



Turkish Studies

Comparative Religious Studies

Volume 14 Issue 3, 2019, p. 465-483
DOI: 10.29228/TurkishStudies.32138
ISSN: 2667-5544
Skopje/MACEDONIA-Ankara/TURKEY



INTERNATIONAL
BALKAN
UNIVERSITY

EXCELLENCE FOR THE FUTURE
IBU.EDU.MK

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info / Makale Bilgisi

✍ *Received/Geliş:* 22.08.2019

✓ *Accepted/Kabul:* 30.09.2019

✍ *Report Dates/Rapor Tarihleri:* Referee 1 (28.09.2019)-Referee 2 (28.09.2019)

This article was checked by intihal.net.


SEYYİD MUHAMMED NAKİB ATTAS'A GÖRE BİR BİLİM VE MEKTEP OLARAK TASAVVUF

*Selami ERDOĞAN**

ÖZ

Günümüzde sathi okumalara, münferit gözlemlere ve ilmî bağlamından koparılmış tanımlamalara dayanan tasavvuf anlayışı yaygındır. Bu anlayış post-modern çağ Müslümanlarının sadece sosyo-kültürel hayatına değil, fikrî yaşantılarına ve bilim felsefelerine de etki etmektedir. Hem modern Müslüman toplumların fikrî problemlerine hem de bu problemlerin Batı dünya görüşü felsefi kökenlerine dair mühim analizler yapan Nakib Attas, bir tasavvuf tanımı yapmış ve onu söz konusu sathi okumalarla mukayese etmiştir. Bu karşılaştırmalı analiz, Yunan Felsefesindeki karşılıklarından itibaren Batı Düşüncesini, nasıldaki köklerinden itibaren İslâm Düşüncesini kapsarken; 'tasavvufun Hinduizm'den intihal olduğu' gibi sathi kanaatlerin ilmî bakımdan itibarını ortaya koyar. Bu makalede Nakib Attas'ın bilim ve mektep olarak tasavvuf telakkisi, post-modern okumalarla mukayeseli tanımlandı. Genel olarak şunu söyleyebiliriz ki, Attas'ın gerek tasavvuf düşüncesi gerekse onun mektebi olan tarikatlar ile ilgili çalışmaları, İslâm Düşüncesini anlama kaygısını resmeder. Bu manada tasavvuf, İslâm Düşüncesindeki tevhid akidesi çerçevesinde Allah-kâinat ve Allah-kul ikiliğini ortadan kaldıran bir cevap açısından incelenmiştir. Bu probleme üretilen evrensel ve tutarlı cevap, bir varlık felsefesi ortaya koyar. Tarikatların edep ve erkânını biçimlendirmiş bu felsefe, İslâm Dünya görüşüne ait eğitim felsefesine de model olabilecek bir yapıdadır. Tasavvuf ve tarikatlar söz konusu ilmî ve şer'î kökeninden koparılıp okunduğu zaman, din dışı tanımlamalar ya da oluşumlar görülür.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Muhammed Nakib Attas, Sûfizm, Tarikatlar, Malay Takımadaları, Varlık.

*  Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya DPÜ, E-posta: selami_erdogan@dpu.edu.tr

SŪFISM AS SCIENCE AND SCHOOL IN SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

ABSTRACT

Conceptualization of sufism which is based on superficial readings, personal observations and unscientific definitions is recently widespread. This effected not only in socio-cultural life of post-modern Muslims but their intellectual life and philosophy of science also. Naquib al-Attas, making important analyses about intellectual problems of modern Muslim societies and roots of these problems in Western worldview, defined sufism and compared it with such superficial readings. This comparative analyse composes both Western Thought from the its roots of Hellenistic Philosophy and Islamic Thought from its roots in the texts (nusus); and puts forth scientific respectability of these superficial opinions such as ‘sufism is imitation of Hinduism.’ In this article, ‘sufism as science and school in Syed Muhammad Naquib al-Attas’ was conceptualized comparing with post-modern readings. We can conclude that in works of al-Attas regarding sufism as both science and school (sufi orders) are portrait of focusing to see general picture of Islamic Thought. In this sense sufism was analysed to solve duality problem of God-universe and God-servant according to creed of tawhid (monoteism) in Islamic Thought. This philosophy, forming etiquettes and principles of sufi-brotherhoods, puts a structure which can be taken as model for educational philosophy of Islamic worldview. When sufism or sufi-brotherhoods (sing. tariqah) are read out of this scientific root and Islamic law, we observe non-Islamic definitions or institutions.

STRUCTURED ABSTRACT

Naquib al-Attas, making important analyses about intellectual problems of modern Muslim societies and philosophical roots of them in Western worldview, made a definition of Sufism and compared it with such superficial readings. He analysed the problem both in Western Thought from the its roots of Hellenistic Philosophy and Islamic Thought from its roots in the texts (nusus) and defined the problem with “lost of adab” which can be summarized as dissociation of common meanings. This problem can be resolved according to al-Attas with the definition and description of “existence” in which ontological and epistemological realities are united in tawhid (monoteism). With this consideration, Islamic meaning system is regained upon correct definitions of key concepts such as; ‘ilm (knowledge), insan (human) and adab (ethical philosophy). He defines adab with respect to this meaning system as: “Adab is the recognition and acknowledgement of the reality that knowledge and being are ordered hierarchically according to various grades and degrees of rank, and of one’s proper place in relation to that reality and to one’s physical, intellectual and spiritual capacities and potentials.”

His definition of sufism in this meaning system can be summarized as “servanthood to Allah at the state of ihsan (state of moral perfection)”. He thinks the expression of “annihilation a drop of water into the ocean”

to describe this state of ihsan which is spread as self-annihilation (fana) in sufi terminology is not convenient with reference to epistemological and ontological frame of wahda al-wujud (unity of existence). He objects to definition of fana as “realization of ru'yatullah (Allah's visibility) while seeing the objects”, since it has ontologically pantheistic connotation. Since fana cease of liability of man epistemologically when it is defined as “annihilation of desires, will and cognition”, he corrects the definition as “illumination of desires, will and cognition”.

Attas analyses wahdah al-wujud, one of the controversial topics of Islamic Thought, compeering with Ash'ariyyah and Maturidiyyah schools' and Islamic philosophers' arguments about “relation between the Attributes and the Essence”. Existence conception of theologians and philosophers through this relation connotes in some points duality and multiplicity both are contradictory to tawhid.

According to Naquib al-Attas wahdah al-wujud solves those contradictory points. Since theologians considered existence (being and existent) as conceptual entity while “substance (jawhar)” and “accidents ('arad)” are real, they could not avoid duality of God and universe or The Creator (Khaliq) and creations (makhluq) or Lord (Rabb) and servant (Murabbi). In his conceptualization of wahdah al-wujud Ibn Arabi (d. 1240), “substance (jawhar)” and “accidents ('arad)” were considered as conceptual entity while existence is real. In this sense the existence signifies to the Absolute Being which is effusion from one being to other and manifesting gradually in all degrees of the existence (maratib al-wujud). This means determination of the Absolute Existence during the effusion of being as descending from the degree of Oneness (ahadiyyah) to the Unity (wahdah). This determination is overlooked initiating from the spatiotemporal degrees of existence to the temporal and spatial ones. Attas summarized his conception of existence, based on the school of wahdah al-wujud, in six degrees and put forward his synthesis uniting ontological and epistemological realities in which he pays attention to conformity of it with tawhid in all degrees.

In works of al-Attas regarding sufism as both science and school (sufi orders) are portrait of focusing to see general picture of Islamic Thought. In this sense sufism solves duality problem of God and universe or God and servant according to creed of tawhid (monoteism) in Islamic Thought. Consistent and universal remedy of the problem, according to al-Attas, puts forth the philosophy of existence. Forming educational principles of sufi-brotherhoods (turuq) this philosophy is considered as base of meaning system which will be remedy of intellectual degeneration.

Naquib al-Attas studied ascetic life of Sufism before institutionalization of sufi-brotherhoods with respect to profoundness of mahabbatullah (love of God) and makhafatullah (fear of God) and to consent and submission which are achieved as consequences of that profoundness. Knowledge acquired during these states composes guidance principals both in the ascetic term and sufi-brotherhood term. From XII. century Sufism defined referring to sufi-brotherhoods, since it was applied in hangah and zawiyah. Sufi definition of al-Attas is not disconnected from sufi-believer seen since the ideal generation ('asr al-sa'adah). Thus the texts (sing. nas), consensus of the Companions (ijma) and views of righteous predecessors are centralized during evaluation of

data acquired from the field; so that consistent integrity was composed with the modern comments expressed upon them.

With respect to this integrity, al-Attas becomes distinctive separating his position from academicians who are imitating western anthropologists. Hereby he deviates common opinions regarding the entry of Islam into Eastern Peninsula. According to him Islam was introduced to Eastern Peninsula with the group not known with their identification of merchant or sailor but with sufi.

In the say way he puts forth the credibility of the opinion of “Sufism is plagiarism of Hinduism”. In his study analysing religious texts and practical traces of Hinduism, al-Attas proves that Sufism is not plagiarism of Hinduism or Christian mysticism.

On the other hand, both false practices of Sufi-brotherhoods and pseudo-sufis defining their community as sufi-brotherhood, according to al-Attas, complicates nowadays the conception of Sufism. Taslim movement with which al-Attas met during his fieldwork in Eastern Peninsula is one of the sample of pseudo-sufis. Taslim movement which applies sufi terminology in their teachings, leader and followers of it were studied in al-Attas’ work also as demonstration of intellectual chaos.

When sufiism or sufi-brotherhoods are read out of this scientific and historic root and Islamic law, non-Islamic definitions or institutions being called as Sufism and its institutions are observed. Readings Sufism ignoring the history, terminology and problematic background of it becomes handicap through its conceptualization and true understanding. When the intellectual chaos, consequence of modernism, is added to this problem, understanding of Sufism becomes twofold confused. At this point we met with a problem with which meaning system of Islamic worldview is degenerated.

Naquib al-Attas intends to solve this problem with meaning system (Islamic worldview) which is based on sufi ontology. At this point as he exerts to organize counterpart of words (lafz) with reference to their meanings in the system (Islamic worldview), he tries also to constitute integrity of sufi terminology. Although his definitions of basic sufi concepts, with regard to this endeavour, are out of our articles limit, we can state that he defines sufi concepts to put them into today’s conceivable integrity.

Keywords: Syed Muhammad Naquib al-Attas, Sûfîsm, Sûfî Orders, Eastern Peninsula, Existence.

Giriş

Günümüzde dünya ve ahiret hayatını anlamlandırmaya yönelik temayüller ilmî çalışma, birikim ve gayretlerden uzaklaşmaktadır. Bireysel duygu ve vehimlerin, doğru bilgi ve dini hükümlerin yerine ikame edilmeye başlamıştır. Bu yüzden bireysel mantıkla yapılan okumaların, doğru bir mantık ve sistemleşmiş bir usul ile nasların anlaşıldığı bilgi sistemi (İslâm Düşüncesine) yerine tercihi yaygınlaşmaktadır. Modernleşmeyle birlikte Batı Düşüncesine dayanan bireyselleşme anlayışı, söz konusu mantık dışı (metotsuz) okumayı toplum içinde meşrulaştırmıştır. Popülist kültürle yaygınlaşan bu sathi okumanın öncülüğüne soyunan “alim” ya da “akademisyenler”, arkalarına aldığı kitlelerin vehimlerini meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Geçmiş birikimleri yok saymada birleşen bu akımlar

müşterek bir dilde buluşmasalar da, İslâm Düşüncesi içindeki üç temel saha olan fıkıh, kelam ve tasavvufun ortaya koyduğu bilimsel gerçeklikleri (İslâm Düşünce Mirasını) hafife alma konusunda birleşirler. Söz konusu popülist akımlar, önceleri edebe müteallik hükümleri ve bâtinî gerçeklikleri dışlarken, zamanla fikhî hükümleri hafife almış ve nihayet, bazı gruplar dînî gerçeklikleri hadis ve sünnetsiz tanımlama noktasına gelmiştir.¹

Bu sosyo-entelektüel ve kültürel atmosferde tasavvufu sathi okumalarla ve münferit gözlemlere tanımlayanlar çoğalmış, onun ilmî bağlamından koparılmış tanımlamaları yaygınlaşmıştır (al-Attas, 1985: 162-172). Bu anlayışın yaygınlaştığı günümüzde mesele, tasavvufun değil İslâm Düşüncesinin doğru tanımlanmasına kadar gitmektedir. Çünkü tasavvuf ilmini, Ehl-i bid'a ve İbahilerin görüşlerinden ayıran bu ölçünün çerçevesi, 9-11. yüzyıllar (h. 3-5) arasında yazılan eserlerde ortaya konulmuştur. Bu çerçeve, tasavvuf biliminin takdir edilmesiyle ilgili gibi görünse de, aslında İslâm düşüncesinin sınırlarıyla ilgilidir. Yani kelam ve tasavvuf gibi ilimlerin ortaya koyduğu gerçeklikleri (buna günümüzde fıkıh ve hadis de dâhil oldu), beşeri normlar mesabesine indirgeyerek reddetme, onların Asr-ı Saâdete kadar uzanan bağlarını da İslâm Düşüncesi sınırlarının dışında tutma anlamına gelmektedir.

Modern Müslümanların söz konusu fikrî problemlerini Batı Düşüncesindeki kaynağından itibaren tanımlayıp, çözümünü İslâm Düşüncesinin birikimleri üzerine inşa etmesi bakımından Attas, makalemizin konusu olmuştur. Nakip Attas'ın sorun ve çözümü konusunda söylediklerinin küresel çapta karşılık bulmuş olması, bu konunun belirlenmesindeki etkenlerdendir. Diğer taraftan ilmî çalışmaları ve sosyal hayatı bakımından mutasavvıf kimliği ile tanınmayan Attas'ın tasavvuf ve ekolleri hakkındaki görüşleri, bu konulara dışardan getirilmiş objektif bir bakışı sergilemesi bakımından önem kazanır.

İslam Düşüncesinin yanlış ve eksik anlaşılmasına sebebiyet veren unsurlar, tasavvuf düşüncesinin de doğru anlaşılmasına engel olduğu düşünülürse, bu makalede tasavvufun doğru ve yanlış anlaşılma sebeplerini de incelemeyi planlıyoruz. Modernleşmenin günümüzde sebep olduğu fikrî ve kültürel problemlere Attas tarafından geliştirilen çözümler içinde tasavvuf düşüncesinin yeri, Attas'ın Tasavvuf telakkisinde görülmeye çalışılacaktır. Farklı bir ifadeyle, Attas'ın günümüzdeki sorun ve çözüm önerileri açısından okuduğu İslâm Düşüncesi ve bu düşünce içinde tasavvufun yeri, çalışmamızda ele almayı planladığımız yönlerdendir. Bu çalışma ile tasavvuf akademisindeki çalışmalarda altı çizilebilecek konu başlıkları da aranacaktır.

1. Nakib Attas'ın Biyografisi ve İlmî Geçmişi

1.1. Ailesi

Soyu Hz. Hüseyin'e dayanan Seyyid Muhammed Nakib Attas, 1931 yılında Endonezya'nın Bogor şehrinde dünyaya gelmiştir. Hem baba tarafından dedesi Seyyid Abdullah bin Muhsin bin Muhammad Attas, hem de anne tarafından dedesi Seyyid Muhammed Aydarus Endonezya coğrafyasında ilmî ve manevî otoriteleri olan şahsiyetlerdir (Wan Daud, 1998: 1). 18. yüzyılın etkili âlimlerinden olan Nureddin Ranirî, Seyyid Aydarus'un halifelerinden biri olan Seyyid Ebu Hafz Ömer b. Seyeiban'ın talebesidir (al-Attas, 1975: 11). Aristokrat bir Türk ailesinin mensubu olan Rukiye Hanım, Nakib Attas'ın babaannesidir. Endonezya Sundan kraliyet ailesinin üyesi olan annesi ile babası Seyyid Ali Attas'ın üç oğlu olmuştur. Büyük ağabeyi Seyyid Hüseyin Attas (ö. 2007) ve küçük kardeşi Seyyid Zaid Nakib Attas'tır (Wan Daud, 1998: 2).

¹ Mezheplere dayanan din anlayışını yok sayma temayülü Vahhabilik gibi hareketlerde görülse de bu temayül günümüzde "Kur'an Müslümanlığı" gibi hareketlerde görülmektedir.

1.2. Evliliği ve Çocukları

1961 yılında Latife Attas ile hayatını birleştiren Attas'ın evliliğinden dört çocuğu olmuştur. Kraliyet İslâmî Stratejik Araştırmalar Merkezi 2010 yılı Raporu'na göre "Dünyadaki en etkili 500 Müslüman" arasında gösterilen Attas, 88 yaşında olmasına rağmen, ilmi yayın ve konferanslarına devam etmektedir.

1.3. Eğitim Hayatı

Nakib Attas'ın ilk eğitimi 1936-1941 arasında Endonezya (Bogor) ve Malezya (Cohor) arasında geçmiştir. İslâmî ilimlere yönelik temel eğitimini Urvetu'l-vuskâ Medresesi'nde (Endonezya) almıştır. Endonezya'nın 1800'lü yıllardan sonra Hollanda sömürgesinde, Malezya'nın II. Dünya Savaşından sonra Japon işgalinde olması ve 1960'dan sonra bağımsız olduğu sosyo-kültürel atmosferi göz önüne aldığımızda (Wan Daud, 2012: 8), bu dönemde bir şahsın yüksek eğitiminde aileden gelen entelektüel birikimin önemi artar. Bu birikimin bir temsili olan kütüphane, Cohor Eyaleti'nin (Malezya) 6. başbakanı olan amcası tarafından Nakib Attas'ın istifadesine sunulmuştur. Özellikle Malay edebiyatı ve tarihini içeren Malay el yazmalarından müteşekkil bu zengin kütüphane, Attas'ın gençlik yıllarında vakitlerini en çok geçirdiği yer olmuştur. Tarih, edebiyat ve din üzerine olan bu metinlere ek olarak diğer aile üyelerinin koleksiyonlarında bulunan İngilizce Batı klasikleri, Attas'ın informal eğitiminde önemli bir rol oynamış, onun yazılarını şekillendiren stil ve sözcük dağarcığının temeli olmuştur.

Attas 1951'de orta öğretimini tamamladıktan sonra Malay Harp Okulu'na kayıt olur ve askerî eğitim için İngiltere'de önce Eaton Hall'e, ardından Sanhurst Kraliyet Askeri Akademisi'ne gider. Akademinin kütüphanesinde İslâm âlimi Molla Câmî'nin çalışmalarıyla tanışır ve tasavvuf ilmini kelimeleriyle okur. Bu süre zarfında başta İspanya olmak üzere Avrupa'nın birçok yerine ve Kuzey Afrika'ya sıkça seyahatler yapar. Kuzey Afrika'da bağımsızlık için savaş veren Faslı liderlerle tanışır. Bu zaman zarfında hem Avrupa toplumuna yönelik derin bir anlayış geliştirir, hem de orada karşılaştığı İslâmî düşünce, mimari ve sanatın evrensel mirasını keşfeder.

Buradan mezun olduktan sonra Malay Kraliyet Alayı'nda subay olur ve Malay ormanlarındaki teröristlere karşı yapılan çalışmalarda aktif görev alır. Ancak ilme ve akademik çalışmalara olan meyli nedeniyle, 1957 ile 1959 yılları arasında sürdürdüğü askerlik vazifesinden istifa ederek Singapur Malaya Üniversitesi'nde yüksek eğitime başlar. 1962'de tamamladığı Kanada Montreal McGill Üniversitesi, İslâmî Çalışmalar Enstitüsü'nde Sir Hamilton Gibb, Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu, Seyyid Hüseyin Nasr gibi akademisyenlerle tanışır. Bir yıl sonra doktora çalışmalarını Londra Üniversitesi, Oryantal ve Afrika Çalışmaları Okulu'na transfer eder ve 1965'te tamamlar. Orada Profesör Arbery ve Martin Lings ile çalışmıştır.

1975'de karşılaştırmalı felsefe alanındaki katkılarından dolayı kendisine Emperyal İran Felsefe Akademisi üyeliği verilir. 1987'de, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nü (International Institute of Islamic Thought Civilization - ISTAC) kurmuş ve başkanlığını yaptığı zaman zarfında, İslâm düşüncesi ve bilim geleneğine dayanan bir müfredatın tedrisine gayret sarfetmiş; bu gayretini ISTAC'ın genel mimarisine yansıtmıştır. Ürdün Kralı Hüseyin kendisini 1994'te Ürdün Kraliyet Akademisi üyesi yapmıştır. Bunu 1995'te Sudan Hartum Üniversitesi Fahrî Sanat Doktorası unvanı takip etmiştir. 2000'de İslâm medeniyeti alanına verdiği katkılardan dolayı IRCICA (İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) ödülüne lâyık görülmüştür.

1.4. Eserleri

İslâm düşüncesi ve medeniyetinin çeşitli yönleri üzerine, özellikle tasavvuf, kozmoloji, metafizik, felsefe ve Malay dili ve edebiyatı konularında yazdığı önemli eserleri vardır. Attas, İngilizce ve Malay dili olmak üzere 30'un üzerinde kitap ve risale yazmıştır. Bu eserlerinin çoğu Arapça, Farsça, Türkçe, İngilizce, Japonca, Fransızca, Rusça, Urduca ve Almanca gibi dillere tercüme edilmiştir.

Yayımlanmış başlıca eserleri şunlardır: “*Rubailer Ağı*” (al-Attas, 1959), “*Malay Şiirlerinin Kaynağı*” (al-Attas, 1968), “*İslâmîleşme Teorisinin Malezya Endonezya Takım Adaları Açısından Ön Değerlendirilmesi*” (al-Attas, 1969a), “*Malay Şiirlerinin Kaynağına (Problemine) Kesin (Güncel) Cevap*” (al-Attas, 1971), “*Trengganu Kitabelerinin Gerçek Tarihi*” (al-Attas, 1972b), “*Malay Tarihi ve Kültüründe İslâm*” (al-Attas, 1972a), “*İslâm: Din Kavramı, Ahlak ve Değerler Kurumu*” (al-Attas, 1976), “*İslâm: Ahlak Esaslarının Anlaşılması*” (al-Attas, 1977), “*İslâm ve Laisizm*” (al-Attas, 1978), “*İslâm’da Eğitim Kavramı*” (al-Attas, 1980), “*İslâm Laisizm ve Geleceğin Felsefesi*” (al-Attas, 1985), “*Bilinen En Eski Malay Yazması: Nesefti Akaidinin Bir 16. yüzyıl Tercümesi*” (al-Attas, 1988), “*İslâm ve Bilim Felsefesi*” (al-Attas, 1989), “*İnsanın Doğası ve İnsan Nefsinin Psikolojisi*” (al-Attas, 1990c), “*Varlığın İlhamı*” (al-Attas, 1990b), “*Araz ve Cevher Üzerine*” (al-Attas, 1990a), “*Manası ve İslâm’daki Tecrübelerine Göre Saadet*” (al-Attas, 1993), “*Varlık Mertebeleri*” (al-Attas, 1994), “*İslâm Metafiziğine Mukaddeme*” (al-Attas, 1995), “*Müslümanlar İçin Bir Risale*” (al-Attas, 2001), “*Doğa Bilimlerine ve Doğal Olana Genel Bakış*” (al-Attas, 2007) ve “*Tarihi Vakıa ve Kurgular*” (al-Attas, 2011). Bunların haricinde, “*Müslümanlara Çağrı*” adıyla, 3 adet risaleden müteşekkil yayımlanmamış çalışmaları da mevcuttur (Wan Daud, 1998: 25-27; al-Attas, 1973).

Hem edebiyat üzerine, hem de kelim, fıkıh ve felsefe üzerine yaptığı yayınlarda Nakib Attas’ın tasavvuf anlayışı görülse de onun tasavvuf bilimini ana konu olarak çalıştığı yayınlar da bulunmaktadır. Bunlardan “*Malaylar Arasında Anlaşıldığı ve Yaşandığı Şekliyle Süfizm’in Bazı Yönleri*” Malaya Üniversitesi’nde öğrenciyken telif ettiği iki eserden biridir. Bu çalışma daha sonra Malezya Sosyolojik Araştırma Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır. Tüm ülkeyi dolaşarak bütün önemli süfi liderlerle görüşmüş, tarikatların silsileleri, usulleri, edeb ve erkânı hususunda bilgi almış ve uygulamalarını gözlemleyerek bu eseri kaleme almıştır (al-Attas, 1963). Eserden dolayı Kanada hükümeti, 1959’da Attas’ı, Kanada Konsey Bursu ile ödüllendirmiş ve bursu iki defa daha uzatılmıştır. “*Raniri ve 17. yüzyıl Açısında Vücutiyye*” eseri Asya Kraliyet Kütüphanesi’nin, Malezya bölümündeki el yazmaları üzerine bir çalışmadır (al-Attas, 1969). Endonezya Takımadaları’nın ilmi gündeminde tartışılan vahdet-i vücud anlayışına eleştirel yaklaşan bir çalışmadır. “*Hamza Fansuri’de Tasavvuf*” eserinde ise, Raniri’nin vahdet-i vücud görüşünü eleştirdiği süfi âlim Hamza Fansuri’nin tasavvuf anlayışını incelemiştir. Bu eserinde Attas (al-Attas, 1970), Raniri’nin Hamza Fansuri’yi doğru anlayamadığı noktaları ortaya koymuştur. Bu iki çalışma ile İslâm Düşüncesi içerisindeki iki farklı görüşü tafsilatlı bir şekilde çalışmış olan Attas, kendi yaklaşımını “*Raniri’nin Huccetu’s-sıddık Eserinin Yeniden Değerlendirilmesi: Bir Reddiye*” çalışmasında daha açık ortaya koymuştur (al-Attas, 1975). “*Nureddin Raniri’nin Huccetu’s-sıddık’ına bir Şerh*” ise bu görüşlerin olgunlaştığı bir çalışma olarak addedilebilir (al-Attas, 1986).

2. Neden Nakib Attas’ın Tasavvuf Anlayışı?

Modern Müslümanların fikrî problemlerini Batı Düşüncesindeki kaynağı bakımından tanımlayıp, çözümünü için günümüz bilgisinin İslâmîleştirilmesi fikrini savunan Attas, çalışmalarının merkezine İslâm Düşüncesinin birikimlerini almıştır. Yunan Felsefesindeki kodlarından itibaren Batı Düşüncesi ve Dünya görüşünü, nasıldaki köklerinden itibaren İslâm Düşüncesi ve Dünya görüşünü okuyabildiği için, ele aldığı konularda önemli katkılar sunmuştur. Bu görüşlerini “kökleri sağlam güzel ağacın” meyvelerine benzetirsek, Attas’ın dayandığı bilgi dünyası içinde tasavvuf bilimini ve mekteplerini (tarikatları) nasıl tanımladığı önem arz eder.

1980’li yıllarda “Bilginin İslâmîleştirilmesi” başlığında güçlü bir etki oluşturan görüşleri, felsefi bir düzeyde tartışılırken lengüistik bir sathiliğe indirgenince rüzgarını kaybetmiştir. Her ne kadar İsmail Faruki’ye nispet edilse de bu düşüncenin banisi olarak Nakib Attas,² tecdid faaliyetleri ve modernleşme

² Nakib Attas, “Bilginin İslâmîleşmesi”, “İslâm Dünyagörüşü” gibi görüşlerini Faruki ile 1972 senesinde, Mekke-i Mükerreme’de yapılan kongrede şifahi paylaşmış; orada kararlaştırdıkları üzere, bu kavramları açıkladığı notlarını yayımlanması için ABD’ye göndermiştir. Notların, kongrede konuşulduğu ve planlandığı tarihlerde yayımlanmaması üzerine

akımlarıyla tahrip olmuş düşünce dünyasını, İslâm metafiziğine göre tanımlanmış bilim felsefesine dayanarak yeniden inşa etme ve kavramsallaştırma yönünde çalışmalar yapmaktadır.

Modern seküler Batı medeniyetinin neden olduğu söz konusu fikrî ve kültürel problemlere ne Batı Düşüncesinin post-modern versiyonları, ne de varlık ve bilgi felsefesi ortaya koymayan Helenistic Felsefesinin çözüm olmadığı günümüzde Attas, İslami bilgiyi savunmuştur. Bu bilgi sistemi üzerine ürettiği çözüm önerisinin Malay-Endonezya Takımadaları'nda uygulaması yolunda da çaba sarf etmiştir. Sömürge haline gelmesiyle Güney Asya'nın düşünce ikliminde salgın haline gelen "batılılaşma" virüsünün tedavisi olarak, İslâmileştirme yönündeki fikirlerinin uygulamalarına rehberlik etmiş ve Güney Asya'daki İslâm tarihinin yeniden yorumlanması için genel bir farkındalık başlatmıştır. Bu manada eğitim dilinin İngilizce yerine Malayca olması konusunda çalışan Attas, 1970'de Ulusal Malezya Üniversitesi'nin kurucularından biri olarak görüşlerinin uygulanacağı bir nevi pilot saha tesis etmek için gayret gösterdiği ve Üniversite'nin felsefî prensiplerini belirlediği bilinmektedir. Malay dili, edebiyatı ve kültürünün çalışılması için yeni metotlar öneren Attas, 1973'de projelerini gerçekleştirmek üzere bu yeni üniversitede Malay Dili, Edebiyatı ve Kültürü Enstitüsü'nü kurmuştur (Wan Daud, 1998: 6).

Nakib Attas'ın ilmî ve amelî faaliyetleri çalışmamıza konu olması bakımından özetlediği için detayları onun eserlerinde ve biyografisinde bulunmaktadır.

I- Nakib Attas'ın Tasavvuf (Sûfizm) Telakkisi

1.1 Nakib Attas'ın Bir Bilim Olarak Tasavvuf (Sûfizm) Anlayışı

Yukarıda zikredilen eserlerinin muhtelif bölümlerinde Nakib Attas, tasavvuf tanımı yapmıştır. Onlardan biri olan *İslâm ve Laisizm* içinde, "*Tasavvufun Müspet Yönü*" adıyla bir başlık mevcuttur. Burada tasavvufun anlaşılması gerektiği çerçeveyi, yanlış anlaşılan yönlerinden temyiz eden ölçütleri sunar ve onu "*Allah'a ihsan makamında kulluktur*" olarak tanımlar. Tasavvuf literatüründe de zikredilen bu tanımlamada kulluk makamı, Cibril Hadisi olarak bilinen rivayetdeki,³ "*Allah'ı (c.c.) görür gibi ibadet etme*" ifadesine dayandırılmıştır (al-Attas, 1985: 208). "*Malayların Anladığı ve Yaşadığı Biçimiyle Tasavvufun Bazı Yönleri*" adlı eserinin girişinde ise sûfizmi, kelime manasından itibaren ele alıp, tarihî süreçlerine göre nasıl anlaşıldığını inceledikten sonra, bu mevzudaki ihtilaflı hususlarda kendi kanaatini bildirmiştir.

Tasavvufu yün manasına gelen Arapça صوف (sûf) kelimesiyle ilişkili tanımlayan görüşler, Attas'ı ikna etmemiştir. Çünkü tasavvuf literatüründen edindiği ve Malay Coğrafyasında gözlemlediği anlayış üzerinden yaptığı değerlendirmeler onu, sûfî taifenin kendini diğer Müslümanlardan ayırmak için bir kıyafet tercihinde bulunmayacağı kanaatine götürmüştür. Bu konudaki ihtilaflı görüşler içinde Attas, Serrac-ı Tusî'nin (ö. 378/988) görüşüne yaklaşır. Serrac'a göre sûfî taifenin yünden elbise tercih etmelerinin sebebi, yün abanın Sahabe-i Kiram içinde çok yaygın olması ve onların yolundan sapanlara bir tepkinin konulmasıdır (al-Attas, 1963: 1-2).

Nakib Attas, kelimenin etimolojik kökeni hikmet manasına gelen Yunanca sophia kelimesiyle ilişkili alan yaklaşımlara da kani değildir. Çünkü sophia kelimesi içindeki Yunan Alfabesinin harfi olan sigma, Arapça'da ص (sâd)'a değil, س (sin) harfine tekabül etmektedir (al-Attas, 1963: 1-2).

Ona göre sûfizm, gayrimüslim bir coğrafyanın mahsulü olan düşünce ve adetlere değil, Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye'ye dayanır. Bu yüzden tasavvuf, fıkıh ilminin koyduğu ahlaki değerleri yok sayan değil, onların ihsan boyutundaki yönlerini açarak katkı sağlayan bir bilgi sunar. Nasların deruni yönü olarak bu bilgi hem fıkıh ilmine hem de doğa bilimlerine katkı sağlar (al-Attas, 1963: 4).

Attas, 1978'de notlarını Malezya'da yayımlamıştır. Faruki ise, bu notları daha sonra İslâmî Düşünce Merkezi adına yayımlamıştır. Bkz. (al-Attas, 1978: xxi)

³ Buharî, Sahih, İman, no.1; Müslim, Sahih, İman, no.1.

Tasavvuf biliminin ortaya koyduğu bu bilgiyi, gönül sahipleri (أُولُوا الْأَلْيَابِ) tarafından tecrübe edilen ve ilimde derinleşenler (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) tarafından tasdik edilen hikmet bilgisi olarak özetleyebiliriz.⁴ Bu bilgiyi haiz kişilerin hususiyetleri, onların âlem ve varlık tasavvurları tasavvuf literatürünü oluşturur (Cebecioğlu, 2010; Aşkar, 2006). Hâris el-Muhâsibi (ö.243/857), Kitâbu'l-akıl, *er-Riâye* gibi eserlerinde, akl-ı selimi tanımlarken, İslâm düşüncesindeki insan tasavvurunun prensiplerini ve hususiyetlerini ortaya koymuştur. Nefis, kalb ve ruh gibi yönlerin naslardaki vurgularına bağlı olarak ortaya konulan bu yön, Hakîm Tirmizî (ö.320/932) tarafından derinleştirilmiş ve insanın sadr, kalb, fuad ve lub gibi yönleriyle ilgili naslara dayalı hakikatler ile bütünleşmiş bir yapı ortaya koymuştur (Tirmizî, t.y.: 17-85).

Tarihî dönemleri bakımından incelediğinde Attas, Ashab-ı Suffa'dan başlayıp, Selman-ı Farisî (ö.36/656), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), İbrahim b. Edhem (ö.162/779) gibi örnekler üzerinden tasavvufun zühd dönemini inceler. Ancak bu dönemin günümüzde anlaşılmasına önemli bir kayıt düşerek, zühd hayatının arkasındaki sebep olarak, muhabbetullah ve mehafetullah duygularındaki derinliği ve bunun sonucunda ulaşılan teslimiyet ve rıza halini vurgular (al-Attas, 1963: 7). Bu hallerde elde edilen bilgi, zühd döneminde de sonraki tasavvuf döneminde de bir rehberlik bilgisi sunmuştur. 11. yüzyıldan sonra hankah ve zaviyelerde uygulandığı için, tasavvuf tarikatlarına atfedilerek tanımlanmıştır (al-Attas, 1963: 30).

Tasavvuf tarihi, günümüz tasavvuf akademisinde genellikle üç dönem üzerinden tasnif edilmiştir. Zühd dönemi olarak bilinen 7-8. yüzyıllardan (h. 1-2) sonra, 9-11. yüzyıllar arası kabul edilen tasavvuf dönemi başlar ve 12. yüzyıldan itibaren başlayan tarikat dönemine kadar devam eder. Nakib Attas'ın zühd, tasavvuf ve tarikatlar şeklinde üç dönem üzerinden yaptığı analiz, tasavvuf akademisine ters düşmez (Küçük, 2015: 193-360; Yılmaz, 2004: 85-158).

Tasavvuf literatüründe ele alınan makamlar ve haller, tecrübe edilmesi esnasında tasavvufî bir bilgi türü sunar. Kimi çalışmalar nefsin arınmışlık düzeylerindeki özellikleri sıralayarak bu makamları tasnif ederken, kimi çalışmalar ise üst makamlarda ulaşılan bir tevhid bilgisi sunmuştur (Kuşeyri, 1989: 132-174; Ensarî, 2008). Attas bu bilgiyi, "fenâ" tecrübesine dayanan fenâ fi't-tevhîd kavramı etrafında ele almıştır. Fenâ halini tarif için zikredilen "damlanın okyanusta kaybolması" ifadesinin, doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü bu misale göre Ahad olan Mutlak Hakikat ile O'nun gayrı arasında geçişi sembolize eden bir varlık alanı temsil edilmediğinden, iki ayrı varlığın (düalitenin) birleşmesi gibi anlaşılmaktadır. Bu yüzden fenâ kavramıyla anlatılmak istenen, nesnelere bakınca bir ru'yetullahın gerçekleşmesi olmadığı gibi; kula ait irade, arzu ve idrakin yok olması değil, nurlanmasıdır (al-Attas, 1963: 8). Bu konu, Attas'ın vahdet-i vücud anlayışı içinde ele alınması gereken bir detaydır.

Nakib Attas'ın İslâm akaid esasları ve fıkıh hükümleri ile fenâ fi't-tevhîd düzeyindeki bilgileri uzlaştırma çabası, onu Gazali'nin çizdiği çerçeveye yaklaştırmaktadır. Bu anlayışı Muhyiddin İbn Arabî'nin çerçevesini çizdiği tevhid anlayışını reddedecek bir düzeye ulaşmadığı gibi, onun doğru anlaşılması konusunda da gayretlerini sergilemektedir. Günümüz tasavvuf akademisinde de görülen bu gayrette, okyanus-damla metaforu genel olarak kullanılmışsa da Nakib Attas (Eraydın, 1981: 117-118), yanlış anlaşılmaya mahal verebilecek noktalara yorumlar getirerek bu metaforu kullanmıştır.

İbn Arabî'nin çalışmalarını tasavvufun en kapsamlı ansiklopedisine benzeten Attas, onun görüşlerini "vahdet-i vücud" anlayışı çerçevesinde değerlendirir. Bu düşüncenin panteist ya da illüzyonist bir varlık anlayışı ortaya koymadığını (al-Attas, 1963: 11), kelam ilminde tartışılan "Zat sıfatın aynı mı, gayrı mı?" problemine verilen cevap üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu soruya verilen cevap bir açıdan Akaid ilminin içinde kalırken, diğer yandan doğa bilimleri açısından bir varlık ve kainat

⁴ "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar." 3/Âl-i İmrân: 7.

tanımlamasının çerçevesini ortaya koymuştur. Bu manada vahdet-i vücud teorisini sadece teolojik açıdan ele alıp, bu konudaki fikri sürçmeleri küfür olarak nitelendiren “alimlerin” konuyu tam anlayamadıklarını da göstermek istemiştir diyebiliriz.

Bu soruya Eşariyye ve Maturidiyye'nin, “Ne aynıdır, ne gayrıdır.” mahiyetinde verdikleri cevap, onların ortaya koyduğu varlık tanımlarındaki ikiliği ya da kesreti çözememiştir (Molla Cami, 1358: 62-63). Nakib Attas'a göre vahdet-i vücud yaklaşımı, söz konusu noktaları çözmüş bir yaklaşımdır. Kalam uleması varlığı soyut bir kavram, araz ve cevheri ise varlığın gerçeklikleri olarak düşündükleri için, Allah-âlem, Hâlık-mahluk ya da Rab-mürebbi ikiliğinden kurtulamamışlardır. İbn Arabî (ö.638/1240) ise, cevher ve arazi zihinsel bir varlık olarak ele almış, varlığı ise hakikatin kendisi olarak tanımlamıştır. Buna göre zuhurunun her mertebesinde (merâtib-i vücud) farklı bir tecellide bulunan varlık, genel olarak bir oluştan başka bir oluşa akış, Mutlak Oluş olarak tanımlanmıştır. Bu durum bir olan Mutlak Varlığın sürekli oluşu esnasında zuhur etmesidir. Bu zuhur, zamanı ve mekanı aşkın varlık mertebelerinden başlayıp, zaman ve mekanla mukayyed mertebelere kadar gelen taayyün ve tecelli dereceleri arasında özetlenmiştir. Naslardaki tevhid hükümleriyle çelişmeyen bu bilgi, Allah'ın tenzihi ve teşbihi sıfatları arasındaki dengeyi de korumuştur. Dolayısıyla Attas'a göre vahdet-i vücud anlayışı, Gazali'den sonra şer'î hükümler ile nazarî ve keşfi bilgiyi meczeden en önemli düşünce okuludur. Bu okulu tahlil edenler içinde Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö.898/1492) isabet ettiği, Muhammed İkbâl'in (ö.1938) yanıldığı noktaları irdeleyen Attas, doğru ve yanlış okuma örnekleri üzerinden vahdet-i vücudu anlama teşebbüsünde bulunanlara yol göstermiştir (al-Attas, 1963: 12-14).

Vahdet-i vücud okulunda cevher, Mutlak Varlığın “var oluş-yok oluş-yeniden var oluş” olarak izah edilen sürekli akış ve oluşun (tecdid-i halk) bir sonucu olmasından dolayı, aslında araz manasına gelmektedir. Bu anlayışı savunan Molla Camî'nin düşüncesini paylaşan Attas, insanın bedenini sürekli akışın arazi, akletme yeteneğini ise cevheri manasında ele alan bu varlık anlayışının doğru anlaşıldığı örnekleri paylaşmıştır. Aynı şekilde eşyadaki tenzihi yön olan “Hakk,” duyular âlemindeki hadiselerin arkasındaki suret değil, Mutlak Oluşun sayısız dereceleri olarak anlaşılmıştır. “Hakk” Mutlak Oluşun cevheri olarak O'nun zatı ya da kendisi manasında kullanılmadığı için, eşyada görülen Hak tecellileri birleşerek bir büyük hakikati oluşturmamaktadır. Veya eşyanın gerçekliğini “Hak” olarak tanımlandığı için, eşya bir yansıma ya da illüzyon manasına gelmemektedir. Molla Camî'nin bu görüşündeki isabet üzerinden, vahdet-i vücud anlayışını panteizm ya da illüzyonizm gibi gören ve bunu alakasız bir şekilde Hinduizm'deki Bharma ve Vişnu ile ele alan tüm okumaların yanlış olduğunu savunmuştur (al-Attas, 1963: 15-16).

Bu bağlamda Attas, vahdet-i vücud okuluna dayandırdığı varlık anlayışını, altı mertebe ile özetlemiş ve bu mertebelerin her birinde, epistemolojik gerçeklikler ile ontolojik hakikatleri birleyen varlık anlayışını savunmuştur (al-Attas, 1994). Bu anlayış kendi içinde düalist ya da politeist imaları bulunmayan bir tevhid anlayışı sunduğu için İslâm Düşüncesindeki bilgi, hakikat, insan ve kainat gibi anahtar kavramların ön kabullerini ve bu kavramlar üzerinden İslâm Dünya görüşünü biçimlendirmiştir. Nakib Attas, İslâm Dünya görüşünü biçimlendiren bu düşünce okulunu, kalam ve felsefe ulemasının ortaya koydukları anlayışlar bakımından mukayeseli olarak değerlendirmiştir. *İslâm Metafiziğine Giriş*'te yaptığı bu değerlendirmeye göre tasavvuf biliminin sunduğu varlık tasavvuru, evrensel bir bilgi sistemi oluşturması bakımından hakikate en yakındır (al-Attas, 1995: 319).

Attas'ın vahdet-i vücud anlayışı üzerine tesis ettiği İslâm Metafiziğinin delilleri, onlara karşı getirilen delilleri ve oluşan anti-tezleri incelemek, makalenin konu ve hacmi bakımından sınırlarını aşmaktadır. Ancak Attas'ın eserlerindeki kaynaklar üzerinden onun metafizik anlayışına baktığımızda; İmam Eş'ari (ö.324/935), İmam Maturudî (ö.333/944), İbn Sina (ö.428/1037), Gazali (ö.555/1111), İbn Arabî (ö.638/1240), Fahreddin-i Razi (ö.606/1210), Abdülkerim Cili (ö.832/1428), Molla Câmî gibi ulemanın eserleri üzerinden kadim birikimin incelendiğini ve Muhammed İkbâl (ö.1938) ve Ebu A'la Afifi (ö.1966) gibi çağdaşları olan düşünürlerin yaklaşımlarını da takip ettiğini görüyoruz. Tevile dayalı okuma (heterodoks) ile lafza dayalı (ortodoks) anlayış arasındaki dengeyi oluşturma gayretiyle yapılmış

tüm bu incelemelerde, Attas'ın tasavvuf ilmini fıkıh, kelam ve İslâm felsefesine göre konumlandığını görüyoruz. Bu konumlandırma sonucu oluşan mana sistemi, sûfî ulemanın farklı zaman, şart ve durumlara bağlı olarak birbirleri yerine kullandıkları kavramları belli bir yere oturtmuştur. Bununla marifet, irfan, müşahede, fenâ, cem, vecd, istiğrak, gaybet, sekr, zevk gibi mana sınırları karışmış kavramlara düzen vermek istemiştir. Bunlara verilen manalar, bazen tasavvuf literatüründe çizilen mana çerçevesini genişletmiş ya da daraltmış olsa da, onların günümüzdeki anlaşılabilirliğini kolaylaştıran bir bütün içinde ele almıştır. Çünkü tasavvuf ıstılahındaki mana bütünlüğü, 8. yüzyılda tikel ve (atomik olduğu için) soyut bir varlık anlayışı üzerine tesis edilmiş kavramların, 13. yüzyıldan sonra tümel ve somut bir varlık anlayışına göre ifade edilmesiyle parçalanmış gibidir. Bu bütünün yeniden inşasını temin kabilinde Attas'ın kavramları, bir piramidin zirvesinde birleşir mahiyettedir. Bu zirvede, hakk kelimesinin subje olarak kuldaki ve obje olarak diğer varlıktaki doğruları birleştiği için, ilmin zirvesindeki bu marifet ile kul varlıktaki hakikate ulaşır ve burada hakkı, adalet ve hikmetle aynı manada olan bir açıdan bilir (al-Attas, 1995: 126).

Tasavvuf ıstılahında oluşabilecek kavram karmaşasına kendi çağında mani olmak amacı taşıyan eserlerden biri olarak Kelebazi'nin et-Taarruf'unu göz önüne aldığımızda, hem günümüzdeki kavramsal çatışmaları daha net görebiliriz. İslâm toplumları, dünya görüşlerine temel teşkil eden kavramların manalarında buluşmamakta ve modern çağ sonrası zihni bir bunalım yaşamaktadırlar. Bu bunalımın bir sonucu olarak Müslüman toplumlar, lafızlarda müşterek kelimeler kullansalar bile bunların manası, Batı Dünya görüşünün referansları ile diğerleri arasındaki kargaşayı sergilemektedir (Erdoğan, 2018b). Attas'ın bu kargaşayı ortadan kaldırmak amacıyla kurguladığı mana sistemindeki söz konusu çerçeve, et-Taarruf'ta çizilen çerçeveyi yok sayan bir mahiyette olmadığı gibi İbn Arabî'nin sisteminden kopuk değildir.

Attas'ın tasavvuf kavramlarına yüklediği manaları teker teker incelemek bu makalenin sınırını aşacağından, onun tasavvuf anlayışı konusundaki genel çerçeveye tekrar dönmemiz gerekir. Müşterek manalarda yaşanan bunalımı "yitik edeb" kavramıyla ele alan Attas'a göre, ontolojik ve epistemolojik hakikatlerin tevhit potasında eridiği varlık tasavvurundan hareketle yapılan bilgi (ilim) tanımı temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre bilgi "*Yaratılış düzeni içinde eşyanın doğru konumlandırılması ve tasdik edilmesidir ki bu, oluş ve varlık düzeni içinde Allah'ın (c.c.) makamını takdir etmek.*"⁵ Bu bilgi ile insan, düzen içinde kendi mevkiini bilir ve ona göre toplum içindeki değişken tüm durum ve şartlarda kendini doğru yerde konumlandırır. Toplum içindeki konum ise naslarda bildirilen ilim, amel, takva ve ihsan bakımından ulaşılan kemal makamlarına göre derecelenmiştir. Bu noktada Attas'ın varlık tasavvurundan hareketle tanımladığı başka bir anahtar kavram olarak edeb görülür.

Nakib Attas'ın tanımına göre edeb; insanı karar ve hükümlerindeki sürçmelerden koruyan bir 'kendini bilme' ilmi ve bu ilmin gerektirdiği eylem ve amellerdir. Kendi cümleleri ile Attas edebi şöyle tanımlamıştır: "*Bilgi ve varlığın çeşitli makam ve mertebeler bakımından hiyerarşik olarak düzenlenmiş olduğunu bilmek; bedeni, akli ve ruhani kabiliyet ve kuvvetlerinin hakikatleri açısından kendi konumunu (söz konusu makam ve mertebelerde) idrak etmek ve bu idrakin gereklerine göre yaşamaktır* (al-Attas, 1978: 187)."

Söz konusu hiyerarşik yapı abidler, zahidler, salihler, ebrar ve sadıklar gibi zümrelerin naslarda bildirilen hususiyetlerini yansıtır bir yapıdadır (Kelebâzî, 1993: 75-77). Lafzen naslarda zikredilen bu zümrelerin müşterek hususiyetleri; akıl, ilim (bilgi), ihlas, ittika, muhabbet, ahlak ve zevk düzeyleri bakımından tedrici bir yükseliş (gavs-ı urûc) ile Allah'a (c.c.) bir yaklaşma (tekarrub) şuuru içinde olmaları ve bu yoldaki mücadelelerinde usuller ortaya koymalarıdır (Kuşeyrî, 2000: 91, 116; Hucvirî, 1974: 227-241).

⁵ Müellif tercümesidir. Aslı için bkz (al-Attas, 179: 186).

Attas'a göre tasavvuf bilimi, İslâm düşüncesinde ortaya konulan zâhirî bilginin, derunî ve batınî yönünü teşkil eder. Bu yön, bilgedeki yakın derecesine tekabül eder. Yani nasları usul ve nazar ile tasdik eden din alimlerinin ilme'l-yakin düzeyde ortaya koyduğu hakikatlerin, hakka'l-yakin bir makamda tasdik ve müşahede edildiği bir düzeydir. Zâhirî hükümleri neshetmeyen ve muhkem nazar ile çelişmeyen bu bilgi düzeyi, ihsan makamındaki muhakkike sunulan ikram ve hikmetlerdir. Attas, bu hikmet meyvelerini hasat etme anları olan müşahede, zevk, huzur, gaybet ve keşf gibi deruni tecrübeleri, varlık ve bilgi tanımlarıyla çelişmeyecek bir sistem içinde konumlandırmaya çalışmıştır. Tasavvuf istilahında birbirleri yerine kullanılan bu kavramların anlam alanlarını netleştirirken, akıl, nefis, ruh, kalb gibi insanı tanımlayan manalar ile çelişmeyen bir sistem olmasına dikkat ettiği aşikârdır (al-Attas, 1978: 209-216).

Bu sistem naslardan çıkarılan dini hükümler ile insan ve kainata yönelik bilimsel prensiplerin çelişmediği bir mana sistemi oluşturur. Bu durumda mananın kendisi, bir nesnenin zihne yansımaları olan mefhum ile o nesnenin hakikati arasında kurulan bağ olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla insan ve kainatı doğru bir mana çerçevesinde ele almak, onlar hakkında hak (doğru) olduğu iddia edilen normatif bilginin, Kur'ân-ı Kerîm hakikatleriyle çelişmemesi anlamına gelmektedir (al-Attas, 1985: 209-216).

Bu açıdan bakılınca bilgi (ya da varlık) ile insanın irtibatını "vusul" ve "husul" olmak üzere iki kavramla açıklamıştır. Husul; insanın çalışarak, ezberleyerek, deney ve gözlem yapma gibi gayretleri sonucunda varlığın içinde mündemiç olan bilginin insanda açığa çıkması; vusul ise, insan ruhunun o bilgiye ulaşması manasında kullanılmıştır. Husul insanın zâhirî bilgiyi kesbetmesi olarak anlaşılmışken, vusul bâtinî bilginin ona bahşedilmesi olarak özetlenebilir (al-Attas, 1985: 209-216).

Attas'ın nasları esas alarak tanımlamasını yaptığı insan ve bilgi arasındaki irtibat, bu konuyu daha önce aynı usul ile ele alan ulemanın birikiminden koparılmamış olduğundan, İslâm Medeniyetinin bir mahsulü kabul edilmelidir. Sûfî ulemadan Ebu Said Harraz'ın (ö.277/890), bu konudaki görüşü, söz konusu mahsulün asılı olduğu dal gibidir. Harraz'a göre bilgi, kulun Allah'a (c.c.) vuslatından önce ulaşılan (zâhirî ilimler) ve vuslatından sonra hasıl olan (bâtınî ilimler) olmak üzere iki çeşittir (Kelabâzî, 1993: 72-73). Her iki tarif de, kul ile bilgi ilişkisinde Allah'ı (c.c.) mutlak bir kudret olarak kabul etmesi bakımından kökleri naslara dayanan bir misal oluşturur. Diğer taraftan vusul ve husulün kesbî ve vehbî bilgiye refere edilmesi normatif bilgedeki çeşitlenmenin tabii bir misali gibidir.

Nakib Attas'ın İslâm metafiziği dediği bu varlık ve bilgi tasavvurunun doğru ya da yanlış olması demek, savunulan gerçekliklerin, hakikatteki sabitelerle çelişmemesi, onları kendi içinde tutarlı bir şekilde tasdik etmesi ve bu tasavvurun bütününde İslâm'ın evrensel yönünün korunmuş olması anlamına gelir. Bu tasavvur nasların deruni manalarına dayanan bir tevhid bilgisi ortaya koyduğu için ilimde rasih olmayanlar tarafından, bidat, rey ve vehim olarak tanımlanmıştır. Bu tevhidî bilginin doğa ve insan bilimleri bakımından ortaya koyduğu prensipler ise, modern bilimler içinde yapılacak çalışmalarla doğruluğu ispat edilebilecek bir yapıdadır.

Nakib Attas, İslâm Düşüncesinin ortaya koyduğu bu metafizik anlayışı, felsefe ve kelam ulemasının görüşleri ile mukayeseli değerlendirdikten sonra ulaştığı kanaati şöyle ifade etmiştir: "*Sûfîler tarafından savunulan hakikat ve gerçeklik, doğru anlaşılırsa İslâm Bilim Felsefesini oluşturur* (al-Attas, 1985: 219)."

Bu durumda Attas'ın hakikate yakınlık ve uzaklık bakımından ölçüsünün ne olduğu önem kazanmaktadır. Eserlerinin tamamında mündemiç olan bu ölçülerden bazılarını şöyle ifade edebiliriz: (1) Nasların vazettiği hakikatleri nesh etmeme, (2) akli ve burhani gerçeklikleri reddetmeme, (3) kendisi içinde tutarlı ve evrensel bir sistem sunma, (4) Allah'ın (c.c.) sıfatlarındaki teşbihi ve tenzihi ölçüyü koruyabilme, (5) fiziksel ve metafiziksel gerçekliklerde çelişmeme.

Özet olarak Nakib Attas'ın bir bilim olarak tasavvuf tanımı, İbahiye, Mutezile, Cehmiyye ve Bâtınîyye gibi Ehl-i sünnet dışı fırkaların itikadi ve ameli uygulamalarıyla muttasıf olmayan bir bilgi

sistemini resmettiği müddetçe doğru tanımlanmış olur. Bu durumda kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i seniyye olan bir bilgi türü sunar. Bu bilgi İslâmî bilimler açısından fıkıh ve kelam bilimlerine deruni bir mana kazandıran yön olarak karşımıza çıkarken, doğa ve insan bilimleri açısından onların ön kabullerini ortaya koyan temel prensipler olarak kabul edilmiştir. Temel prensipleri tevhid odaklı tanımlamayan alimler, bir bilim olarak tasavvufu İslâm Düşüncesinden dışlarken, düalist ya da pozitivist felsefelere yaklaşmak zorunda kalmışlardır. İslam Düşüncesinden bir bilim felsefesi üretilmemesine de bağlı olarak hayatının sadece "ibadet" ve "ahlak" adıyla belirlenmiş dini yönünü tanımlamış, dünyevi yönlerini başkalarına terk etmiş seküler felsefelere kapı açılmış olmaktadır.

1.2. Nakib Attas'ın Bir Medrese Olarak Tasavvuf (Tarikatlar) Anlayışı

Bir bilim olarak tasavvufun, İslâm Düşüncesi içinde ortaya koyduğu bilgi türüne vakıf olduğu için Nakib Attas, tasavvufun medreseleri addedilen tarikatları ve onların talebeleri olan sûfilere, münferit hadise ve gözlemler üzerinden değerlendirme hatasına düşmemiştir. Bu açıdan Attas'a göre İslâm ve tasavvuf iki ayrı şey olmadığı için sûfi ve mümin ayrı iki kişi değildir (al-Attas, 1963: 21). Bu kanaat, Malay Coğrafyasındaki yaygın tarikatları incelediği eserinde açıkça görülmektedir. Onun sûfi tanımı, prototipi Asr-ı Saadet'ten itibaren görülen müminden ayrılmamıştır. Dolayısıyla sahadan topladığı verilerin analizlerinde naslar, sahabe icması ve selef-i salihinin görüşleri esas alınmış ve onlara yapılan muasır yorumlar da ihmal edilmemiştir. Yani 11. yüzyıldan sonra teşekkül etmiş olan tarikatlara ait değerlendirmelerinde, zühd ve tasavvuf olarak bilinen dönemlerdeki vakıalar yok sayılmamıştır.

Zühd döneminde hâl olarak yaşanan ve söze ihtiyaç duyulmayacak kadar zaruri bir yönü temsil eden tasavvufî bilgi, İslâmî bir ilim olarak kayda geçirilmediği için kaybolmak üzere olan bir yönü korumak üzere yazılmıştır. Bu yüzden nasıl ki tasavvuf dönemi 8-11. yüzyıllar arasında toplumsal bir gereklilik olarak zuhur ettiyse, 11. yüzyıldan sonra başlayan tarikat dönemi de, bu zincirin sonraki halkası olarak, yine toplumsal bir gereklilikten dolayı zuhur etmiştir. Bu manada Doğu Takımadaları'ndaki tarikatlar üzerine yapılan bir çalışmada doğru yargılara ulaşabilmek için, coğrafyadaki toplumsal değerlerin ve ilmi düzeylerin çağlara göre değişen atmosferini görmek gerekir. Bu değişim, hadiseleri tarihselci bir felsefeyle okumak değil, sınırları hicazın dışına çıktıkça toplum içinde gerçekleşen askeri, ekonomik, siyasi, bürokratik, bilimsel, edebi ve sosyal değişimlerdeki dinamik yönü, nasların değişmez hakikatleri (statik yön) ile okumaktır.

Nakib Attas'ın Adalar'da yaptığı çalışma, Batılı bir antropolog zihniyetiyle saha verilerinin değerlendirilmesi değil, İslâmiyet'in Arap Yarımadası'ndan çıkıp, Takımadaları'na gelinceye kadar olan (ve geldikten sonraki) dönemlerle bağlantısı üzerinden yapılan bir okumadır. Batı'nın kolonileşme sonrası diğer coğrafyaları tanıma amacıyla, kendi Dünya görüşü ve bilim felsefesi üzerine geliştirdiği sosyoloji ve antropoloji bilimleri modernleşme sürecindeki diğer coğrafyalara yayılırken, (Çoskun, 2008: 12-18; Prichard, 1951: 15-42) kendi dünyasına Batılı gözüyle bakan yazar ve akademisyenler sınıfı oluşturmuştur. (Erdoğan, 2018a: 3-17) Çalışmalarıyla bu sınıftan ayrılan Attas, İslâm'ın Adalar'a gelişi konusunda bazı yaygın kanaatlerin dışına çıkmıştır. Ona göre İslâm, Doğu Takımadaları'na tüccar ve gemici kimliği ön plana çıkan bir zümre ile değil, sûfi kimliği ön plana çıkan toplulukla gelmiş ve yayılmıştır (al-Attas, 1963: 21).

Her iki kanaate ait kesin deliller bulunmasa da bize göre Attas'ın görüşü daha isabetlidir. Çünkü çıkış döneminde tarikatlar, Mescid-i Nebevi'deki sosyal statü çeşitliliğini yansıtır. Yani tasavvuf medreseleri genç, yaşlı, Arabi, Farisi, asker, kumandan, belagat bilen bilmeyen, tacir veya miskin her zümreye açık bir medrese modeli ortaya koymuştur. Tarikat müfredatı İslâmî ilimlere dayansa da, uygulamalı bilimler diyebileceğimiz kısmı tasavvuf ilmine münhasır olmuştur. Tasavvuf ilminin zühd döneminden itibaren sayılabilecek temsilcileri olan zahidler, rızka Allah'ın kefil olmasından şüphe duymadıkları için çalışmayı (ticareti), yalnızca naslardaki faziletlerinden ve fihhi yükümlülüklerden dolayı teyit ve tatbik etmişlerdir (Muhâsibî, t.y.: 28-35). Bu açıdan tarikatlar diğer medreseler gibi nahiv, sarf, belagat, Kur'ân ve hadis ilimleri gibi temel bilgileri olan bir kesime hasredilmiş bir medrese

modelinden ayrılmıştır. Bu açıdan Takımadaları'na ticaret için gidip de boş zamanlarında tebliğde bulunan bir Müslüman tipolojisinin, günümüzdeki pragmatik felsefelerde boğulmuş bir zihniyetin tasviri olduğu kanaatindeyiz. Tebliğ için gidip, geçimini ticaretle sağlayan müminlerden bahsettiğimiz zaman ise çoğunlukla zahidlerden, medresesi tarikatlar olan Müslümanlardan, fütüvvet ehlerinden, ahilerden ve sûflerden bahsetmiş oluruz ki bu durum, tarihî verileri köklerinden okumaya daha uygundur. Bu açıdan tarikat medreseleri; dinî ilimlerde olduğu kadar cihat, edebiyat, güzel sanatlar, tıp ya da mimaride derinleşenlerin bu sahalardaki işleri ihsan boyutunda uyguladığı mektepler olmuştur (Erdoğan, 2019: 132-153).

Nakib Attas'a göre Takımadaları'ndaki tasavvufun, Hinduizm ya da Budizm'den intihal olduğu yönündeki görüşler asılsızdır. Çünkü Adalar'da mistik olarak savunulan anlayış, Hinduizm'in Upanişadlar'a dayanan mistik unsurları içermemektedir. Semantik bakımdan Malaycada da Hinduizm'in izlerini bulamayan Attas, meseleyi derinlemesine incelediği zaman 'tasavvufun Budizm'den geldiği' yargısının da sathi olduğu kanaatine ulaşmıştır. Ona göre yayılmacı bir misyonu olmayan Budizm, Sumatra'da sadece bir inziva ve meditasyon alanı olarak yer tutmuş ve toplum içinde kitlesel bir karşılık bulmamıştır. Dolayısıyla Adalar'daki tasavvufun, Budizm'e dayandırılması asılsız bir iddiadır (al-Attas, 1970: 189-190).

Diğer taraftan Adalar'a gelen İslâm Düşüncesinin izleri, Adalar'ın düşünce ve dil atlasına yansıdığı gösteren semantik delillerle doludur. Mesela Yunan Felsefesinden gelen ve tasavvuf düşüncesinde de kullanılan cevher, araz ve öz gibi kavramlar hâlâ canlıdır. Bu kavramlar, semantik köken bakımından tasavvufun diğer dinlerle değil, İslâm felsefesi ve kelamla ilişkili olduğunun hâlihazırdaki kanıtları olarak savunulmuştur (al-Attas, 1970: 190).

Tasavvufun Hinduizm, Budizm ya da Hristiyan mistisizminden geldiği iddiaları sadece Endonezya Coğrafyasında değil, meselelere sathi bakan "alimlerin" veya oryantalist yazıların etkili olduğu her yerde karşılaşılan bir iddiadır. Bu okuyuştaki ortak unsur ise meselenin ruhu mesabesindeki tarihî ve fikrî vakıaların anlaşılabilirliği olmasıdır. Söz konusu eksiklik ise bazen kesin olan tarihî vakıalarda dahi görülmektedir. Mesela Hindistan Coğrafyasında ortaya çıkan bir tarikat olan Çiştîyye (Nizami, 1993: 343-346), Bağdat, Şam, Kufe ve Harezm'de çıkan Kadiriyye (Gürer, 2006), Nakşibendiyye (Hacegan) (Tosun, 2003), Sa'diyye (Yücer, 2008: 410-413), Rifaiyye (Tahrallı, 1989: 127-130) ve Sühreverdiyye (Öngören, 2010: 42-45) gibi tarikatlardan yüz sene sonradır. Bu durumda tarikatların önce Hindistan'da ortaya çıkma ve oradan yayılma ihtimalini kaldırdığı gibi; Bilad-i Şam'dan ve Horasan'dan gitme ihtimali daha kuvvetli bir olasılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nakib Attas'a göre Takımadaları'nın Müslümanlaşması, oradaki tasavvuf düşüncesinin zuhurunu da ortaya koyan üç aşamada olmuştur. Bunlardan ilki miladi 8 ile 15. yüzyıllar arasında Adalar'a giren İslâm şeriatını ve fıkıh ilmini anlatan İslâm'dır. İkinci dönem, 15 ve 18. yüzyıllar arasında şeriatın vaz ettiği tevhidî, teşbih ve tenzih dengesi içinde tanımlama dönemidir ki kelam, tasavvuf ve İslâm Felsefesi gibi ilimlerin Adalar'da karşılığını bulduğu ve kökleştiği bir zaman dilimidir. Üçüncü dönem ise bu tanımlamanın Endonezya Coğrafyasındaki devamı olan 18. yüzyıl sonrasındır (al-Attas, 1970: 191-192).

Tasavvufu Takımadaları'na getiren tarikatları Attas şöyle belirlemiştir. Kadiriyye Tarikatı şeyhi Hamza Fansuri (tahmini ö.1600),⁶ Açe bölgesine Şemseddin Sumatranî (ö.1040/1630), Abdurrauf Singeli (ö.1072/1661) ile Şettariyye Tarikatını getirdi ve halifesi Molla İbrahim, tarikatı Samatra ve daha sonra Java ve Malay Adaları'na götürdü (al-Attas, 1963: 22, 28-29).

⁶ Sumatra'nın kuzeybatı sahilindeki Fansûr kasabasında doğdu. İlk tahsilini Açe'de yaptıktan sonra Pahang, Bentem, Kudüs, Siyam, Hicaz ve Bağdat'a giderek buralardaki âlim ve sûflerden faydalandı. 16. yüzyılın ikinci yarısında ve Açe Sultanı Alâeddin Riâyet Şah döneminde (1589-1604) şöhret buldu. Himayesi altında yaşadığı Riâyet Şah'ı kâmil bir velî ve kutub olarak nitelendirir. Hamza Fansûri'nin 1590-1600 yılları arasında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Bkz. Lubis, 1997: 511).

Nakib Attas'ın “*Malay Coğrafyasında Anlaşıldığı ve Uygulandığı Yönüyle Tasavvufun Bazı Yönleri*” adlı çalışmasında tespit ettiği dokuz tarikat, Malezya’da varlığını sürdürmektedir. 1963’de yayımlanan çalışmasındaki söz konusu tarikatların beşi; Kadiriyye, Nakşibendiyye, Rifaiyye, Şazeliyye, Çiştîyye’dir. Diğer dördü ise bu tarikatların kolları olan; Şettariyye, Ahmedîyye, Ticaniyye ve Alevîyye’dir (al-Attas, 1963: 32).

Kadiriyye Tarikatının Kuzey Samatra’da ilk bilinen şeyhi Hamza Fansuri’dir. 1488 senesinde Malacca’nın bir sūfî diyarı olduğu göz önüne alınınca, Fansuri’nin buraya ziyaret için de gitmiş olabileceğini düşünür. Ne zaman geldiği bilinmese de Nakşiliğin o zamanki müşidi olan Hacı Osman b. Hacı Muhammed Emin’den, Ahmed Faruk Sirhindi’ye (ö.1034/1624), kadar saydığı silsile üzerinden bir tahminde bulunur ve 16. yüzyılın ikinci yarısında geldiğini savunur (al-Attas, 1963: 51-65).

“Söz konusu tarikatların müşid ve müridleriyle yapılan mülakatlar ve saha gözlemlerinden elde edilen bilgiler sadece hâlihazırdaki durumu mu resmetmektedir yoksa başka sorulara cevap verir mi?” diye düşünersek şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki; tarikatların anlayış ve uygulamalarının şeriata uyumu, çalışma boyunca yapılan analizlerin özü mesabesindedir. Yani bir müşidde bulunması gereken hususiyetler, intisap, biat, silsile, zikir uygulamaları, Hızır (as), keramet vs. gibi konularda Malay sūfilerinin anlayışları ortaya konulurken, bu hususların aklî ve naklî sabitelere nisbeten doğrulukları da değerlendirilmiştir (al-Attas, 1963: 35-50). Râtib zikirlerinin⁷ icra biçimlerini anlattığı bu eserinde, konuyu ele alış şekli de söz konusu değerlendirmenin bir misalidir. Sahada gözlemlenen râtib zikri, mana bakımından bulunduğu kökleri çerçevesinde ele alındığı için, İslâm Düşünce tarihinde sema, raks ve musiki gibi konularda yazılmış risalelerin çerçevesinden kopuk incelenmemiştir. Konuyu bu çerçevede ele alan Attas, meseleyi söz konusu bağlamından koparan ve semayı raks gibi değerlendiren bir oryantalist olan Huizinga’nın görüşünü çürütmüş ve kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Raksın sema olmadığını, benzeşen ve ayrılan yönleri bakımından inceleyerek ele almıştır (al-Attas, 1963: 68-77).

Nakib Attas Takımadaları’nın meşhur Kadiri sūfisi Hamza Fansuri’nin tasavvuf hayatını incelediği eserinde de konuları tarihî ve ilmî bütünlüğü içinde ele aldığı görülmektedir. Hamza Fansuri’nin vahdet-i vücud anlayışını incelerken, bu düşüncenin tez ve anti-tezleri bağlamında münazara edildiği ilmî birikimi yok saymamıştır. Söz konusu bağlamda değerlendirmelerin yapılmaması durumunda, imanı dil ile ikrar edip, kalb ile tasdik eden Müslümanların tekfir edildiği hadiselerle karşılaşırız ki küfrün istinat edildiği deliller, sohbet ve şiirlerinde vahdet-i vücud düşüncesine yönelik imalar dahi olmuştur. Bunlardan Sunullah-ı Gaybî gibi itikadi ve ameli mezhebini yazılı olarak beyan edenler dahi bu suçlamalardan kurtulamamışlardır (Kemikli, 2000: 67-70).

Hamza Fansuri’nin eserleri üzerine yaptığı incelemeden sonra Attas, vahdet-i vücud tecrübesini ve bu tecrübeye dayanan varlık anlayışını incelemiştir. Buna göre Hamza Fansuri’nin anlayışı, Allah-insan ikiliğine ve ilişkisine tevhid bakımından verdiği cevapta belirgin hale gelmektedir. Bu cevapta ise belirleyici olan husus, insanın zâhirî ve bâtinî yönlerinin tanımlanmasıdır. Fansuri’ye göre insanın zâhirî yönü beşeri ilimlerle bilinirken bâtinî yönü gerçek manasıyla ancak Allah tarafından bilinir. Bu bilinme “gizli hazine” hadisinde (Aclunî, 1351: 2, 132) bildirildiği gibi beşere gizli olsa da Allah’ın (cc) ezeli olan ilmi bakımından gizli değildir. Dolayısıyla insan bu bilinme bakımından ezeli, zaman ve mekanla mukayyed alemde zuhur etmesi bakımından ise hâdistir. Zira Fansuri, insanın bu iki yönü için aynı şey deseydi, varlık ve tevhid anlayışı ile panteizmi savunmuş olurdu. Fansuri’nin varlık anlayışını bütüncül bir bakış ile idrak edemeyen “alimler,” onun hulul ya da panteizm düşüncesini savunduğu suçlamalarında bulunmuştur (al-Attas, 1970: 27-29).

⁷ Arapça maaş, aylık ve bir yerde durma anlamına gelen râtib, Allah’ın (cc) el-Kavî ismiyle yapılan bir zikir türüdür. Kahve ikramıyla bilinen zikirde 116 sayılı ön plana çıkar (Cebecioglu, 2004: 512; Uludağ, 2005: 291).

Açe'ye 1637'de gelen Nureddin-i Raniri, Fansurî'nin söz konusu varlık anlayışını panteizm olarak yorumlamış ve Takımadaları'ndaki doğru tasavvuf anlayışını eleştirmiştir. Raniri'yi ve düşüncelerini inceleyen Attas, onun fikri ve manevi birikimini ve Malay Dünyasına olan tesirini, "Hüccetu's-sıddık" adlı eserine yazdığı şerhte ele almıştır. Nakib Attas'a göre doğrusu eğrisinden ayrılmadan tasavvuf anlayışının ve kurumlarının tümüne yönelik reddiyeler, 17. yüzyılda başlayıp günümüze kadar gelen bir zihin karmaşasından kaynaklanmaktadır (al-Attas, 1986: 453-467). Raniri zamanında bu karmaşaya sebebiyet veren temel etken, tasavvuf ilmi diye batıl bilgiyi savunan müteşeyyih sınıftır. Onların tarikat diye şeriat dışı hayat yaşayan "müridleri" ise söz konusu karmaşanın sahadaki yansımaları olmuşlardır. Diğer taraftan hem Fansurî'yi doğru anlamayan müridleri, hem de Raniri'nin asılsız sözler nakleden talebeleri, zihin karmaşasını beslemiş olabilir (al-Attas, 1970: 31-66).

İslâm ve tasavvuf terminolojisini kullanan "teslim" anlayışı, bu anlayışın lideri ve onun etrafında bir araya gelmiş takipçileri söz konusu zihin karmaşasının sahadaki karşılığı olarak Nakib Attas'ın çalışmasında yer almıştır. Günümüzdeki İbahiliğin bir örneği diyebileceğimiz teslim takipçileri (teslimciler) Allah'ın bir beşerde hulul edebileceğine; Hz. Peygamber'den (sav) sonra da peygamberlerin geldiğine; vakit namazlarının ilahi bir emir olmadığına; Müslümanların elindeki Kur'an'ın sahte olduğuna ve gerçek nüshasının daima teslim peygamberlerinde olduğuna inanmaları bakımından iman ve İslâm dairesinden çıkmışlardır. Genç ve cahil Müslümanların duygu ve düşünce bakımından sömürüldüğü bu sapkın fırkanın Bayan Lepas ve Penang'daki Kompong Serong köyünde önemli derecede takipçileri olduğu bildirilmiştir (al-Attas, 1963: 89-96).

Bize göre Attas'ın Malay Coğrafyasından ele aldığı misal, Ortadoğu ve Batılı Müslümanları da resmeden küresel bir analizdir. Çünkü yanlış misalleri üzerinden tasavvuf ilmini reddetmek, İslâm'ı ihsan derecesinden ve bu derecede anlaşılan köklerinden koparmak manasına gelir. Nitekim bu şekilde okuma, İslâm Düşüncesinin Asr-ı Saadet'teki kökleriyle bağının kopması anlamına gelir. Dinin Yahudileşmesi olarak tanımladığımız bu sürçmenin diğer ucunda ise Dinin Hristiyanlaşması dediğimiz diğer bir tehlike bulunmaktadır ki o, teslim gibi fırkaların "tasavvuf" ya da başka bir adla meşrulaşmasıdır (Erdoğan, 2018a: 55-88; 2018b: 25-31). Diğer taraftan teslim gibi akımların, Türkiye'de ve diğer Müslüman Coğrafyalarda farklı iddialar ve isimlerle temsil edildiğini görüyoruz.⁸

Özet olarak günümüzde teslim gibi hareketlerin tasavvuf zannedilmesinden dolayı, tasavvuf itibarını kaybetmektedir. Nakib Attas'a göre Malay Coğrafyasında dîni yaşantının deruni boyutu bu sebeplere bağlı olarak kaybolmaya devam etmektedir (al-Attas, 1963: 97-101).

Sonuç

Nakib Attas'a göre zühd döneminden günümüze kadar tasavvuf ilmi olarak zuhur eden şey, hakikatte İslâm'ın deruni yönüdür. Bu ilim ile mümin, insan ve kâinatı tanır ve hakikat makamlarında seyreden müminlere rehberlik edecek bilgi düzeylerine tırmanır. İslâm'ın evrensel yönünü ihtiva eden bu ilim, her çağda gerekli olduğu derecede devrin muhakkik uleması tarafından açığa çıkarılır. Attas'ın yakın ilmi olarak tanımladığı tasavvuf, şer'î ahkâmı neshetmeyen ve İslam Düşüncesindeki akli unsurlara muarız olmayandır. Dolayısıyla tasavvuf ilmi içerisinde en tartışmalı konular, Attas'ın tasavvuf konusunda yaptığı analizin ve cevabını aradığı soruların merkezi olmuştur. Genel manada tasavvufun ortaya koyduğu varlık anlayışı, özel manada bu varlık anlayışının ontolojik ve epistemolojik olarak birlendiği vahdet-i vücud teorisi, tasavvufun meşruluğunun incelendiği bir laboratuvar gibi olmuştur.

Nakib Attas'a göre tasavvuf literatüründe tanımlanan vahdet-i vücud, iddia edildiği gibi panteist, illüzyonist ve reenkarnasyon içerikli bir anlayış değildir. İslam düşüncesi içerisindeki Rab-Mürebbi ikiliğini tevhid düşüncesi içinde tutarlı ve evrensel açıklayan bir teoridir. Kelam ve İslam Felsefesinde yapılan izahlardaki tutarsızlıklardan dolayı tevhidin hakikati konusunda tatmin olmayan Attas, bu konuda sûfi ulemanın cevabını hakikate en yakın olarak görür. Bu konudaki tavrını

⁸ Türkiye'de İskender Mihr Evrenesoğlu ve Adnan Oktar gibi meşhur misaller vardır.

“Prolegomena” adlı eserinde ortaya koymadan önce Hamza Fansurî ve Nureddin Ranirî'nin eserlerinde detaylı ve mukayeseli incelemiştir. Dolayısıyla doğru anlaşıldığı yönüyle vahdet-i vücud, Attas'a göre İslam düşüncesindeki varlık anlayışını resmeden bir yapıdır. Bu yapı ise Batı Dünya görüşü yerine ikame edilecek İslam Dünya görüşünün özü mesabesindedir.

Diğer taraftan vahdet-i vücudun yanlış anlaşılması, muhtelif itirazlara sebep olmuştur. Güney Asya'da özellikle 18. yüzyıldan sonra vahdet-i vücud anlayışı üzerinden tasavvuf, din dışı bir hareket gibi tanımlanmıştır. Attas'a göre söz konusu yanlış tanımlama, modernleşme ile birlikte İslam telakkisinde toplumsal düzeyde yaşanan bir problem olmuştur. Attas'a göre bu problem, ilmi bağlamından koparılıp tasavvuf medreseleri olan dergâhlardaki uygulamaları üzerinden değerlendirildiği zaman problemin teşhis edilmesi zorlaşmaktadır.

Bir mektep olarak tasavvuf, Takımadaları'nda uygulandığı şekliyle Attas'ın çalışma konusu olmuş ve ilmi yönüyle mukayese edilmiştir. Bu manada tasavvufun ekolleri, Asr-ı Saadetten itibaren uygulanan bir eğitimin kurumu olarak kabul görmüştür. Bu bakımdan Takımadaları'nda tasavvuf hem İslâm'ın gelişinde hem de halk içinde yayılmasında da önemli rol oynamıştır. Attas'a göre tasavvuf, dinin yerleşmesinden sonra da ümmeti bir arada tutan bir yapı olmuştur. Ancak bu yapı içerisinde de kendisini tasavvufî referanslarla tanımladığı halde İslamî olmayan yapılar ortaya çıkmıştır. Takımadaları'nda teslim grubu olarak tecessüm eden bu hareketin küresel bir karşılığı vardır. Söz konusu küresel manzara, bu tür oluşumların küresel planlayıcı, finanse edici ve uygulayıcı aktörlerini çağrıştırmaktadır. Makalemizin konusu dışında olduğu için ele almadığımız bu yön, Abdullah b. Sebe'den (Fığlalı, 1988: 1, 133-134) itibaren bu oyunların İslâm dünyasında oynandığı vakıalar üzerinden yapılacak çalışmalar ile sistemleştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Aclunî, İ. b. M. (1351). *Keşfu'l-hafâ* (C. 1-2; S. İbn Hafız, Ed.). Y.yok: Maktabe'l-Kuds.
- al-Attas, S. M. N. (1959). *Rangkaian Ruba'iyat*. Kuala Lumpur: DPB.
- al-Attas, S. M. N. (1963). *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Singapore: Malaya Pub. House.
- al-Attas, S. M. N. (1968). *The Origin of Malay Shā'ir*. Kuala Lumpur: DPB.
- al-Attas, S. M. N. (1969a). *Preliminary Statement on General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: DPB.
- al-Attas, S. M. N. (1969b). *Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century Aceh*. Kuala Lumpur: DPB.
- al-Attas, S. M. N. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- al-Attas, S. M. N. (1971). *Concluding Postscripts to the Origin of the Malay Shā'ir*. Kuala Lumpur: DPB.
- al-Attas, S. M. N. (1972a). *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Malaysia: Universiti Kebangsaan.
- al-Attas, S. M. N. (1972b). *The Correct Date of Terengganu Inscription*. Kuala Lumpur: Museum Department.
- al-Attas, S. M. N. (1973). *Risalah Untuk Kaum Muslimin*.

- al-Attas, S. M. N. (1975). *Comments on the Re-Examination of al-Raniri's Hujjat al-Siddiq: A Refutation*. Kuala Lumpur: National Museum.
- al-Attas, S. M. N. (1976). *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*. Kuala Lumpur: ABIM.
- al-Attas, S. M. N. (1977). *Islam: Fahama dan Asas Akhlak*. Kuala Lumpur: ABIM.
- al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM.
- al-Attas, S. M. N. (1980). *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (1985). *Islam Secularism and Philosophy of Future*. London: Masel Pub.
- al-Attas, S. M. N. (1986). *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*. Kuala Lumpur: Malaysian Ministry of Culture.
- al-Attas, S. M. N. (1988). *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqa'id of al-Nasafi*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- al-Attas, S. M. N. (1989). *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (1990a). *On Quiddity and Essence*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (1990b). *The Intuition of Existence*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (1990c). *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (1993). *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (1994). *The Degrees of Existence*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (2001). *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-Attas, S. M. N. (2007). *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Penang: Universiti Sains Malaysia.
- al-Attas, S. M. N. (2011). *Historical Fact and Fiction*. Kuala Lumpur: UTM Press.
- Aşkar, M. (2006). *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yay.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Matbacılık.
- Çoskun, İ. (2008). Sosyoloji, Antropoloji, Şarkiyatçılık ve Öteki Sociology, Anthropology, Orientalism and the Other. *Sosyoloji Dergisi*, 3(16).
- Ensârî, H. A. (2008). *Tasavvufta Yüz Basamak (İle'makâmât)* (A. Tek, Çev.). İstanbul: Emin Yay.
- Eraydın, S. (1981). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yay.
- Erdoğan, S. (2018a). *Tasavvuf Felsefesi ve Ekolleri Açısından, Modern Türk Eğitim Sisteminin Problem ve Çözüm Analizi*. Ankara: Akademisyen Yay.
- Erdoğan, S. (2018b). *Sufism in the Context of Modernism: The Concept of Adab in Naquib al-Attas*. Chicago: Kazi Pub.
- Erdoğan, S. (2019). İslam Medeniyetinin İnşasında, Bilim Ve Mektep Olarak Tasavvuf. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15).

- Fığlalı, R. (1988). *Abdullah b. Sebe*. İstanbul: TDV Yay.
- Gürer, D. (2006). *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yay.
- Hucvirî, A. b. O. (1974). *Keşfu'l-mahcûb* (İ. A. Kandil, Ed.). İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye.
- Kelebâzî, E. B. M. b. İ. (1993). *Et-Ta'arruf li mezheb-i ehl-i tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmîyye.
- Kemikli, B. (2000). *Sun'ullah-ı Gaybi: Hayatı-Eserleri-Şiirleri*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kuşeyrî, A. (2000). *Risâletu'l-Kuşeyriyye* (H. Mensuk, Ed.). Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmîyye.
- Kuşeyrî, E. K. (1989). *Risâle-i Kuşeyrî* (M. Abdülhalim & M. B. Şerif, Ed.). Kâhire: Daru's-Şa'âb.
- Küçük, H. (2015). *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Lubis, H. M. B. (1997). *Hamza Fansûrî. İçinde DİA* (C. 8). İstanbul: TDV Yay.
- Molla Cami, N. A. (1358). *Durratu'l-fâhire fî Tahkîk-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mutekellimîn ve'l-hukemâ-i'l-mutegaddimîn* (Nicolasirus & S. S. Sa, Ed.). Tahran: yok.
- Muhâsibi, H. (T.siz). *El-Mekâsib ve'lverâ ve's-şubhetu ve byânu mübahiha ve mahzûriha* (S. K. Fikhî, Ed.). İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn.
- Nizami, K. A. (1993). *Çiştîyye. İçinde DİA* (C. 8). İstanbul: TDV Yay.
- Öngören, R. (2010). *Sühreverdîyye*. İstanbul: TDV Yay.
- Prichard, E. E. E. (1951). *Social Anthropology*. London: Cohen & West Ltd.
- Tahrallı, M. (1989). *Ahmed er-Rifâî*. İstanbul: TDV Yay.
- Tirmizî, E. A. M. b. A. H. (t.y). *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lub* (A. A. Es-Sâiyih, Ed.). Kahire: Merkezi'l-kitâb li'n-neşr.
- Tosun, N. (2003). *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yay.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalacı Yay.
- Wan Daud, W. M. N. (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Wan Daud, W. M. N. (2012). *Knowledge Culture and The Concept of I Malaysia* (R. N. Asraf, Çev.). Kuala Lumpur: Akademi Kenegaraan BTN.
- Yılmaz, H. K. (2004). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay.
- Yücer, H. M. (2008). *Sa'deddin el-Cebavî*. İstanbul: TDV Yay.