yerini tahkim etmek istemişti.

1 Serrâc’ın *el-Lüma’*, Kelâbâzî’nin *et-Ta’arruf*, Ebû Tâlib el-Mekki’nin *Kûtü’l-kulûb*, Kuşeyrî’nin *er-Risâle* ve Hücvîrî’nin *Keşfü’l-mahcûb* gibi eserleri kastedilmektedir.

Bu meyanda Hadis ilminin öteki ilimlere göre güçlü bir imkâna sahip olduğu aşikârdır; ilk nesil uzun zaman bilgiyi hadisi bilmek veya nassı bilmek şeklinde yorumlayarak otantik bilgi anlayışını aktarılmış bilgi sınırında tutmuştu. İkinci asırdan itibaren hadis dışında yeni bilimler ortaya çıkmaya başladığında, onların nasıl ele alınacağı ciddi mesele haline gelmiş, genel tutum olarak bilginin en dar ve sahih tarzı savunulmuştu: “bilmek nassı bilmek olmalıdır.” Hadis ilmi herhangi bir yoruma tabi tutmadan sözün veya eylemin aktarılmasını üzerine kuruluordu. Daha sonra hadisçiler, dikkatlerini isnada vermiş olsalar bile, ana gelenekten uzaklaşmamışlardı: onlar için bilgi her zaman “hadisi bilmek” idi (Kutluer, 2000: 109-114). Fakihler ile kelimcilerin ilk nesilden hareketle kendilerini temellendirme gayretleri hadise göre daha sorunluordu; özellikle kelim bu konuda daha ciddi sorunlara maruz kalmıştı. Onların ilimlerinin isimlerinin ana metinlerde zikredilmiş olması sorunu aşmalarına yeterli gelmiyordu. Bu meyanda fıkıh daha avantajlı olsa bile kelamın din bilimleri arasındaki seyri tasavvuf gibi sorunluordu. Bu ilimlerin isimleri ana metinlerde sözlük anlamlarıyla kullanılmış olsa da ilk neslin fıkıh ve fakih derken anladığı ile ikinci neslin anladığını bir görmek zordu. Kelam ise dolaylı yoldan kendini temellendirme imkânına sahipti. Haddizatında sözlük anlam ile terimsel anlam arasındaki değişim bilimin gelişim seyrini anlatır. Bu itibarla fıkıh ve kelim, sözlük anlamıyla kendilerini buldukları naslarda, terimsel olarak kendilerini bulamamanın sorununu yaşayacaktı. Bununla birlikte bazı görüş ayrılıklarıyla birlikte ilk üç ilim meşruiyetini kazanmada büyük güçlük yaşamadı.

Tasavvuf ise soruna başka şekilde dâhil oldu. Her şeyden önce “tasavvuf” ve “sûfi” kelimeleri ana metinlerde yer almıyordu. Bu durum meşruiyet sorununda büyük bir mesele teşkil etmiş, tabakât literatürünün ortaya çıkmasıyla birlikte sûfiler tasavvufu nereden başlatacakları hususunda tereddüde düşmüşlerdi. Birçok yazar tasavvufu asr-ı saadetten başlatmak istemiş olsa bile teorik olarak bunu temellendirmek zordu. Bunun yerine başka bir yöntem takip edilerek tasavvufun ilk nesildeki varlığını keşfetmek istediler. Önce sahabe arasında *sûf* (yün) giydiği iddia edilen bir zümre olan ashâb-ı suffe ile tasavvuf arasında irtibat arandı. Birçok tasavvuf yazarına göre *suffe ashabi* denilen grup tasavvufun sahabe neslinde en güçlü kaynağıdır (Serrâc, 2016: 33; Sülemî, 1986: 3; Hücvirî, 1980: 285-290). Onlar, öteki insanlar işlerinde güçlerinde iken, kendilerini dinî hayata adanmış zâhid kimselerdir. Lakin öyle görünüyor ki buradaki benzerlik zayıftır ve üçüncü asırdan itibaren tespit edilmiş gerekçelendirmenin ötesine gidemez.

Sûfiler isim üzerinden kuramadıkları bağı, bu kez tasavvufun meseleleri üzerinden tesis

etmeye çalışarak daha tutarlı bir yol aradılar. Hz. Peygamber'in ve sahabenin ahlaki hayatları bütün dönemlerinde sûfilerin ideali sayarak tasavvufun bu hayatın takibi olduğunu savunmuşlardır. Serrâc'ın (ö. 378/988) eserinde bu hususta geniş açıklamalar bulunur (Serrâc, 2016: 171-202). Birinci nesilde "tasavvuf" kelime olarak zikredilmemiş olsa bile, anlamca ona denk kelimeler ve yaşanan hayat tarzı ile asr-ı saadette var kabul edildi. Bu bağlamda fakirlik, ihlas, cömertlik, samimiyet gibi yüksek erdemleri anlatan tabirler tasavvuf ile örtüşen kavramlar kabul edilerek sahabe ile sonraki asırları birbirine bağlayan ana konular olarak görülmüştür (Kuşeyrî, 2002: 379, 433 465). Bu noktada ikinci, üçüncü asra geldiğimizde birbiriyle çelişebilecek birkaç tane sahabe ve peygamber telakkisinin Müslümanlar arasında yayıldığını görmekteyiz. Sûfilerin asr-ı saadet ve Hz. Peygamber derken anladıkları ile hadis ehlinin veya fakihlerin anladığı ayırmaya başlamıştı.

Tasavvufun din bilimleri arasındaki yerinin tespitiyle ilgili ikinci büyük sorun tasavvuf hakkındaki belirsizliklerdir. Tasavvufun mahiyeti üzerindeki tartışmalar günümüzde de geçmişteki önemini yitirmemiştir. Hiçbir evresinde tasavvufun açık ve seçik tanımını yapmak mümkün olmamıştı. Tasavvuf taraftarlarının abartılı ve yüceltici yorumları ile tasavvufu bidat ve dalâlet sayanların görüşleri arasında mutedil yorumlar ortaya çıkmıyordu, tasavvuf hakkında hiçbir fikre varamayacaktık. Sünni tasavvuf anlayışının en önemli temsilcilerinden biri olan Serrâc bundan şikayetini belirtirken abartı ile aşağılama arasında tasavvufa yer arar. Ona göre tasavvuf veya sûfiler ne dinî hayatta ciddiyetsiz ve laubali bir zümredir, ne de müfrit taraftarlarının ileri sürdüğü gibi yegâne hakikattir (Serrâc, 2016: 7). Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 909/297) takipçileri sayabileceğimiz yazarların en önemli görevi, tasavvufu "normal" ve makul bir zemine taşıyarak -bilgi zemini- onun üzerindeki belirsizliği aşmaktır. Bu meyanda iki kitabın isminin yeterli bir bakış açısı verebileceğini düşünebiliriz: Birincisi Serrâc'ın *el-Lüma'*ı (ışık, aydınlatma), öteki Kelâbâzî'nin (ö. 990/380) *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*udur (tasavvuf ehlinin mezhebinin tanınması). Her iki kitap da bize tasavvufu tanıtmayı hedefler ve tasavvuf üzerindeki belirsizliği gidererek ifrat ile tefrit arasında tasavvufun mahiyetini göstermek ister. Kitapların hedef kitlesi de sadece tasavvuf ehli değildir; belki onlardan daha çok "ortalama" âlimler için yazılmıştır. Serrâc'ın eserinde yapılan karşılaştırmalar bize bunu gösterirken (Serrâc, 2016: 7-27) Kelâbâzî'de savunmacı tavrı daha açık görmektediriz (Kelâbâzî, 1994: 13-57).

Mutedil yorumlar içinde tasavvufu yöntemi bakımından ele alanlar onu riyazet, müca-

hede veya kalbin tezkiyesi gibi kavramlarla özdeşleştirdiler (Muhâsibî, 1970: 32-151; Mekkî, 2001: I, 248-286; Tirmizî, 2001). Buna mukabil öteki din bilimleriyle ilişkisi bakımından ele alındığında tasavvuf, sistematik bilginin (ümmi cemaatin yeni din bilimleri anlayışı) mukabilinde daha pratik ve düzensiz olanı (ümmiliğe dönüşü) temsil eder. Bu durum kabiliyet sahibi âlimlerin ortaya çıktığı din bilimlerine göre ümmi geleneğin kendini gösterdiği din anlayışını temsil eder. Bu yönüyle de tasavvuf ehl-i hadis geleneğinin “ümmi” kısmı kabul edilebilir: ehl-i hadis rivayeti esas alırken sûfiler pratiği ve ameli olduğu gibi aktarmayı (*ittibâ*) esas alır.

Öte yandan tasavvufun din içindeki yeri üzerinde de ciddi tartışmalar olagelmıştır. İslam ve öteki kültürlerle ilişkiler bahsinde olumsuz ve ayrıştırıcı tavrı benimseyenler için tasavvuf heretik bir akım olduğu gibi İslam’ın çevresindeki din ve kültürlerin İslam’a sızdığı zayıf halkadır (Afifi, 2018: 52-76). Buna mukabil birçok insan için tasavvuf dinin hakikatini temsil eden ideal yorumdur. Velhasıl tasavvufun mahiyeti üzerindeki belirsizlikler ve tartışmalar, ifrat ile tefrit arasında değerlendirmeler ve hükümler ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan Serrâc’ın ünlü eseri *el-Lûma*’da söylediğinden farklı bir noktada değiliz: “İnsanların tasavvuf hakkındaki tutumlarını ele alırken abartılı övme ile aşırı tahkir arasında tutarsız hükümler serdederler.” (Serrâc, 2016: 7).

Tasavvufun mahiyeti ve din bilimleri arasındaki yeri hakkında en doğru ve delilli yaklaşım erken dönem tasavvuf eserlerini yazan Cüneyd-i Bağdâdî ile talebelerinin telakisidir. Onlara göre tasavvuf, meseleleri, yöntemi ve delilleri belli bir din bilimidir (Demirli, 2015: 31-67). Bu yaklaşım, dört asırda tasavvufun karşılaştığı pek çok sorunu ve gelişmeyi içeren paradigmatik bir değişimdir. Vakıa, “tasavvuf bir din bilimidir” dediğimizde, burada *tasavvuf*, *din* ve *bilim* tabirlerinden her birinin bir anlamı olmalıdır: Bir şeyin bilim olması onun sistematik bir yönleme sahip olmasını gerektirir. Bu meyanda din bilimleri arasında erken dönemde önce fıkıhın, kısmen de kelamın dışında sistematik bir bilimden söz etmek mümkün değildi. Tasavvuf kavramlarını tanımlayarak, yeni bir dil inşa ederek, metodunu ayrıştırarak “bilim” olma sürecine girdi. Bununla birlikte işin en önemli kısmı tabakât literatürünün yazılması olmuştur. Sahih ve bâtil tasavvuf anlayışını temin eden şey tabakât literatürü olacaktı. Tabakât literatürü önceki nesilleri bir “imam” ve referans noktası haline getirmekle tasavvufu bir istikamete taşımaya hizmet etmişti (Sülemî, 1986; Ebû Nu’aym, 1974; Herevî, 1963). Artık tasavvuf doğruluk ölçütü olarak eski nesilleri tanıyor, onları selef otoritesi haline getirerek “miyar” kabul ediyordu. Tasavvuf nedir sorusuna “selefin yaşadığı” cevabını vermek, tabakât

eserlerinin yazılış sebebini bize gösterir. Bu itibarla tasavvufta doktrin tabakât üzerinden inşa edilmiştir, dememiz mümkündür.

Meselenin ikinci kısmı ise tasavvufun meselelerinin tespiti idi. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), “sûfî” lakabıyla bilinen ilk isim sayılan Ebû Hâşim es-Sûfî’den (ö. 150/767) söz ederken “O olmasaydı, riyanın inceliklerini öğrenemezdim” demişti (Serrâc, 2016: 33). Bu basit ve kısa açıklama bize tasavvufun meseleleri hakkında bakış açısı verir. Haddizatında bir fakih veya kalamcı böyle bir mesele ile ilgilenmez; fakat tasavvuf başından beri insan nefsinin kötü nitelikleri ile iyi ahlak üzerinde odaklanarak meselelerini öteki bilimlerin meselelerinden temyiz etmişti. Cüneyd sonrasında ortaya çıkan metinler, meseleler bahsini daha teknik bir şekilde ele alarak haller ve makamları (*ahvâl ve makâmât*) bir tasavvuf kitabının ayrılmaz konuları yapmışlardır (Serrâc, 2016: 61-104; Kuşeyrî, 2002: 151-580; Herevî, 1988). Öte yandan burada “bilim” derken din biliminden söz ettiğimizi söyledik. Bir şeyin din bilimi olabilmesi için iki temel meseleye işaret etmek gerekir: Birincisi vahiyden hareket etmesi gerekir. Vahye dayalı olmayan bilgi dinî bilgi sayılamaz. Bu itibarla bütün din bilimleri ve bu bilimlerde üretilen bilgiler, vahiy yorumu şeklinde ortaya çıkarlar. Serrâc ve Kuşeyrî (ö. 1072/465) gibi yazarlar “sûfilerin istinbâtlarından” söz ederken buna dikkat çekerler: sadece tasavvuf tefsirleri değil, bütün tasavvuf eserleri tikel konularda vahiy yorumu olarak kabul edilebilir (Serrâc, 2016: 149-170; Kuşeyrî, 1971). Bu itibarla *istinbât* (hüküm çıkarma), sadece fıkıhın değil, tasavvuf da dâhil olmak üzere, bütün din bilimlerinin ortak bilgi üretme yöntemidir (Serrâc, 2016: 149). Buna bağlı ikinci durum ise bilginin *kurbîyet*, yani Hakk’a yakınlığa vesile olmasıdır. Haddizatında bu durum din bilimlerinde gayenin teşkilinde kendini gösterir. İnsanlar din bilgisiyle bu amaçla ilgilenirler, bunu “rızaaya ulaşmak” şeklinde anlatabiliriz ve ibadetlerdeki “niyet” kısmı bunu sağlar. Din bilimlerinde gaye bazen açık bazen dolaylı olmak üzere Allah’a yakınlık şeklinde anlatılır. O zaman tasavvufu din bilimleri arasında kabul edeceksek, iki hususu birden kabul etmeliyiz: Tasavvufta ortaya çıkan bütün bilgiler vahiy yorumu şeklinde olmalıdır, ikincisi ise bu bilgiler Allah’a kurbîyet sağlamalıdır. Birinci durum tasavvuf için Cüneyd-i Bağdâdî’nin “Bizim bu ilmimiz Kur’ân ve sünnet ile sınırlıdır” sözünde (Sülemî, 2015: 117) ilke şeklinde vazedilmişken ikincisi ise tasavvufun gayesinde zikredilir. Şimdi de tasavvufun bir din bilimi haline gelme sürecindeki bazı evrelere işaret etmeliyiz.

Tanrı ve Şeriat: Tasavvuf ile Öteki Din Bilimleri Nerede Ayırıştı?

Erken dönem zühd hareketleriyle başlayan tartışmalar Cüneyd-i Bağdâdî ile birlikte belirli bir noktada karar kaldı: İlk zâhidlerin herhangi bir ölçü ve sınır tanımayan eleştirileri yeni evrede makul sınırlara dönerek sûfiler ile cemaat arasında uzlaşma sağlandı (Muhâsibî, 1987; Hakîm, 2005). Bu süreçte katı ve uzlaşmaz dile sahip bireysel hareketler “din bilimi” haline gelerek yeni şehrin ve toplumun kurucu unsuru oldu. Tasavvufun “ehlileşmesi” ve yeni şehre dâhil olması -ki yeni şehir öncelikle Bağdat, yani bütün bilimlerin ve İslam toplumunun başkenti idi- İslam toplumunun birliğinin sağlanması bakımından güvenli bir adımdı. Bu birlik, “şeriat-hakikat uzlaşması” şeklinde dile getirilebilir (Başer, 2017). Bundan sonra tasavvuf eleştirdiği bilimlerden birisi haline gelerek Müslümanların bilim dünyasını zenginleştirmeye başladı. Bu süreçte sûfileri ve tasavvufu şehirde ve kitaplarda tanımaya başlayacaktık, Kelâbâzî’nin anlatımıyla “kitabî” evreye veya soru-cevap dönemine girilmiş oldu (Kelâbâzî, 1994: 4). Tasavvuf bu süreçte zengin bir kavramsal dil üretti, eserler yazıldı, hepsinden önemlisi ise bir “ulema sınıfı” ortaya çıkararak İslam ümmeti içinde kendilerine ayrıcalıklı yer kazandı. Daha önce “ilk safta” olmayı inzivada bulan insanlar, bu kez “şehrin protokolünde” yer almada bir çelişki görmediler. Sûfiler davetlerin ve toplantıların baş misafirleri haline gelmiş, hürmet görüyor, itibarla karşılanıyorlardı. Bu süreç içinde Melamilik gelişmesi dikkat çekicidir (Hargûşî, 2006: 24-26; Hücûrî, 1980: 259-266). Melamilik tasavvufun birkaç asır önce dile getirdiği eleştirelliği bu kez bizzat sûfilere yönelterek yeni bir süreci ortaya çıkardı.

Serrâc her bilimde otoritenin o ilme mensup âlimler olduğunu savunduğunda (Serrâc, 2016: 8-9) tasavvuf, “Sünnî tasavvuf” evresine çoktan girmişti (Demirli, 2016: 1-32). Artık sûfiler belirli konuları öteki bilimlere bırakmış olsalar bile, kendi meseleler alanında kendi otoritesini sahiplenen bir ilim haline gelecekti. Bu bakımdan tasavvufun din bilimi olarak kabul edilmesi üç asırlık sorunların ve tartışmaların neticesinde gerçekleşmişti.

Sorunların en önemlisi “hakikat” arayışında sistemsiz ve disiplinsiz hareketlerin tasavvufta kendine alan bulmuş olmasıydı. Tasavvufun böyle akımların merkezi haline gelmesi ise sûfiler ile öteki Müslümanlar arasında gerilimleri artırmış, tasavvuf Müslüman

cemaatin dışladığı kuşkulu bir harekete dönmüştü. Tasavvufu din bilim haline getirmek onu kontrolsüz hareketlerden ve bilhassa “heretik” görüşlerden korumak imkânı sağlıyordu. Bu sürecin en dikkate değer yönlerinden birisi sahih ile bâtl/bidat arasındaki keskin ayrımın çizilmesi idi. Tasavvufta sistematik yapının (konu, metot ve kavramlar) teşekkülüyle birlikte heretik veya *dâll* (sapkın) diye görülecek zümrelerin tespiti mühim bir merhale olmuştu. Bu sayede tasavvuf, doğru ile yanlış sûfiler arasında sınır koyarken “sûfî” ile “sûfî gibi olan” (*mustasvîf*) da titizlikle ayrıştırıldı (Serrâc, 2016: 570; Hücverî, 1980: 231). Bunun ardından Hz. Peygamber’e varan bir tarih ve sünnet yorumuyla üç asırdaki sahih çizgi tebellür etmiş oldu.

Din bilimi haline gelme sürecinde tasavvuf öncelikle sistematik bir metot kazandı dedik. Bu sayede nispeten systemsiz ve belirsiz olan yöntem, nefis teorisinin gelişmesiyle birlikte, tedris ve takip edilebilir hale gelmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî sonrasındaki eserlerde *âdâb* bahisleri (Serrâc, 2016: 203-298; Sühreverdî, 1977) ile haller-makamlar kısmı bunun göstergesidir (Serrâc, 2016: 61-104; Kuşeyrî, 2002: 151-580; Herevî, 1988). Tasavvufun din bilimi olması, naslardan bilgi *istinbât* ederek onu hakikat olarak ortaya koyması demektir. Bu itibarla hakikat ister bâtınında ister daha derininde olsun, nâstan istinbât edilecekti. Tasavvuf, kelim veya fıkıh gibi belirli bir yöntemle naslardan hüküm çıkartarak dinî bilginin alanının genişlemesine hizmet etmiştir.

Tasavvufun böyle bir gelişim seyrinden geçmesi onun ilk iddialarıyla nispeten çelişir. Çünkü tasavvufun İslam toplumunda ortaya çıkışı “sistematik” bilim anlayışına karşı bir tepki idi. Yeni süreçte ise tasavvuf geri adım atarak kendini kontrolsüz hareketlerin etkisinden ve ibâhî eğilimlerden kurtarmak üzere daha önce eleştirdiği din bilimlerinden birisi haline geldi. Bu durumda hicri üçüncü asırdan itibaren karşılaştığımız tablo, din bilimlerinin alanının genişlemesiyle birlikte ümmiliğin görece daralması ve etkinliğini yitirmesi olacaktı. Daha önce hakikati ümmilikte -burada ümmilik sistematik din bilimlerinden biri olmamayı temsil eder- bulan insanlar, artık hakikati sistematik yapılara sahip bilim anlayışında bulacaktı. Tasavvuf kavramlarının tanımlanması ve çerçevelerinin belirlenmesi, tasavvufun sübjektif alandan nesnellığe intikalinin en önemli merhalesidir. Bununla birlikte “kitâbî tasavvuf” başarısız olduğu ölçüde ümmi gelenek varlığını sürdürecekti, tasavvuf ikiye bölünmüş olacaktı: kitâbî gelenek ile ümmi gelenek!

Tasavvufun çevresindeki akımlardan kendini ayrıştırması ve sahih-bâtl çizgisini ortaya

koyabileceği bir çerçeveye sahip olması mühim bir merhaleydi. Bu kez sorun tasavvuf ile öteki din bilimlerinin ilişkisinde ortaya çıktı. Şöyle bir soru sormamız lazım: Din içerisinde normatif geleneği temsil eden fıkıh-kelam geleneğiyle ilişkileri dâhilinde tasavvuf nerede duruyor? Meseleye normatif gelenek cihetinden bakarsak tasavvuf gereksiz bir meşgale olarak kalabilir. Din bilimleri alanındaki tamamlanmışlık duygusu başka bir bilimin gerekliliğine imkân vermez. Daha iyimser olanlar için tasavvuf bir hâl (sübjektif tecrübe) ve *âdâb* bahsi olarak sınırlı bir işleve sahiptir. Bununla birlikte tasavvufu din bilimi haline getirenler bu bilimin gerekliliğinde çok ıddialıdır: Tasavvuf olmaksızın din bilimlerinin tamamlanmasından söz edilemeyeceği gibi öteki bilimler söz gelişi evlilik ve ticaret gibi dinin görece istisnai ve herkesi ilgilendirmeyen konularıyla ilgilenilebilir. Buna mukabil dinin hakiki ve her daim geçerli konuları olan imanın sıhhati, ihlas, ahlak tasavvufun ilgi alanını teşkil eder (Serrâc, 2016: 26-27). Bu nedenle tasavvufsuz eksik olan sadece din bilimleri alanı değildir; Müslümanların hayatında Kur'an-ı Kerim ve sünnetin geniş bir yer bulabilmesi tasavvuf sayesinde mümkün olabilir. Bu nedenle Serrâc gibi tasavvuf yazarları için tasavvuf, din bilimleri alanında “kurucu” disiplindir. O zaman en azından sûfiler cihetinden tasavvufun nerede durduğuna bakmamız gerekir.

İslam kısa zamanda Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e yayılarak bir devletin dini haline gelmişti. Bu süreçte Müslüman cemiyette bilimler ortaya çıktığında ellerinde sadece tek metin vardı: Kur'an-ı Kerim. Evveleminde Kur'an-ı Kerim'den dinin kurallarını çıkardılar, dinin farklı alanlarındaki kurallarının tespiti Doğu Akdeniz'de Müslümanların kimliklerini korumada büyük rol oynadı (Hodgson, 1974: I, 231-443). Müslümanların kimliğinin oluşturulması sürecinde, iman-amel ilişkisine yönelik görüş ayrılıkları bağlamında Müslümanın kim olduğuna yönelik tartışma, dinî düşüncenin ilk ve kalıcı tartışması idi. Bu tartışmalar kelam ve fıkıh alanında yapılırsa bile bütün cemaati derinden sarsan neticeler ortaya çıkardı ki son halife Hz. Ali'nin şehit edilmesi bu tartışmanın bir sonucu idi. Fıkıh daha çok davranışlar üzerinden bu tartışmalara katılırken kelam, akide ve inanç alanında Müslümanların inanç ilkelerini Doğu Akdeniz'deki inançlara karşı müdafaa görevini üstlendi. Aslında ne olduysa bu süreçte oldu: Dinin standart ve kurallarını belirleme sürecinde normatif gelenek Kur'an-ı Kerim'i başı sonu belli bir metne dönüştürerek okumak zorundaydı. Böylece kadim kitap Müslümanların hayatına “bir metin” olarak girerken -en azından sûfilere göre- bir kırılma ve kopuş yaşandı.

Kuralların ve normların tespiti sürecinde Tanrı telakkisinin daha tenzihci bir dile dönüşmesi gerekiyordu. Bu şekilde daha tenzihci, daha statik ve soyut bir tanrı anlayışı ile birlikte akılcı dinî düşüncenin önü açılabilirdi. Fıkıh ve kelam geleneği geride şöyle bir din anlayışı bırakarak dinî, kurallara ve ilkelere bağlayabildi: daha soyut, daha tenzihci tanrı telakkisi ile O'nun gönderdiği başı-sonu belli bir metin olarak ilahi kelam! Kuralları belirlenince artık dikkati daha çok O'nun şeriatına çevirerek dinî hayatın istikameti şeriata uymak şeklinde yeniden yorumlandı. Bunu Hz. Peygamber ve sünneti için düşünürsek benzer bir durum ortaya çıktı: Hz. Peygamber'in şahsiyetinden ziyade onun sünnetine dikkatimizi vermemiz daha statik ve soğuk bir dinî hayatın ortaya çıkması demekti. Dolayısıyla fıkıh ve kelam geleneği Müslümanların dikkatini *şeriata*, yani kurallara çekerek Tanrı ile irtibatı şariat üzerinden kurmaktan başka bir yol bırakmadı. Kur'an-ı Kerim'de beyan edilen canlı ve etkili üslup ise paranteze alınarak Tanrı ile ilişkimiz öte dünyaya ertelendi. Kelamcılar bu konuda daha etkili bir tutum benimseyerek insanın Tanrı ile ilişkisini öte dünyaya bırakacak bir varlık anlayışını savundular. Bu konuda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki *vaad ve va'id* (sevap ve cezanın zorunluluğu) tartışmaları belirleyici rol oynamıştı (Kâdî Abdülcebbar, 1988: 134-135; Şehristânî, 1964: I, 63; Neşşâr, 1968: I, 436). İslam içinde tasavvufun neye karşılık geldiği sorusunun cevabını ararken ilk bakacağımız yer burası olmalıdır: Tanrı telakkisinin öte dünyaya ertelenmesine karşılık sûfîlerin gösterdiği tepki!

Müslümanlar bir mebde' ve meâd (başlangıç ve son) fikrine sahiptir; mebde Tanrı'dan gelmek veya O'nun tarafından yaratılmayı anlatırken meâd ise ölüm sonrasındaki durumumuzla ilgilidir: "Ölümünden sonra Allah'a gideceğiz ve dünyadaki hayatın karşılığını O'nun nezdinde bulacağız." Bununla birlikte ortada bir boşluk vardır: başlangıcımız ile ahiret arasındaki dünya hayatı! Bu boşluğu nasıl izah edeceğiz veya Tanrı ile buradaki ilişkimiz nasıl olacaktır? Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda tanrının yeryüzüyle ve insanla ilişkisinin güçlü vurgularla anlatıldığını görürüz: hayatta ortaya çıkan her bir tikel fiil, her şeye şah damarından daha yakın olan Tanrı'ya bağlanır (Kur'an-ı Kerim 50:16). Normatif gelenek ise statik bir din dilini tercih edip dinamik ilişkiyi erteleyerek Tanrıyla irtibatımızı öte dünyaya bıraktı. Burada büyük bir çelişkinin ortaya çıktığı kesindir: Her şeye şah damarından yakın olan Tanrı, dönülen her yerde bulunan Tanrı sadece ahirette mi bulunacaktır? Sûfîlerin bu alanda yaptıkları en önemli değişim, öte dünyayı bu dünyaya taşıyarak Müslüman toplumun hayatına muazzam bir dinamizm getirmek oldu. Sûfîler iki dünya arasındaki izafi mesafeyi ortadan kaldırmakla ilahi huzurda

olmak dedikleri bir hali dinî hayatın odağına yerleştirdiklerinde tasavvufun ne olduğu belirginlik kazanmış oldu: Tasavvuf Tanrı'nın huzurundaki safta bulunmaktır. Sûfilere göre *tayy-i mekân* veya *tayy-i zaman* (mekânın dürülmesi ve zamanın dürülmesi), dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki görelî mesafenin ve zamanın ortadan kalkarak huzurda yaşamanın imkânıdır. Böyle bir yaklaşım Müslümanların din ve ahlak anlayışını temelden değiştirme imkânına sahipti. Her an Allah ile olmak veya ahirette gerçekleşecek nimet veya cezayı burada bulmak, ahlaki hayatı yeni baştan kurmak demektir.

Meselenin bu yönü haddizatında Ehl-i sünnet kelâmı ile teorik olarak çelişmiyordu; çünkü Ehl-i sünnet inancı determinist ve doğacı teorilere karşılık böyle bir Allah anlayışını savunuyordu (Wolfson, 1976: 518-600). Başka bir ifadeyle nedenselliğin yıkılması gerçekte Tanrı'nın fiilinin ve etkinliğinin savunulması için yapılmıştı. Fakat Ehl-i sünnet kelâmı başardığını fıkıhın ihtiyaçları üzerinden kaybederek statik bir dil inşa etti. Bu itibarla kelâmın yıktığı, fıkıh tarafından “âdet anlayışı” üzerinden yeniden inşa edilerek şeriat ekseninden statik ve durağan bir tanrı-insan anlayışı işlendi. Tasavvuf bu nedenle Ehl-i sünnet kelâmının değil, fıkıh ve paradoksal bir şekilde de selefi anlayışın statik dünya anlayışını aşmak için mücadele verdi.

Müslümanların Tanrı ile ilişkisinde doğrudan irtibatın kurulması İslam toplumunda önemli bir bilgi ve ahlak anlayışı değişimine yol açtı. Sûfilerin iddiasına göre ise unutilan bir düşünce hatırlanarak dikkatimizi Allah'a vermemiz sağlandı. Tasavvuf öte dünyayı beri dünyaya taşıyarak veya ilahi huzurda olma Allah'ın huzurunda olma kavramını getirerek bir anda bize kıyameti tecrübe imkânı sundu. “Ölmeden önce ölmek” tam olarak bu demektir. Böyle olunca artık her şeyi başka türlü görmek zorundayız: Baktığımız bir ağacı başka türlü göreceğiz; çünkü o ağaç Tanrı'nın halihazırdaki bir tecellisidir. Başımıza gelen bir iş veya olay, hakiki fail olan Tanrı'nın hayatımıza müdahalesidir. Böylece yaşadığımız hayat değişerek ilahi huzurda yaşanan dinamik ve bilinçli bir hayat haline geldi.

Peki, sûfiler bunu nasıl yaptılar? Kanaatime göre bunu Tanrı telakkisini Kur'an-ı Kerim ve sünnette söylenen tarza dönüştürmekle yaptılar. İlk birkaç asırda dile getirilen yorumları paranteze alarak Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki dinamik Tanrı telakkisine döndüler. Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda yeryüzündeki bütün fiillerin Allah tarafından yapıldığını görürüz. Her şey ile Tanrı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bazen bir melek canımızı alır, bazen Cenâb-ı Hak doğrudan canımızı alır; rızığımızı O verir, bütün

fiillerimizi O yaratır. Kelamcılar -daha çok Mu'tezile kelamcıları- böyle bir dili korumadılar. Onlar Tanrı-insan-âlem ilişkisini anlatan dili soyutlayarak Tanrı'nın fiil ve iradesini sınırlamak istediler. İnsan özgürlüğü ve tabiatın araştırılabilmesi için bunu yapmak kaçınılmazdı. Bunun neticesinde ise Tanrı'nın zatı -İslam geleneği içinde mümkün olsa *şahsiyeti* tabirini kullanabilirdik- diyebileceğimiz şeyi paranteze alarak O'nun şeriatını öne çıkardı. Sûfilere göre, Tanrı'nın şahsiyetini öne çıkaran Tanrı-âlem yorumu, hakikate mutabık olan din yorumudur.

Sûfiler bu değişimin ikinci merhalesini Peygamber telakkisinde gerçekleştirdiler. Tasavvuf ve hadis ilişkisinde en çok üzerinde durulması gereken nokta burasıdır. Bu itibarla tasavvuf ile hadis arasında ciddi problemleri ve yaklaşım farkları olduğu kanatındeyim. Problemin temelinde de peygamber telakkisi yer alır. Hadis tıpkı fıkıh ve kelam gibi hadisi ve peygamber mirasını metne çevirdi. Tasavvuf işi başa döndürerek "peygamberin şahsiyeti" kavramını merkeze taşıdı. Bu iki kavrama ulaşmış olmak geride önemli bir kavrama imkân tanıdı: insan! Tanrı bizimle her an ve her yerde irtibat halinde iradeli bir zât-ı ilahiye ise veya peygamber hiç ölmemiş gibi aramızda ise buradan dikkatimizi vereceğimiz şey bizzat insanın kendisi olur. Tasavvufun dine getirdiği en önemli katkı bu bakış açısı oldu. Bu sayede dikkatimizi insan meselesine çekerek velâyet ve kemal kavramlarını Müslümanların gündemine getirebildi.

Sonuç

Tasavvuf bir din bilimi olarak kendini kabul ederken tanrı ve peygamber telakkisini başa döndürerek yorumu yeniledi, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ifadesiyle dinî düşüncüyü "ihya etti" de diyebiliriz. Bu süreçte tasavvuf insanı keşfederek ona insanlığın sınırlarını gösterdi. Tasavvuf insan nefsinin günahlarının gizlediği arzuları keşfederek insanın kemaline gidebilecek yolu aradı. Neticede "insan-ı kâmil", "hakiki insan" ve "veli" diye dinî hayatta ideal insanı anlatan kavramlar ortaya çıktı (Tirmizî, 1999; İbnü'l-Arabî, 1980: 54-55). Bu kavramlarla bir sûfi, avam-havas şeklinde ortalama insandan ayırdı. Fıkıh ve kelam geleneğinin ideal insanı ibadetlerini yerine getirmiş, haram ve helallere dikkat eden, mükafatı ise ahirette bekleyen biridir. Bunun dışında insanla ilgili bütün kabuller fantezi ve abartıdan öte anlam taşımaz. Bu itibarla Gılgamış destanındaki gibi ölümsüz insan ya da rabbani insan gibi anlayışlar, aşmamız gereken birtakım kuruntular ve abartılardan ibarettir. Tasavvuf, Doğu Akdeniz'de insan hakkında dile getirilen bütün iddiaları olumlu bir şekilde ele alarak onları insan-ı kâmil teorisi meyanında bir

yere bağladı. Buradan hareketle İslam toplumuna şunu dedi: Biz insan hakkındaki arayışlardan hareket eder ve insan ideali ortaya koyarsak, Zerdüştlüğün arayıp bulamadığını veya Grek felsefesinin arayıp bulamadığını insanlığa anlatmış oluruz.

O halde tasavvufun üç anahtar kavramı veya dinde temsil ettiği husus şudur: şeriatin yanında her an ve her yerde hâzır bir Tanrı anlayışı, sünnetin yanında Müslümanların kalplerinde yaşayan ve sevginin muhatabı olan canlı peygamber, ahirette ulaşabileceği bütün kemallere yeryüzünde ulaşabilen, hakikati tam ve olduğu hal üzere görebilen insan-ı kâmil anlayışı! Bu anlamıyla insan-ı kâmil, ünlü şair Mehmed Âkif Ersoy'un (ö. 1936) ifadesiyle "kalmasın ferdâya didârın" diyerek Allah ile vuslatı ve mutlak hakikati görmeyi dünyada talep eden insan demektir.

Sufism Becoming a Science of Religion: The Transformation Process of the Tradition of *Ummism* and Expansion of the Field of Objective Science

Ekrem Demirli

Çeviren: **Ahbulah Collins**

Introduction: The Problem of Legitimacy Between Everyday Innovation and Innovation in Religion

Discussions focused on the legitimacy of any science have not been as widespread and continuous in any other religious science as it has in Sufism. The discussions were widespread because the problem concerned each particular mention of Sufism as much as Sufism itself; it was continuous because the issue of legitimacy made its presence felt strongly in all periods of Sufism. Just as one who does not address the problem is not a mystic, even today Sufism is the only religious science that can be considered to have been unsuccessful in establishing itself as a “science of religion.”

The primary fundamental problem of all religious sciences was to develop an approach that could transcend the issue of legitimacy. The reason for this was that religious sciences had been formed around revelation and Sunnah; producing information around revelation doesn't carry the opportunity for conveying information beyond interpretation. Therefore, each science of religion emerges as an activity of *tafsir* [Qur'anic interpretation/commentary], which is the technical term for *istinbat* [judicial power based on Qur'anic or Sunnah arguments] or *istidlal* [inference/legal reasoning]; each wants to fortify itself by being in harmony with or close to the source, which is where

the legitimacy of interpretation comes from. Many Muslim religions, especially in the traditionalist approach known as Ahl al-Hadith, reject new approaches or the emergence of new scientific conceptualizations and regard innovation as neglect of prophethood or a distancing from it. The accusations, which they voice under the term *bid'a*, formed the main reason for the religious sciences' crises in specifying the link revelation has with the changing life conditions. Considering all types of innovation in faith, deed, and moral life as *bid'a* disrupted the cool-headed order of the environment of thought by becoming a conduit for conflicts. Within the framework of attempts to soften the concept, even if new forms such as *bid'a hasana* [the beauty of innovation] existed, the term *bid'a* was so rigid and ambiguous that it would erase all the good of *hasana*.

Finding another discipline that had felt the devastating effects of such discussion as Sufism had is impossible. While the discussions on Sufism had on one hand emerged from the point of addressing the existence of science, on the other hand they also made its presence felt in all particular topics. Sufi practices that had emerged together with the use of music in particular had created the problem of protecting itself from the accusation of *bid'a*. Actually, can a science called Sufism exist, and are the issues Sufism address necessary for the Muslim community's existence? Since the early period, these problems head the issues that have played a deterministic role in the debates on Sufism: in short, this can be stated as "the problem of legitimacy."

The first task that could be performed on this axis would be finding the boundaries of Sufism's legitimacy as a science of religion. The Sufis undertook such an attempt in the works² that we can count as the founding texts of "Sunni Sufism"; they followed the methods of other religious sciences while addressing Sufism as one of them. First the problem of what Sufism is had been discussed: While addressing this question, the other religious sciences referenced the explanations mentioned about the sciences in the *nass* [provisions of the Qur'an and hadith that must be strictly followed]; they wanted to find how the ayahs and hadiths designate these sciences. The Sufis followed a similar path: They encountered a serious problem when investigating whether or not the sciences and methods were indicated in the hadiths of the Prophet or the Qur'anic verses. Finding clear evidence in the hadiths and ayahs for many matters regarding mysticism was not possible, especially the origins of the words "mysticism" and "Sufi."

2 Works such as al-Sarraj's *al-Luma'*, Kalabadhi's *al-Ta'arruf*, Abu Talib al-Makki's *Qūt al-kulüb*, Qushayri's *al-Risālah* and al-Hujwiri's *Kashf al-mahcūb* are referred to here.

When Sufis stated that the words “mysticism” and “Sufi” were not terms that had been used in the first generation, did they not reckon over time that this would make the problem of Sufism’s legitimacy insurmountably unsolvable (al-Sarraj, 2016: 31–34; al-Qushayri, 2002: 478–484; Hujwiri, 1980: 227–237; al-Sirjani, 2012: 37–40). The concept of “mysticism” not being one of the concepts of the first generation in the lexical or terminological sense would come to the present as a serious problem for Sufism. With the spread of Orientalist studies, the problem would turn into a more serious issue; the claim of the “strangeness of Sufism” would find great support from “within” over the allegation of *bid‘a*. Moreover, this situation relatively insulted Sufism in the face of religious sciences such as *fiqh* [Islamic jurisprudence], *Kalam* [Islamic scholastic theology], and even hadith because being mentioned among the generation of the companions of the prophet had great power and legitimacy in particular to the other religious sciences. Having various discussions related to the science of religion, particularly the name and main subjects of the science, occur in the generation of companions and in the main sources (i.e., *āyāt* and *hadiths*) was the strongest justification for legitimacy. Based on the fact that the name of each religious science had occurred in the strictly obligatory provisions of the Qur’an and Hadith, Sufism wanted to strengthen its place in the classification of the religious sciences.

Among other things, the science of Hadith obviously had a strong possibility compared to the other sciences. By interpreting the knowledge of the first generation as knowing hadiths or knowing the *nass*, its understanding of authentic knowledge held to the limit of the narrated knowledge. When new sciences began to emerge apart from hadiths from the 2nd century AH onward, how to address them became a serious issue with the narrowest and soundest form of knowledge being defended as a general attitude: “Knowing must be knowing the *nass*.” The science of Hadith was established upon conveying words and actions without any interpretation. Later on, even though hadith scholars focused their attention on *isnad* [the chain of human transmission legitimizing any hadith], they did not turn away from the main tradition; for them, knowledge was always “knowing the hadith” (Kutluer, 2000: 109–114). The efforts of Islamic jurists and theologians to firmly establish themselves based on the first generation were more problematic with respect to hadiths; the theologians in particular remained exposed to more serious problems in this regard. Having the names of their sciences mentioned in the main texts was not enough for them to overcome the problem. Even

though *fiqh* had the greater advantage among these, the course of *Kalam* among the religious sciences, just like Sufism, was problematic. Although the names of these sciences had been used with their lexical meaning in the main texts, What the first generation meant when saying *fiqh* and *faqih* [*fiqh* expert] and what the second generation understood is difficult to see. *Kalam* had the opportunity to indirectly establish itself firmly. As such the change between the lexical meaning and the terminological meaning explains the developmental course of the science. In this respect, *fiqh* and *Kalam* would experience the problem of not being able to find themselves terminologically in the *Nass*, where they had found themselves lexically. However, apart from some differences in opinion, no great difficulty was experienced in gaining the legitimacy of the first three sciences.

Sufism was involved in the problem in another way. First of all, the words “mysticism” and “Sufi” do not occur in the main texts. This situation posed a big issue on the problem of legitimacy; with the emergence of the *Tabaqat* [Islamic biographical literature organized by century] literature, Sufis became hesitant on the issue of where to have mysticism initiate from. Although many writers wanted to originate Sufism through the times of the Prophet, this was difficult to justify theoretically. Instead, they wanted to discover the presence of mysticism/Sufism in the first generation following another method. Contact between mysticism and the Ashab al-Suffah, a group claimed to wear *suf* [wool] among the first Companions, was searched. According to many Sufi authors, the group called the Ashab al-Suffah was the most powerful source of mysticism in the generation of the Companions (al-Sarraj, 2016:33; al-Sulami, 1986:3; al-Hujwiri, 1980: 285–290). They were the literalists who devoted themselves to religious life while others were in power at their work. However, the similarity here appears weak and unable to go beyond the justification established from the 3rd century AH onward.

The Sufis searched for more consistent way by trying to frame the connection they had been unable to establish over the name this time over the issues of mysticism. They argued mysticism to be the pursuit of this life by considering the ideals of the Sufis during all periods of the moral lives of the esteemed Prophet and the Companions. Extensive explanations are found on this issue in Abu Nasr al-Sarraj’s (d. 378 AH/988 AD) work (2016: 171–202). Even if *tasawwuf* as a word was not mentioned in the first generation, it was accepted as having been present in the time of the Prophet through words with equivalent meanings and the lifestyle that was lived. Phrases describing

exalted virtues in this context, such as poverty, sincerity, generosity, and candor, were seen as the main issues connecting the Companions with the following centuries by acknowledging the concepts that overlapped with mysticism (al-Qushayri, 2002: 379, 433, 465). At this point, when we come to the 2nd and 3rd century AH, we see the conceptions among Muslims of the Prophet and a few companions that are able to contradict one another. What Sufis understood when saying the time of happiness and the Prophet began to differ from what the *Ahl al-Hadith* [Hadith scholar movement of the 2nd-3rd Islamic centuries] and *faqih*s understood.

The second big problem regarding the determination of the place of Sufism among the religious sciences was the uncertainties about Sufism. The debates on the nature of Sufism today have not lost the importance they had in the past. Making a clear and distinct definition of Sufism has not been possible at any stage. If moderate interpretations had not arisen between the exaggerated and exalting views from the Sufi side and the views of those who regarded Sufism as *bid'a* and misguided, we would have been unable to arrive at any opinion about Sufism. Al-Sarraj, one of the most significant representatives of Sunni Sufism, sought a place for Sufism between exaggeration and humiliation while stating his complaints about this. According to him, Sufism and Sufis were neither a frivolous or ambiguous group in religious life nor the only truth, as the extremist side advocated (al-Sarraj, 2016: 7). The most important task of the authors, whom we can consider as followers of al-Junayd al-Baghdadi (d. 297/909), was to overcome the uncertainty surrounding it by placing Sufism on a “normal” and reasonable foundation, the foundation of knowledge. We can consider in this context the titles of two books that are able to provide an adequate perspective: the first of these is al-Sarraj’s *Kitāb al-luma’ fī’l-taṣawwuf* [The Book of Light Flashes on Sufism], and the other is Abu Bakr al-Kalabadhi’s (d. 380/990) *Kitāb at-ta’arruf* [The Doctrine of the Sufis]. Each book aims to introduce us to mysticism and desires to show the nature of Sufism between the extremism and deficiency by removing the uncertainty surrounding Sufism. The target audience of the books are not just Sufi people; perhaps they were written more for “average” scholars” than for them. While the comparisons made in al-Sarraj’s (2016: 7–27) work show us this, we see the defensive attitude more clearly in al-Kalabadhi’s (1994: 13–57).

Those who addressed Sufism with mild comments in terms of its method (al-Muhasibi, 1970: 32–151; al-Makki, 2001: 248–286; al-Tirmidhi, 2001) identified it with con-

cepts such as renunciation, self-struggle, and heart-cleansing. Correspondingly, when address in terms of its relation to the other religious sciences, Sufism represents the more practical and irregular (the return to the *Ummi* [non-literary community, not to be confused with illiterate]) in contrast to systematic knowledge (the new understanding of the religious sciences of the Ummah community). This situation represents the understanding of religion where the *Ummi* tradition showed itself compared to the religious sciences from which the talented scholars of the Companions had emerged. In this respect, Sufism can be accepted as a part of the *Ummi* tradition of the *Ahl al-Hadith*: While *Ahl al-Hadith* is based on narration, Sufis take *taqlid* [imitation/transference] of practices and deeds as their basis.

On the other hand, serious debates have occurred on the place of Sufism within Islam. For those who adopt a negative and disjunctive attitude in mentioning the relations with Islam and other cultures, Sufism is the weak link where the religions and cultures around Islam infiltrate Islam as well as a heretic movement (Afifi, 2018: 52–76). On the other hand, Sufism for many people is the ideal interpretation that represents the truth of the religion. In short, the uncertainties and debates on the nature of Sufism have revealed the evaluations and judgments between *ifrāt* and *tafrīt*. From this perspective, we are at a point no different than the one al-Sarraj stated in his famous work *Kitāb al-luma' fī'l-taṣawwuf* (2016: 7), “People draw inconsistent judgments between exaggerated praise and excessive insult while addressing their attitudes about Sufism.”

The most accurate and evidentiary approaches on the nature of Sufism and its place among the religious sciences are the conceptions of al-Junayd al-Baghdadi, author of Sufi works of the early period, and his students. According to them, Sufism is a science of religion with its issues, methods, and proofs (Demirli, 2015: 31–67). This approach is a paradigmatic change that involves many of the problems and developments Sufism had faced over four centuries. In fact, when we say, “Sufism is a science of religion, each of the terms of *Sufism*, *religion*, and *science* must have its meaning here: For something to be a science requires it to have a systematic method. Talking about a systematic science apart from *fiqh* and in part *Kalam* was not previously possible in the early period among the religious sciences in this context. By defining the concepts of Sufism, building a new language, and distinguishing its method, Sufism had entered the process of becoming “science.” Aside from this, the most important section of the work was writing the *Tabaqat* literature. What would provide the authentic and false

understanding of Sufism would be the *Tabaqat* literature. The *Tabaqat* literature served to carry Sufism in one direction by making the previous generations an “imam” and reference point (al-Sulami, 1986; Abu Nu‘aym, 1974; al-Harawi, 1963). Sufism now recognized the past generations as the criterion of truth and accepted them as the “standard” by making them the authority of the predecessors. Answering the question “What is Sufism?” shows us the reason for writing the *Tabaqat* works. In this respect, the doctrine in Sufism can be said to have been constructed upon the *Tabaqat*.

The second part of the issue was determining the concerns of Sufism. Sufyan al-Thawri (d. 161/778), while talking about Abu Hashim al-Sufi (150/767), said, “Without him, I wouldn’t have learned the subtleties of hypocrisy” (al-Sarraj, 2016: 33). This short and simple explanation gives us perspective about Sufism’s concerns. As such, a *faqih* or *Kalam* scholar does not deal with issues like this; however, Sufism had discerned its issues from those of the other sciences since the beginning by focusing on the bad qualities of the human *nafs* [soul/ego] and on good morals. The texts that emerged after Junayd made *ahwal* [conditions] and *maqamat* [stations] inherent topics of a Sufi book by addressing the issues mentioned more technically (al-Sarraj, 2016: 61–104; al-Qushayri, 2002: 151–580; al-Harawi, 1988). Meanwhile, when saying “science” here, we said we are talking about religious science. In order for something to qualify as a science of religion, two basic issues need to be indicated: The first is the need to act from divine inspiration. Knowledge not based on revelation cannot be considered religious knowledge. In this regard, all religious sciences and the knowledge produced in them appear as an interpretation of revelation. Authors such as al-Sarraj and al-Qushayri (d. 465/1072), when referring to the “metaphors of the Sufis,” drew attention to this: Not just Sufi commentaries but all Sufi works can be considered as interpretations of revelation on particular subjects (al-Sarraj, 2016: 149–170; al-Qushayri, 1971). In this respect, *istinbat* [power to make legal decisions based on Qur’anic/Sunnah arguments] is the method for producing knowledge not just for *fiqh* but common to all religious sciences including Sufism (al-Sarraj, 2016: 149). The second situation in connection with this is knowledge being *qurbat* [being close to God]. As such, this situation shows itself in the formation of purpose in the religious sciences. People are interested in religious science through this purpose; we can describe this as “reaching consent,” and the “intention” part of worship provides this. In the religious sciences, purpose is expressed as closeness to Allah (*swt*), sometimes explicitly, other times indirectly. Then

if we can accept Sufism among the religious sciences, we must accept two things at once: all knowledge that emerges in Sufism must be in the form of interpretation of revelation, and secondly this information should provide closeness to Allah. While the first case has been preached in the words of al-Junayd as a principle “Our knowledge is limited to the Qur’an and Sunnah” (al-Sulami, 2015: 117), the second intoned in the purpose of Sufism. Now we should indicate some of the stages in the process of Sufism becoming a science of religion.

God and *Sharia*: Where Did Sufism and the Other Religious Sciences Separate?

The debates that had started with the early *Zuhd* [renunciation] movements settled on a certain point with al-Junayd al-Baghdadi: The criticisms of the first renunciants, which knew no measure or bounds, reached a compromise between the Sufis and the community by returning to reasonable limits in the new phase (al-Muhasibi, 1987; Hakîm, 2005). The individual movements possessing a firm and uncompromising language in this process were the founding elements of the new city and society by becoming the “science of religion.” The “taming” of Sufism and its inclusion in the new city, the new city primarily being Baghdad and the capital of all sciences and Islamic society, was a reliable step in terms of ensuring the unity of the Islamic community. This unity can be expressed as the “reconciliation of the truth with sharia” (Başer, 2017). Afterward, Sufism began to enrich the scientific world of Muslims by becoming one of the sciences that it had critiqued. In this process, we would begin to recognize Sufis and Sufism in cities and in books; with the expression of al-Kalabadhi, the “bookish” phase, or question-and-answer period had been entered (al-Kalabadhi, 1994: 4). Sufism produced a rich conceptual language in this process, works were written, and most importantly, Sufism gained a privileged place within the Islamic community by revealing a “class of *ulama* [transmitters of religious knowledge]. The people, who had previously found seclusion in the “first line,” this time saw no contradiction in being included in the “protocol of the city.” The Sufis had become the head guests of feasts and meetings, saw reverence, and encountered respect. The development of *Malamatiyya* [mystic group valuing self-blame] in this process is remarkable (al-Harguşi, 2006: 24–26; al-Hujwiri, 1980: 259–266). *Malamatiyya* revealed a new process by directing the criticism Sufism had expressed a few centuries earlier this time personally toward the Sufis.

By the time al-Sarraj (2016: 8–9) argued that the authorities in each science are the scholars of that science, Sufism had already entered the “Sunni Sufism” phase (Demirli, 2016: 1–32). Now even if Sufis left certain issues to the other sciences, it would become a science that possessed its own authority in the area of its own matters. From this perspective, Sufism being accepted as a science of religion had occurred as a result of three centuries of problems and debates.

The most significant of the problems in the search for “truth” was having the unsystematic and undisciplined movements find space for themselves in Sufism. Sufism having become the center of trends like this had increased the tensions between Sufis and other Muslims, and Sufism had turned into a suspicious movement excluded by the Muslim community. Sufism becoming a science of religion had provided it with the opportunity to protect itself from uncontrolled movements and in particular from “heretic” views. One of the most notable aspects of this process was the drawing of the sharp distinction between *sahih* [legitimate] and superstition/*bid’a*. Along with the formation of a systematic structure (subject, method, and concepts) in Sufism, determining the groups that would be seen as heretical or deviant was an important step. While Sufism placed a boundary between true and false Sufis in this way, Sufi and *mustaswif* [pretender] was also meticulously distinguished (al-Sarraj, 2016: 570; al-Hujwiri, 1980: 231). After this, the legitimate line of three centuries had been confirmed through a history reaching back to the Prophet and interpretation of the Sunnah.

We have said that Sufism, in the process of becoming a religious science, had primarily gained a systematic method. The method, which had been relatively unsystematic and uncertain, had become teachable and followable by developing the theory of *nafs* in this way. The mentions of *abad* [effacement of one’s moments in eternity] in the works after al-Junayd (al-Sarraj, 2016: 203–298; al-Suhrawardi, 1977) and part of the conditions/*maqaamat* are indications of this (al-Sarraj, 2016: 61–104; al-Qushayri, 2002: 151–580; al-Harawi, 1988). Sufism being a science of religion meant revealing it as truth by seeking knowledge from the *Nass*. In this regard, whether the truth was in its subtlety or deeper would be subjected to *istinbat* based on the *Nass*. Sufism, like the *Kalam* or *fiqh*, served to expand the field of religious science by making judgments from the *Nass* using a specific method.

Sufism having passed through a course of development such as is in relative contra-

diction with its initial claims because the emergence of Sufism in Islamic society had been a response against the “systematic” understanding of science. By taking a step backward in the new period, Sufism had become one of the religious sciences it had previously criticized in order to save itself from the effects of uncontrolled movements and trends that regarded everything as permissible. The picture we encounter from the third century AH onward in this case would be the relative narrowing and loss of effectiveness of *Ummi*-ism alongside the expansion of the field of religious sciences. People who had previously found truth in *Ummi*-ism –here representing not being in one of the systematic religious sciences– would now find truth in the understanding of science that possessed systematic structures. Defining the concepts of Sufism and determining their frameworks had been the most important stage in Sufism’s transition from the subjective field to objectivity. However, the *Ummi* would maintain the presence of tradition to the extent that “bookish Sufism” had failed, and Sufism would be divided in two: The literary tradition and the *Ummi* tradition!

Sufism separating itself from the movements around it and possessing a framework in which it could reveal the legitimate/baseless line was a momentous milestone. This time the problem arose between Sufism and the other religious sciences. We have to ask the following question: Where did Sufism stand in its relations with the *fiqh-Kalam* tradition that represented the normative tradition within the religion? If we look at the issue in terms of the normative tradition, Sufism was able to remain as an unnecessary preoccupation. The sense of fulfillment in the field of religious sciences did not allow the necessity of another science. For those who were more optimistic, Sufism had a limited function as a mystical state (subjective experience) and mentioned as a spiritual courtesy. However, those who had made Sufism a religious science were very assertive in the necessity of this science: Just as the completion of religious sciences cannot be mentioned without Sufism, other sciences may deal with relatively exceptional issues of religion that don’t concern everyone, such as marriage and trade. Correspondingly, faith, sincerity, and morality, which are true and always valid subjects of religion, constitute Sufism’s area of interest (al-Sarraj, 2016: 26–27). Therefore, the field of religious sciences isn’t the only deficient thing without Sufism; the Qur’an and Sunnah have been able to find a broad space in the lives of Muslims thanks to Sufism. Thus for writers such as al-Sarraj, Sufism is the “founding” discipline in the field of religious sciences. In that case, we at least need to look at where Sufism stands from the

perspective of Sufis.

Islam at the same time had become a state religion by spreading from the Hejaz to the Eastern Mediterranean. When the sciences emerged in the Muslim community in this process, only one text existed in their hands: the Qur'an. In the beginning they took the rules of the religion from the Qur'an; determining the rules in the different areas of religion played a great role in preserving the identities of the Muslims in the Eastern Mediterranean (Hodgson, 1974: 231–443). In the process of forming Muslims' identity, the debate about what their identity is in the context of the differences of opinion regarding the faith-deed relationship was the first persistent debate of religious thought. Even though these discussions happened in the field of *Kalam* and *fiqh*, one of the consequences of this debate, which produced results that shook the whole community, was the martyring of the last of the rightly guided caliphs, Ali. While *fiqh* participated in these discussion mostly through behaviors, *Kalam* undertook its duty to defend Muslims' principles of belief in the areas of creed and belief against the beliefs in the Eastern Mediterranean. In fact, whatever happened had happened in this process: In the process of determining the standards and rules of the religion, the Qur'an had to be read by converting it front to back into a specific text. Thus while the ancient book was entering the life of Muslims as "a text," a shattering and fracture had been experienced –at least according to Sufis.

In the process of determining the rules and norms, the conceptualization of God needed to transform into a more absolving language. In this way, together with a more absolving, static, and abstract understanding of God, the precursor to rational religious thought had been opened. By leaving such an understanding of religion behind, the *fiqh* and *Kalam* tradition was able to link religion to rules and principles: the divine *Kalam* was a clear text sent by God from start to finish with a more abstract, absolving, conceptualization of God! When determining the rules, these were reinterpreted in a way that adapted the direction of religious life toward the sharia by turning attention now more to His *sharia*. If we consider this in terms of the Prophet and his Sunnah, a similar situation had arisen: Paying attention to the Sunnah of the Prophet rather than his personality meant the emergence of a more static and cold religious life. Therefore, the tradition of *fiqh* and *Kalam* had left Muslims with no other way than to establish contact with God by drawing their attention to the *sharia*, namely the rules. The lively and impactful wording stated in the Qur'an had postponed our relationship with God

to the afterlife by being bracketed. By adopting a more impactful attitude on this topic, the *Kalam* scholars advocated an understanding of existence that would leave human's relationship with God to the afterlife. The debates on the need for reward and punishment between the *Mu'tazilah* and the *Ahl al-Sunnah* in this regard played a determining role (Qadi, 1988: 134–135; Shahrastani, 1964: 63; Nashar, 1968: 436). While seeking answers to the question of what Sufism corresponds to within Islam, the first place we will look at should be here: the response that Sufis showed toward delaying the conceptualization of God to the afterlife!

Muslims have the idea of genesis and afterlife; while genesis relates to coming from God or being created by Him, the afterlife concerns our situation after death: "We will go to God after death and find the recompense of life in the world at His side." However, there is a gap: the life of the world between our genesis and afterlife! How can we explain this gap, or how will our relationship with God be here? When we look at the Qur'an, we see that God's relationship with the Earth and humans is explained with strong emphasis: "Indeed, 'it is' We 'Who' created humankind and 'fully' know what their souls whisper to them, and We are closer to them than 'their' jugular vein" (Qur'an, 50:16). By preferring a static language of religion and delaying the dynamic relationship, the normative tradition leaves our contact with God to the afterlife. Certainly a great contradiction arises here: Will God, who is closer to everything than the jugular vein, the God who is found in everything that will return, only be found in the hereafter? The most important change Sufis made in this area was to bring an enormous dynamism to the life of the Muslim community by conveying the afterworld to this one. When Sufis, by eliminating the relative distance between the two worlds, placed a state they called being in the divine presence at the focus of religious life, what Sufism is gained clarity: Sufism is to be found purely in the presence of God. According to Sufis, *tayy al-makan* [folding of space] or *tayy al-zaman* [folding of time] is the possibility of living in peace by eliminating the relative space and time between the life of the world and the hereafter. Such an approach had the possibility of fundamentally changing Muslims' understanding of religion and morality. Being with God in each moment, or finding in here the blessing or punishment that will come true in the hereafter meant founding moral life all over again.

This aspect of the matter did not theoretically contradict as such the *Kalam* of *Ahl al-Sunna* because the beliefs of *Ahl al-Sunna* advocated an understanding of Allah (swt)

such as this as opposed to determinist and naturalist theories (Wolfson, 1976: 518–600). In other words, the razing of causality was actually done in order to advocate the deeds and effectiveness of God. However, the *Ahl al-Sunna* had constructed a static language by losing what it had accomplished in the *Kalam* in terms of the needs of *fiqh*. In this respect, a static and fixed God-human understanding had been treated along the axis of the *sharia* by *fiqh* reconstructing what the *Kalam* had destroyed over “the understanding of customs.” Sufism therefore struggled to transcend the static world understanding of not just the *Kalam* of *Ahl al-Sunna*, but also of the *fiqh*, and paradoxically of the Salafist understanding.

Establishing direct contact in Muslims’ relationship with God led to an important change in the understanding of knowledge and morality in Islamic society. According to Sufis’ claims, remembering a forgotten thought had allowed us to give our attention to Allah (*swt*). By conveying the afterlife to this side of the world or by being in the presence of the diving bringing the concept of being in the presence of Allah, Sufism presented us with the opportunity to experience the afterlife in a moment. “To die before dying” means exactly this. Being this way forces us to see everything now as different types; we will see a tree we look at another way because that tree is a manifestation of God in the present. A deed or event that happens to us is God, the agent of truth, intervening in our lives. Thus, the life we live becomes a dynamic and conscious life lived in the presence of the divine by changing.

So, how did the Sufis do this? In my opinion, they did this by transforming the conceptualization of God into the style spoken of in the Qur’an and the Sunnah. They returned to the dynamic understanding of God in the Qur’an and hadiths by bracketing the comments mentioned in the first few centuries. When we look at the Qur’an, we see that all the actions on Earth are done by Allah (*swt*). Everything has a direct relationship with God. Sometimes an angel takes our life, sometimes God Almighty takes it directly; He provides sustenance and creates all our actions. *Kalam* scholars –mostly *Mu’tazilah* [rationalist school of *Kalam* scholars]– did not defend a language like this. They wanted to limit the action and will of God by abstracting the language that explained the God-human-universe relationship. Doing this was inevitable for being able to research human freedom and nature. As a result, God’s essence –we would have been able to use the term *personality* if this were permissible within the Islamic tradition– brought forth His *sharia* by bracketing the things we are able to say. According to Sufis,

the God-universe interpretation that highlights the *shakhsyat* [uniqueness] of God is an interpretation of religion that is in agreement with the truth.

Sufis conducted the second stage of this change on the conception of the Prophet. Here is the point that needs to be emphasized the most on the relationship between Sufism and hadiths. I am of the opinion that serious problems and differences in approaches existed between Sufism and hadiths. At the root of the problem occurs the conception of prophet. Sufis translated the hadiths and legacy of the prophet just like *fiqh* and *Kalam*. Sufism centered on the concept of “the prophet’s *shakhsyat* by going back to the beginning. Reaching these two concepts left behind one important concept: humanity! In the case that God is in contact with us at every moment everywhere, whether a strong-willed human divinity or among us as if the prophet never died, the thing we will give our attention to from here becomes the self of the person in the flesh. The most important contribution Sufism brought to religion is this perspective. In this way, Sufism has been able to bring the concepts of *Walayah* [love and devotion to God] and perfection to the agenda of Muslims by drawing our attention to the human issue.

Conclusion

While Sufism accepts itself as a religious science, it had revived the interpretation of the conception of God and prophet by going back to the beginning; in the words of Abu Hamid al-Ghazali (d. 505/1111), we can say Sufism had “invigorated” religious thought. In this process, Sufism showed humans by exploring them the borders of humanity. Sufism sought the path to be able to lead to humanity’s perfection by exploring the desires that the sins of human ego conceal. As a result, concepts such as “the perfect human,” “the authentic human,” and “steward” emerged that explained the ideal human in religious life (al-Tirmidhi, 1999; Ibn al-Arabi, 1980: 54–55). Using these concepts, a Sufi was distinct from the average human in the form of *avam-hawas* [common-elite]. The ideal human of the *fiqh* and *Kalam* tradition is one who fulfills their worship, pays attention to haram and halal, and awaits their reward in the hereafter. Apart from these, all assumptions related to humans carried no meaning beyond fantasy and exaggeration. In this respect, understandings such as the immortal human or divine human as in the Epic of Gilgamesh consisted of some delusions and exaggera-

tions that we need to overcome. By handling all the claims made about humans in the Eastern Mediterranean in a positive manner, Sufism connected them to a place somewhere in the midst of the theory of the perfect human. From this point on, Sufism had the following to say to the Islamic community: If we act from the searches regarding humanity and reveal the human ideal, we explain to humanity what Zoroastrianism and Greek philosophy had looked for and couldn't find.

In that case, the three key concepts of Sufism or what it represents in religion is as follows: The understanding of a God who is present everywhere in all moments alongside the *sharia*, a living prophet who lives in the hearts of Muslims and is the addressee of love alongside the Sunnah, and the understanding of the perfect human who can attain on Earth all the perfections that can be reached in the afterlife and who can see the truth completely as it is! The perfect human in this sense, as said in the words of the famous poet Mehmed Âkif Ersoy (d. 1936) "*kalmasın ferdâya dîdârın* [Don't remain, be visible to the future]," means people who demand to see the absolute truth and their meeting with Allah (*swt*).

Kaynakça / References

- Affî, E. A. (2018). *et-Tasavvuf: es-Sevretu'r-rûhiyye fi'l-İslâm*. Kahire: Âfâq Books.
- Başer, H. B. (2017). *Şeriat ve hakikat: Tasavvufun teşekkül süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Demirli, E. (2015). *Sadreddin Konevî'de bilgi ve varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Demirli, E. (2016). The Problem of periodization in the studies of sufism. *Nazariyat: Journal for the history of islamic philosophy and sciences*, 4(2), 1-32.
- Ebû Nu'aym. (1974). *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Cilt. 1-10). Kahire: Matba'atüs-Sa'ade.
- el-Hakîm, S. (2005). *Tâcül-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî: el-Amâlü'l-kâmile*. Kahire: Dâru's-Şurûk.
- el-Hargûşî, E. S. (2006). *Tehzîbü'l-esrâr*. (nşr. Seyyid Muhammed Ali). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Herevî, A.E. (1963). *Tabakâtü's-sûfiyye*. (nşr. Abdülhay Habibi Kande'hârî). Tahran: İntişârât-ı Furûğî.
- el-Herevî, A.E. (1988). *Kitâbu menâzili's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam* (Cilt. 1-3). Chicago: The University of Chicago Press.

- el-Hücvîrî, A. O. (1980). *Keşfü'l-mahcûb*. (Çev. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl). Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Arabî, M. (1980). *Fusûsu'l-hikem*. (nşr. Ebu'l-Ala Afîfî). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- Kâdî Abdülcebbar. (1988). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: y.y.
- el-Kelâbâzî, E. B. (1994). *Kitâbu't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. (nşr. Arthur J. Arberry). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- el-Kuşeyrî, A. (1971). *Letâîfü'l-işârât* (Cilt. 1-6). (nşr. İbrahim Besyûnî). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî.
- el-Kuşeyrî, A. (2002). *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. (nşr. Abdülhalim Mahmûd, Muhammed b. Şerîf). Dimaşk: Dâru'l-Ferfûr.
- Kutluer, İ. (2000). İlim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. (Cilt. 22, ss. 109-114).
- el-Mekki, E. T. (2001). *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd* (Cilt. 1-3). (nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî). Kahire: Dâru't-Türâs.
- el-Muhâsibî, H. (1970). *er-Ri'âye li hukûkillâh*. (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise.
- el-Muhâsibî, H. (1987). *el-Mekâsib*. (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ). Beyrut: y.y.
- en-Neşşâr, A. S. (1968). *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Cilt. 1-3). Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.
- es-Serrâc, E. N. (2016). *el-Lüma'*. (nşr. Muhammed Edîb el-Câdir). Amman: Dâru'l-Feth.
- es-Sircânî, E. H. (2012). *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-'ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd*. (nşr. Bilal Orfali, Nada Saab). Leiden: E.J. Brill.
- es-Sühreverdî, E. N. (1977). *Kitâbu âdâbi'l-mürîdîn*. (nşr. Menahem Milson). Jerusalem: Institute of Asian and African Studies The Hebrew University.
- es-Sülemî, E. A. (1986). *Tabakâtu's-süfiyye*. (nşr. Nureddin Şerîbe). Halep: Dâru'l-Kitâbî'n-Nefis.
- es-Sülemî, E. A. (2015). *Târîhu's-süfiyye*. (nşr. Muhammed Edîb el-Câdir). Dimaşk: Dâru Ninevâ.
- eş-Şehristânî, E. F. (1964). *el-Milel ve'n-nihâl*. Kahire: y.y.
- et-Tirmizî, H. (1999). *Hatmü'l-evliyâ*. (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- et-Tirmizî, H. (2001). *Riyâzetü'n-nefs*. (nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye.
- Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the kalam*. Massachusetts: Harvard University Press.