

İrfan-Siyaset İlişkisi

Dr. Hamid Parsaniya, İsmail Avcı

Giriş

İrfanî bakışın sunduğu insan ve evren tasavvuru, aynı zamanda tamamen kendine özgü bir sosyal hayat tarzı ve siyasal düşünceyi de gerektirir mi? Yoksa bu bakış açısının insan hayatının bu boyutlarının şekillenmesinde hiçbir rolü yok mudur?

Ariflerin siyaset sahnesine aktif katılımları ya da bu sahneden uzak durmaları, onların irfanî düşüncelerinden mi, yoksa kişisel tercihleri, karakteristik özellikleri ve diğer başka düşünsel eğilimlerinden mi kaynaklanmaktadır?

İrfanî bakış açısının siyasî bir düşüncenin şekillenmesinde etkisi varsa eğer, bu etkinin mahiyeti nedir? Yani hangi sosyal-siyasal düşünceyi onaylar ve savunur, hangisini reddeder ve yadsır?

Bu sorular bağlamında özellikle son yüzyıl içerisinde çok farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu görüşlerin ortak yönü, hepsinin de açık ve net ya da dolaylı olarak irfanî düşüncenin bir şekilde siyaset sahnesini etkilediği yönündedir. Ayrıştıkları yön ise bu etkinin nasıllığı ve hangi boyutlarda olduğu noktasındadır.

Tarih boyunca İrfan ve tasavvuf, varlık ve insan üzerinde kendine özgü bir maarifet sistemi olmanın yanı sıra, toplumsal ve kültürel yaşamımızın bir parçası da olmuş, bu yaşamın şekillenmesinde aktif ve hassas bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla bu konuyu inceleyenler son yüzyıl içerisinde bu konuyla ilgili oluşturulmaya çalışılan teorik çerçeveleri sırf teorik ve bilimsel niteliğiyle değil, aynı zamanda pratik ve sosyal boyut ve zeminleriyle de göz önünde bulundurmak gerekir. Zira farklı yapılar ve tarihsel arka planlara sahip sosyal-siyasal gruplar, salt teorik çerçevelerden değil, daha ziyade ait oldukları sosyal-kültürel sınıfın ideolojik eğilim ve pratikleri zaviyesinden bu gerçeklikle yüzleşirler. Bu gerçeklik, toplumun inanç, düşünce, duygu ve en genel anlamıyla yazılı ve sözlü kültürünün derinliklerinde yattığına göre; doğal olarak bu konuda yapılan analiz ve ileri sürülen tezlerin çoğu, bilimsel ve akademik saiklerden ziyade bu görüş sahiplerinin bu gerçeklikle

yüzleşme zorunluluğu sonucunda ortaya konmuşlardır. Bu yüzdendir ki; bu analiz ve tezlerin büyük çoğunluğu, irfanın kaynaklarına, temel metinlerine ve hatta terminolojisine aşına olmaksızın kaba ve yüzeysel bir gözleme dayalı ve daha çok bu görüşleri ileri sürülenlerin sosyal konum ve reflekslerinin bir sonucu olarak ortaya konmuş olup, bu gerçekliğin kritiği de bu düzeyde yapılmıştır.

Bu doğrultuda ileri sürülen görüşleri yedi başlık altında ele alıp incelemek mümkündür. Bunların bazıları, edebiyat ve delillerinin kaynakları ya da yapısal nitelikleri bakımından birbirlerinden farklılaşsalar da, tek bir saikin yönlendirmesi ile ve ortak bir açıdan konuya yaklaşmışlardır. Daha doğrusu hemen hepsi, sosyal ve tarihsel bir olgunun müşterek bir zeminde tartışılması zorunluluğunun bir ürünüdürler.

1- İrfan-Fıkah Karşıtlığı: Bu görüş, ilk olarak İran'da, Kacarlar döneminde şekillenmeye başlamış ve Meşrutiyet'in başlarında entelektüel çevreler tarafından savunulmuştur. Görünüşte irfana sıcak bakan ve onun tarihsel mirasını sahiplenen bu görüş sahipleri, onu yeni bir mezhep hatta yeni bir din inşası için uygun bir temel; daha doğrusu bir harç adederek, Şia kültürünün gitgide gürbüzleşen ana gövdesinin karşısında, alternatif bir mektep/mezhep formunda kullanmaya kalkmışlardır. Bu görüş, irfanî bakışa nispet ettiği siyasî düşüncüyü, fikhî siyasî düşüncenin tam karşısında konuşturur. Bu görüşü İran'da ilk gündeme getiren, Sir Jean Mulcum Han'dır denilebilir. Bu yaklaşımın, pratik alandaki en önemli sonucu, IX yüzyıldan sonra teorik altyapısını kaybetmeye başlayan ve günbegün yozlaşmaya yüz tutan tasavvufî akımların, gitgide mason localarının nüfuzu altına girmeleri ve bazı durumlarda da Batılı ülkelerin casusluk şebekelerinin ağlarına takılmak tehlikesiyle yüz yüze kalmalarıdır. Bu durum öyle bir düzeye gelir ki, Safi Ali Şah'ın dergâhı, uhuvvet/kardeşlik locasının merkezi haline gelir. Dahası bu tür fırkasal ve siyasî çabalar yeni bir takım din ve mezheplerin peydahlanmasına zemin oluşturur: Bâbilik ve Bahaîlik gibi. İrfanî eğilimlerin yaygınlaşmasından etkilenerek şekillenmeye ve gelişmeye başlayan Şeyhiyye fırkası da bu çerçevede incelenebilir. Bu fırka, ilkin Rus, daha sonra İngiliz casuslarının müdahalesi ve bazı İranlı entellektüellerin yoğun katkılarıyla gitgide yeni bir din ve mektep formuna bürünmüştür.

2- İrfan-Felsefe Karşıtlığı: Bu görüşe göre İslâm toplumlarında siyasal düşüncenin yokluğunun temel nedeni, irfanî eğilimlerin felsefî ve düşünsel aktivitenin alanını daraltmasıdır. Bu görüşü savunanlar, modernizm ve moderniteyi insanlık tarihinin kaçınılmaz kaderi ve insanlığın ulaşabileceği uygarlık ve kültürün en nihai zirvesi olarak gören Batıcı aydınlardır. Bu görüş, bir anlamda Meşrutiyet'in ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve günümüze kadar varlığını koruyan bu tip aydınlardan irfanî düşünceye yönelttikleri eleştiri ve suçlamaları konu edinmektedir. Bu görüşün İran'da önde gelen ilk nesil savunucuları, Fethali Ahundzade ve Ahmed Kesrevî gibi Batıcı entellektüellerdir.

3- İrfan ve Uzlaşmacı Siyaset: Bu görüş, moderniteyle birlikte gündeme gelen siyasî değerler karşısında karamsar, şüpheli ve daha ziyade sol-devrimci bir tutum sergileyen çevreler tarafından dillendirilir. Buna göre tasavvuf çevreleri, tarih boyunca siyasî iktidarlara karşısında hep uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir. Bu görüş, İrfanın siyasî düşünce alanındaki etkisini olumlu bir gözle değerlendirmez; İrfanî bakışı, siyasî düşünce ve pratikle



Şeriatî'nin irfanî eğilimlerin siyasî sonuçlarıyla ilgili eleştirisi, irfanın siyasetle olan teorik ilişkisinden çok, ariflerin siyasî pratikleri ile ilgilidir. O, bu eleştirilerinde irfanî düşünceyle herhangi bir siyasî düşünce arasında kurulabilecek mantıksal bir bağdan asla bahsetmez. Ya da bu doğrultuda herhangi bir kanıt ileri sürmez. Sadece tarihsel birtakım örnekler üzerinde durur.

bir ilgisinin olmadığı anlamında değil, irfanın bu sahada menfi bir rol oynadığı yönünde değerlendirebiliriz. Bu görüşe daha çok Celâl Âl-i Ahmed ve Ali Şeriatî'nin bazı eserlerinde rastlamaktayız. Bu görüşün bir önceki şıkta değindiğimiz görüşten ayrıldığı en önemli nokta, referans aldığı değerler sistemi ve kıstaslardır. Modern dünyada üretilen siyasî düşünceyi, doğruluğun yegâne ölçütü gören ikinci görüş, bütün tarihin er ya da geç ulaşacağı en nihai gayenin modern değerler olduğuna inanırken bu görüş, Batılı siyasetin hem teorik hem de pratik yönünü reddeder.

Elbette Şeriatî, bu bağlamda modern dünyadan çok, ikinci şıkta ele aldığımız görüşü savunan yerli aydınlara yönelik ciddi eleştirilerde bulunur. Batı'yı hem bilimsel hem de pratik yaşamda vazgeçilmez bir model olarak gören ve bütün geçmişlerini günümüz Batı dünyasının kıstaslarıyla değerlendiren bu tip aydınları keskin ve alaycı bir üslupla aşağılar. O söz konusu görüşün temsilcilerini "kendi kendilerini aşağılamaktan haz alan; din, millet ve ahlâkî değerlerle alay etmekten ve bütün kutsallarımızı ayaklar altına almaktan kıvanç duyan, batıyı bütün yapıp etmelerinde, hatta ahlâkî değerleri hiçe saymak hususunda taklit ederken hiç gocunmayan aydın bozuntuları" şeklinde tanımlar.

Şeriatî'nin irfanî eğilimlerin siyasî sonuçlarıyla ilgili eleştirisi, irfanın siyasetle olan teorik ilişkisinden çok, ariflerin siyasî pratikleri ile ilgilidir. O, bu eleştirilerinde irfanî düşünceyle herhangi bir siyasî düşünce arasında kurulabilecek mantıksal bir bağdan asla bahsetmez. Ya da bu doğrultuda herhangi bir kanıt ileri sürmez. Sadece tarihsel birtakım örnekler üzerinde durur. Tabii ki, bu örneklerde sergilenen tutarsız, pasif ya da uzlaşmacı tutumlar, bir ilmî disiplinin bu doğrultuda bir siyaset felsefesini gerektirdiği tezine kanıt olarak ileri sürülemez.

4- Devrimci İrfan: Bu görüş, radikal Marksistler ve sol eğilimli İslâmcılar'ın irfanî düşünceyi yeniden yorumlama çabalarının bir ürünüdür. Bu görüşü gündeme getiren çevreler de, birinci görüşün teorisyenleri gibi irfanî miras ve kültürü sahiplenme ve kendi tasarrufları altına alma eğilimi sergilerler.

İrfan'da bu çizgiyi ilk geliştiren düşünür, İhsan Taberî'dir denilebilir. O Mevlâna'nın şairlerinden, Marksist felsefenin temel ilkelerini çıkarsamaya çalışır. Bu çizginin daha yaygın ama daha ham uzantıları Yetmişli Yıllarda ortaya çıkar. Bu yıllarda İrfandaki "Vahdet-i Vücut" düşüncesi, Materyalist evren tasavvuruna uyarlanmaya çalışılır. Diğer yandan bazı

tasavvufî fırkaların zaman zaman giriştikleri başkaldırı hareketleri, devrimci birer eylem şeklinde değerlendirilir. Bu yıllarda Hurûfiyye Tarikatı ve devrimci edebiyatı bu kesimin ilgi alanına girer.

İrfanî bakışın Müslümanların siyasete bakışlarını olumlu yönde etkilediğini savunan düşünürlerden biri de M. İkbâl Lahorî'dir. İkbâl, Batı'daki reel politika ve siyaset felsefesine karşılık irfanî ilkelere yola çıkarak Müslüman camiaya özgü bir siyaset tarzı ve felsefesinin temellerini oluşturmaya çalışır. Bu açıdan İranlı Marksistlerle yolu ayrıştır. İranlı Marksistler, İrfanı materyalizme uyarlamaya çalışıyor, aynı zamanda tasavvufî hareketleri sol-devrimci bir yoruma tabi tutuyorlardı. İkbâl, hem materyalist felsefeye hem de bu felsefenin ürünü sosyo-politik tezlerine karşıydı. O, İslâm irfanından çıkarsadığı sosyolojik tahlilleri "Öz benlik Felsefesi" adı altında kurumsallaştırmıştı. Böylece İslâm ülkelerinde yetkin bir siyasî düşünce ve görkemli bir sosyal devrime zemin hazırlamak istiyordu. O, bu hareketiyle Müslümanların bağımsızlık ve özgürlük taleplerini motive edebileceğine ve neticede İslâm dünyasının yeniden eski güç ve iktidarına kavuşabileceğine inanıyordu.

Dr. Şeriafî de dolaylı bir şekilde İkbâl'in bu görüşlerine katılır. Onun Horasan "Serbedârân" hareketine bakışı ve bu hareketi takdirle karşılaması açık bir dille olmasa da, İran tarihindeki bazı irfanî tarikatların siyasî eğilimlerini onayladığını gösterir. "Serbedârân" kıyamının rehberi Şeyh Hasan Cûrî, bir tarikat şeyhiydi. Tabii Şeriafî, bu kıyâmı takdir ederken işin bu boyutunu görmezlikten gelir.

Bu dört görüş, daha ziyade son yüzyıl içerisinde İran kültür ve siyaset tarihinde gündeme geldiğinden, yerel ve mahallî bir mütalaa alanı sayılabilir. Bu itibarla biz, aşağıda zikredeceğimiz diğer üç görüşü detaylı bir mütalaa tabi tutacağız. Zira farklı edebiyat, yorum ve cemaatleşmeler/kurumsallaşmalar şeklinde de olsa her üçünün de günümüz İslâm dünyasının birçok coğrafyasında bir şekilde bir zuhuru bulunmaktadır.

5- İrfan ve Liberalizm: Bu görüş, aslında birinci görüşün günümüze uyarlanmış şeklinden ibarettir. Tek farkı, çağdaş İslâm tarihinin bir ileri aşamasında yeni bir forma bürünerek ortaya çıkması ve irfanî düşünceyi plüralist ve liberal bir yorumla yeniden inşa yöneldir.

6- İrfan ve Dinsel Tecrübe: Bu görüş, sonuçları itibarıyla birinci ve beşinci görüşlerden çok farklı olmamakla birlikte, felsefî Hermenütik ve dinsel tecrübe ile ilgili Hıristiyan teologlar ve Batılı din bilimcilerin ortaya koydukları tezleri referans almakla, yeni ve özgün bir çerçeveye oturmaktadır.

7- İrfan ve Şîi Siyaset Felsefesi: Tasavvufun ana öğretilerinin kaynağı olan Şîa mektebinin Nübüvvet, İmamet ve her ikisini de kuşatan anlamıyla Velayet makamının bir işi olarak gördüğü siyasete yüklediği anlam çerçevesinde şekillenen bu görüş, İran İslâm İnkılâbı'nın zaferi ile birlikte kurumsal bir boyut kazanan "Velayet-i Fakih" mefhumunun teorik altyapısını oluşturmaktadır.

Şimdi ise yukarıda değindiğimiz yedi görüşten sadece sonuncusunu incelemeye çalışalım:

Tasavvuf ve Şîî Siyaset Felsefesi

İslâm irfanı, amelî (pratik) boyutuyla insan yaşamının her alanında takip edilebilecek bir seyr ü süluk programına ve kademe kademe ilerleyen, durum ve şartlara göre değişim gösterebilen bir esnekliğe sahiptir. Teorik boyutuyla İslâmî ilimler içerisinde mevzuu bakımından en değerli, yapısal olarak ise en zor ve karmaşık ilim dalıdır. İrfanın bu boyutunu tahsil edebilmek için İslâmî ilimlerin büyük bir kısmını, bir mukaddime ve bu ilme bir giriş basamağı şeklinde okumuş olmak gerekir. Nazaî (teorik) irfan üstadları, bu ilme başlamak isteyenlerin gerekli ve yeterli düzeyde kelam ve felsefe ilimlerine aşina olmalarını şart koşar ve öğrencilerini bu ilimlere vakıf olanlar içerisinde seçerler. Bazı irfanî metinlerin tahsili, normalde bir kaç ders yılı boyunca devam eder.

İrfanın bugüne kadar, Müslümanların sosyal-siyasal yaşamlarında eşine az rastlanır bir etkinliği olmuş ve çok farklı şekillerde bu hayatın şekillenmesinde rol oynamıştır. İslâm tarihi boyunca âriflerin siyasete yaklaşımları öylesine çok çeşitlilik sergiler ki, bazen görünüşe bakarak tam bir çelişkiler yumağı olduğu intibai uyandırır. Bu düzeyde ilginç ve derin aynı zamanda da geniş ve çok muhtelif görünümleri olan bir ilmî disiplin ve bilinç okulunun sosyal hayat ve siyasetle olan ilişkisini, bu ilmin iç örüntülerini ve ana müellifelerini bilmeden ve sırf bir gözlemci düzeyinde kalarak tespit edebilmek mümkün değildir.

Uzun tarihi boyunca irfan ilmi, olabildiğince dakik ama bir o kadar da ayrıntılı bir terminolojinin yanı sıra mecaz, kinaye ve istiarelerle donanmış şairane bir retorik ve edebiyat geliştirebilmiştir. Tabii ki, bu edebiyat, bütün güzelliği ve cazibesine rağmen aynı zamanda her türlü yoruma açık kalmış, bu maarifet pınarında susuzluklarını gidermek yerine kendi görüntülerini arayanların suistifadelerine (kötü niyetle faydalanmalarına) de maruz kalmıştır. Biz, bu kısa ve özlü çalışmada İslâmî irfanın nasıl bir sosyal-siyasal düşünce ve felsefeyi gerektirdiği meselesini, bu mektebin kaynak metinleri ve temel prensiplerini göz önünde bulundurarak çözümlenmeye çalışacağız.

Nazaî İrfan – Amelî İrfan

İlk adımda irfan, amelî ve nazaî irfan diye ikiye ayrılır. Nazaî irfan; varlık felsefesi ve insan bilimlerinin alanlarına giren teorik konuları inceler ve açıklar. Ayrıca arifin amelî seyr-ü süluk aşamalarında eriştiği bilgileri ve şühud ettiği hakikatleri muhatapları için kavramsallaştırır veya mantıksal çıkarsama yöntemleriyle delillendirir ve burhanî bir içerik kazandırır.

Nazaî irfanda mevzu-i bahis olunan iki temel mesele, bu ilmin odak noktasını oluşturur:

1. Tevhid
2. Muvahhid

Tevhid meselesinde İlahî esma ve sıfatlar; muvahhid meselesinde ise insan-ı kâmil ve onun Halifetullah makamının yanı sıra, insanın seyr-ü süluk aşamasında kat edileceği diğer mertebeler ve makamlar gündeme gelir.

Amelî irfan, ârifin seyr-ü süluk yolculuğunun asıl yatağı olup ondan ayrı bir şey değildir. İrfanî mükâşefe, şühud, açılım (: fütûhât) ve hakikatin esrarına vukuf, nazarı irfanla elde edilemez. Bütün bunlar amelî irfanın sonuçlarıdır. Nazarî irfan, amelî irfan çerçevesinde hâsıl olan maarifeti, mümkün mertebe ve olabildiğince muhatapları için tebyin eder (açıklar). Nazarî irfanda dünya ve tabiat âlemi yaşamın ve varlığın zahir ve dış görünümü; ahiret âlemi ise varlığın batını, özü ve âlemin gaybî boyutudur. Muvahhid, dünya yaşamının zahir ve dış görünümüyle yetinmeyerek gayba inanır ve hayat programını, gerçek kurtuluş ve saadetin kaynağında, yani âlemin özünde, batınında ve Allah ile mülakat edeceği o diyarda elde edebileceği bir şekilde hazırlar.

Amelî irfan sahasına ilk adımını atan bir ârif ve sâlik, bütün himmetleriyle zahir ve dış görünümünü aşarak âlemin hakikati ve özüne vasıl olmayı hedeflerler.

Zahir ve Batın

Yukarıdaki açıklama, irfanın ne nazarî ve amelî boyutlarında dünya yaşamını önemseydiği ne de bu sebeple sosyal-siyasal düşünce üzerinde hiçbir etkisinin olamayacağı zannına yol açabilir. Dolayısıyla irfanın dünya hayatını ikinci plana iterek ahiret hayatını önceliği, buna bağlı olarak zühd, uzlet ve inziva kültürünü yaygınlaştırdığı iddia edilebilir. Bu, insanın aktif bir şekilde sosyal hayata katılmasının önünün tıkandığı ve irfanî değerlerin hâkim olduğu toplumların münfail, pasif ve kırılğan bir çizgiye sürüklendiği anlamına gelir. Ancak bu zan, bir vehimden ibaret ve zahir-batın ilişkisinin niteliği hususunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira ârif, her ne kadar bütün himmetiyle âlemin batınına yönelmiş olsa da bu durum, onun kâinatın zahirinden yüz çevirdiği ve görmezlikten geldiği anlamına gelmez. Çünkü zahir ve batın her ne kadar iki ayrı varlık düzeyi olarak bilirse de birbirinden ayrılmış koparılacak iki şey gibi değildir.

Ârifin batına doğru yolculuğu, zahir yolundan geçer. Bu yüzden ârifin batınî yolculuğunda aradığı kurtuluş ve saadet, onun zahirî amel ve davranışlarından bağımsız ve ilgisiz düşünülemez. Ârifin zahir âleminde yapmış olduğu her amelin bir batını ve özü vardır. Her amel, batını ile olan münasebeti çerçevesinde onun sülukunu etkiler. Bu münasebetle ârif, bu yolculuğunda kaçınılmaz olarak zahirî amel ve davranışları hususunda kusursuz bir murakabe ve nefsi muhasebe ruhiyesiyle hareket etmek zorundadır.

Zahir ve batın ya da gayb ve şahadet âlemleri birbirlerine karşıt âlemler olsalardı eğer; birinin alanına girmek diğerinden çıkmak anlamına gelirdi. Bu durumda irfan, insanı batın âlemine yönlendirmekle zahir âlemine teveccühten men etmiş olurdu. Ama zahir ve batın tek bir hakikatin iki ayrı mertebesi ve iki ayrı basamağı hükmündedirler. Ârif, insanın zahirî âleme takılıp kalmasına mani olmak, dikkatini bir üst makam ve mertebeye celb etmek ister. Yani onu tabiatın özüne ve yapmakta olduğu her işin batınına teveccüh etmeye, başka bir tabirle İlâhî isim ve sıfatlara yönelmeye davet eder. Binaenaleyh ârifin bu yaklaşımı, hiçbir şekilde zahirden yüz çevirmek anlamına gelmez. Aksine onun gayesi, zahirin derinliklerini keşfetmek ve özlerin özüne ulaşmak çabasıdır. Ki bu teâlî (yüce) ve derinleşme yolculuğunda zahir, asla zeval bulmaz.

İrfan ve Sekülerizm

Zahir ile batın arasındaki bu bağ ve ilişkiden yola çıkarak irfanî evren-insan tasavvurundan kaynaklanan siyasî düşüncenin, insanın varlık ve yaşama alanını dünya hayatı ile sınırlayan yaklaşımları asla benimseyemeyeceği sonucuna ulaşabiliriz. Daha açık bir tabirle irfanî bakış, siyasete seküler ve dünyevî yaklaşımları asla hoş görmez. Çünkü irfan, insanın sosyal-siyasal aktivitesinin bir iç-batınî yüzü olduğuna ve bütün eylem ve davranışlarının varlığın batınî boyutları üzerinde etkili olduğuna inanır. Bu itibarla irfan, hayat sahnesi ve sosyal-siyasal yaşam alanının dünyevî olduğu kadar uhrevî olduğuna da inanır. Bu alanın irfanî boyutlarının olduğunu da hatırlar. Evet, zahir ve batın arasında bir mukayese yapmak gerektiğinde; insan yaşamının batınî, mânevî ve semavî boyutunun daha bir yüce ve değerli olduğunu savunur. Müslüman ariflerin bu yaklaşımı, Kur’ân ve İslâm mektebinin onlara bir armağanıdır. Kur’ân-ı Kerim, Allah yolunda savaşıp mücadele edenleri ve dini camianın sınırlarını koruyanları Allah’ın sevdiği kimseler olarak değerlendirir.

“Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşanları sever.”¹

Resul-i Ekrem de (s.a.a.) kendi ümmeti için “*ruhbanîyetin*” toplumsal hizmet ve faaliyeti olduğunu buyurur.

“Ümmetimin ruhbanîyeti Allah yolunda mücadele etmektir.”²

Aynı şekilde Resulullah, Müslümanların sorunlarıyla ilgilenmeyi imanın bir göstergesi olarak değerlendirir.

“Müslümanların sorunlarını dert edinmeden sabahlayan bir kimse, Müslüman değildir.”

Zulmetmek veya zulme boyun eğmek, sadece kınanması gereken dünyevî bir kötülük değildir. Belki mânevî ve uhrevî sonuçları açısından da çirkin bir olaydır. Emir-i beyân

A

rif, insanın zahirî âleme takılıp kalmasına mani olmak, dikkatini bir üst makam ve mertebeye celb etmek ister. Yani onu tabiatın özüne ve yapmakta olduğu her işin batınına teveccüh etmeye, başka bir tabirle ilâhî isim ve sıfatlara yönelmeye davet eder. Binaenaleyh ârifin bu yaklaşımı, hiçbir şekilde zahirden yüz çevirmek anlamına gelmez.



¹ Saff suresi: 61/4

² *Bihârü'l-Envâr*, c. 8, s. 170.

Ali (a.s.) mazlumun yardımına koşmayı bir vazife bildiği gibi zalime karşı düşmanlık beslemeyi de vazife bilir. “Zalime düşman, mazluma yar olunuz.”³

İrfan Terminolojisinde Siyaset

İrfanî bakış, siyasete dünyevî ve seküler yaklaşımı yadsımlamakla, aslında siyaset sahnesine doğrudan müdahil olmakta, bu sahnedeki varlığına zemin hazırlamaktadır. Çünkü sosyal- siyasal davranış ve eylemler her biri kendine özgü bir batın ve gayba sahip olduklarına göre, arifin mânevî hayatı üzerinde de etkin bir rol alırlar. Bu münasebetle mânevî hayat ve saadetini önemseyen bir arif, bütün siyasî tutum ve eylemlere aynı gözle bakmaz. Bunun anlamı; ârifin mânevî gaye ve idealleriyle uyumlu bir sosyal-siyasal düzene muhtaç olduğudur. Bu ihtiyaç, gerçek anlamıyla bir seyr-ü süluka zemin hazırlayacak bir hidayet elçisi ve kılavuzun varlığını gerektirir. Bu hidayet ise bakış alanını dünyevî hayatın zahirine münhasır kılmayan, insanların bütün fiil ve eylemlerinin gerçek özünü önemseyen ve varoluşun sır ve batınını gözetten bir maarifetin ürünü olabilir ancak. Kâinatın hem zahir hem de batınına derin bir vukufun eseri olan bu maarifet, özü itibarıyla İrfanî ve şühudî bir mahiyete sahiptir. Çünkü kâinatın hakikati inkişaf edip şühud olunmadıkça, bu hakikatle mütenasip bir hidayet zuhur etmez. Başka bir tabirle kesret âleminde eşyanın zahirî formunu; vahdet âleminde ise onun batınî hakikatini görüp müşahede edebilen bir insan ancak ve ancak bu nitelikte bir hidayetin aracısı olabilir. İlahi kanun ve şeriatı tebliğ ve vaaz eden ve sâliklerin yol güzergâhlarını tayin eden Peygamberler ve Evliyaullah, hakikatte vahdet ve kesret âlemini bir arada görebilen ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi koruyabilen hakiki müridlerdir. Buradan anlaşılabilir; irfanî bakışa göre sağlam ve sağlıklı bir siyasî düşünce, kaçınılmaz olarak dinî ve aynı zamanda irfanî olmak zorundadır. Çünkü bu bakışa göre peygamberler irfanî bilincin zirvesine ulaşmış ve İlahî kelam ve hidayeti insanlığa ulaştırmakla görevlendirilmişlerdir. Peygamberlerin vasileri konumunda olan Evliyaullah ise Allah'ın insan topluluklarının irşadı ve öncülüğüyle görevlendirdiği, aynı zamanda hem hidayet hem de siyaset vazifesini uhdelerine almış seçkin kullardır. “Sözleri nur, vasiyetleri takva, amelleri hayır ve iyiliktir onların...”⁴

Şeriat - Tarikat - Hakikat

Peygamberlerin sosyal, siyasal hatta bireysel amel ve eylemler için çizmiş oldukları çerçeve, amellerin semavî ve batınî yönleri göz önüne alındığında birbirine paralel olmayan ve içlem-kaplam ilişkisi düzleminde var olan üç katman ve mertebe kapsamında incelenebilir: Özetle bunlar şeriat, tarikat ve hakikatten ibarettir.

Şeriat, ahkâmın zahirî ve dünyevî formudur. Tarikat, her bir bireyin kendi öznel ve sosyal konumuyla mütenasip bir yol ve yordamla şeriatın hakikate giden yolu kat etmek üzere seçmiş olduğu prensipler bütünüdür. Hakikat, Hakk'a vasıl olduktan sonra hâsıl olan varlığın esrar ve gizemlerini şühud ve idrak aşamasıdır.

³ *Nehcü'l-Belağa*, 47. mektup.

⁴ *Ziyâret-i Câmia-yı Kebîre*

Merhum Seyyid Haydar Amulî; “Şeriat, Tarikat ve Hakikat, tek bir şeyin üç farklı şekilde adlandırılmasıdır” der ve bu üçü arasında herhangi bir ihtilaf görmez. Seyyid Haydar’ın anlatmak istediği, bu üçünün hakikat âlemindeki karşılığının tek bir şey olduğu ve bunların o tek hakikatin üç ayrı mertebe ve boyutu gözetilerek farklılaştırıldığıdır. İnsan, bu hakikatin zahirine ve dünyevî formuna baktığında “Şeriatı” görür. Şeriat coğrafyasında teâli ve tekâmül seyri için gerekli olan seyr-ü süluk gözetildiğinde “Tarikati” görür. Tarikatta kat edeceği yol ve seyr-ü süluk ile şeriatın ruhu ve özüne vakıf olduğu zaman “Hakikati” görür.

Seyyid Haydar Amulî Şeriat, Tarikat ve Hakikatin tanımı ve bu üçünün birlik ve itti-hadlarının niteliğini açıklarken şöyle der: “... Şeriat İlâhî yolların ortak adıdır. Bu yollar aslî ve fer’î kollara ayrılır. Mubah, müstehap, farz ya da iyi, güzel ve en güzel şeklinde sınıflandırılır. Tarikat bu yolların en yarasını, en güzel ve en doğrusudur. İnsanın seçebileceği en güzel ve en doğru yola Tarikat denir. Hakikate gelince, bir şeyin varlığını mükâsefe ile idrak ve ruh-u can ile ya da hâl-u vicdan ile isbatlamaktır. ... Şeriat, İlâhî emirleri ikame etmek, Tarikat, Hakk’ın emriyle hareket etmek, Hakikat ise Hakk’ın emriyle kaim olmaktır. Bu üçünün tanımında zikredilenler Resul-i Ekrem’in kelamıyla teyid olunmuştur; Bu-yurur ki *Şeriat sözlerim, Tarikat amellerim, Hakikat ahvâlimdir.*”⁵

Zeyd bin Harise (r.a.)

Şeriat, Tarikat ve Hakikat üçlemesi Resulullah (s.a.a.) ve Zeyd bin Harise arasında geçtiği söylenen bir konuşmada da teyid olunur.

Resulullah (s.a.a.) Zeyd b. Harise’ye hitaben: “Nasıl sabahladın?” diye sorar.

Zeyd b. Harise cevabında: “Gerçek iman ile!” diye arz eder.

Resulullah: “Her hakkın bir hakikati vardır; senin imanının hakikati nedir?”

Zeyd b. Harise: “Ben birbirleriyle görüşen cennet ehlini görebiliyorum. Cehennem ehlini müşahede edebiliyorum. Rabbimin arşını seyredebiliyorum!”

Resulullah: “Maksada nail olmuşsun sen, muhafaza et onu!”

Seyyid Haydar Amulî, bu rivayetten yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapar: “Harise oğlunun gayba olan imanı; Hakk’a iman ve Şeriatır. Cennet, Cehennem ve İlâhî arşı müşahedesi; Hakikattir. Ama O’nu bu makama layık kılan hayat tarzı, zühdü ve salih amelleri; Tarikattir. Hakikat ve Tarikat Şeriatın alanı içerisinde dirler. Yani Şeriat her iki mertebeyi de içerir.”

Seyyid Haydar, Şeriat-Tarikat-Hakikat arasındaki ilişkiyi açıklarken şu misal/örnekten faydalanır: “... Şeriat olgunlaşmış bir cevize benzer; kabuğu, içi ve yağı olan bir ceviz tanesi düşünün. Cevizin bütünü Şeriate benzer. İçi Tarikat misalidir. Özün içindeki yağ Hakikatin timsalidir. Bu temsil namaza da tatbik olunmuştur:

⁵ Bkz. Seyyid Haydar Amulî, *Esrâru’ş-Şeria*, s. 17-21.

Namaz Hizmet, Kurbet/Allah'a yakınlık ve Vuslattan ibarettir. Hizmet Şeriattır. Kurbet; yani Allah'a yakınlaşma yolu Tarikattır. Hakk'a vasıl olmak ise Hakikattir. Öyleyse Namaz her üç mertebeyi de içerir ve şamil gelir. Hakk Teâlâ bu üç tabirle şu üç tabirlerle işaret buyurur: İlmu'l-Yakîn, Aynu'l-Yakîn ve Hakku'l-Yakîn...”⁶

İrfan, Fıkıh, Siyaset

‘Ârifin asıl gayesi, Hakikate erişmektir. Bu maksada erişebilmek için kaçınılmaz olarak Şeriat ve Tarikata ihtiyaç duyar. Şeriat ve Tarikatın her ikisi de Hakikat zemininde ve İlâhî bir şühud ve mükâşafenin aydınlığında, tabiat âlemi sakinlerinin erişimine sunulan bir “Urvetü'l-Vuska” bir *kopmaz bağ*dır. Buradan yola çıkarak İrfan, Şeriatın özünü de kuşatacak geniş bir alanda varlık gösterir diyebiliriz. Yani bir anlamda Şeriat da varlığını İrfana borçludur. Binaenaleyh Şeriatın gerekleri doğrultusunda ortaya konan bir siyasî faaliyet, tarz ve yöntem aynı zamanda irfanî bir yol ve süluk olmak durumundadır.

İrfan sahibi, asıl maksat ve gayesinin Şeriat ve Tarikat ile tahakkuk bulacağına inanır. Bu sebeple yolunu bu ikisinden ayrı ve bağımsız bilmez. Ancak hem Şeriat hem tarikata şamil gelen boyutlarını aşan kendine özgü bir alandan da söz eder ve bu alanın sınırlarını yine kendisi belirler. Evet, Şeriat her şeyi “zahirî” boyutu ve dış görünümünüyle mütalaa eder. Ancak bu, “batın”ın yadsınması ve varlığın özüne giden yolların nefyedilmesi anlamına gelmez.

Fıkıh, Ahlak, İrfan

Şeriat, Tarikat ve Hakikatin farklılaştıkları ve birleştikleri zeminlerin mütalaaı fıkıh, ahlâk ve irfanın da nerede buluşup nerede ayrıştıklarını açıklığa kavuşturur. Fıkıh ilminin konusu Şeriattır. Ahlâk, tarikatın yol ve yöntemlerini konu edinir. İrfan ise Hakikat ilmidir. Şeriat, Tarikat ve Hakikat nasıl tek bir Hakikatin üç ayrı mertebe ve katmanı şeklinde ele alınabiliyorsa bu üç ilmî disiplin de birbirleriyle böyle bir irtibat içerisindeyler. Hiçbiri bir diğerinin yerini alamaz ve her biri kendisine mahsus konularla ilgilenir. Ama birbirlerini dışlamazlar da. Fıkıh ilmi, insan fiil ve davranışlarının zahir ve dış görünümünüyle ilgilenir. Bu ilim, ilgi alanına giren bütün konu ve problemleri; bu cümleden siyasî-ictimâî meseleleri dünya hayatı ve kesret âleminin kendine özgü yasa ve prensipleri çerçevesinde mütalaa eder. Ahlâk ilmi, seyr-ü sülukun ilkelerini belirler. İrfan ilmi ise varlığın batınî esrar ve şifrelerini çözmeye çalışır.

Âlimin Çıkmazı ve İlimin Açmazı

Bâtınî ve zahirî ilimlerin her birinin kendine özgü problemleri aynı şekilde bu ilimlere vâkıf âlimlerin giriftar olabilecekleri bazı çıkmazlar vardır. Olay ve olguların zahirî yönleriyle ilgilenen bilim ve bilim adamlarının içine düştükleri çıkmaz, eşyanın batınına

⁶ Age, s 22-24

ve gerçek özüne dikkat etmemelerinden kaynaklanır. Bu gaflet ve yüzeysellik vahiyden kopuk bir çerçeveye oturduğunda sosyal-siyasal yaşamda dünyevî-beşerî bir hukuk sistemini ve buna bağlı olarak seküler bir siyaset anlayışını beraberinde getirir. Bu gaflet, dinin kendi sahasında da söz konusu olabilir. Dolayısıyla dini bir siyaset, sistemleşme aşamalarında semavî ve vahyi temel ilke ve değerleri referans almakla birlikte dinin özünden ve hakikatinden uzak kalabilir. Her ne kadar bu durumda ortaya çıkan problem, dinin yapısal boyutlarını etkilemese de en azından “âlim”i ve bu siyasete muhatap kitleyi etkisi altına alır. Böylece batın âleminden ve âlemin hakikatinden gafil bir topluluk seyr-ü süluk ve Hakikate vasıl olma imkânından mahrum kalır.

Seküler İlim ve Durağan İlim

Çağdaş insan bütün bilimsel birikimine rağmen, Tevhid âlemine sırtını çevirerek âlemin batınî boyutlarından tamamen gafil kalmış, sonuçta zahirî (pozitif) ilimlerde de yapısal birtakım açmaz ve çıkmazlarla yüz yüze gelmiştir. Çünkü âlemin batınî boyutu unutulduğunda tabii olarak onun zahiri ile ilgilenen bilimler bir temelsizlik ve ilkesizlik problemiyle karşılaşır. İlim, kutsal ve semavî kökenlerinden kopunca dünyevîleşir ve seküler bir forma bürünür. Haliyle seküler bilimler içerisinde şeriat vb. ilimlere yer yoktur. İslâm düşünce tarihinde modern bilim kurumları şekilleninceye kadar batınî ilimler resmen inkâr edilmemiş, buna bağlı olarak da Müslüman düşünürlerin içine düşebilecekleri çıkmaz ve açmazlar daha ziyade zahirî ilimlerle iştigal edenleri, özellikle de şeriat âlimlerini giriftar kılmış, onların şer’î ahkâmın zahirine yönelik dogmatik bir yaklaşım içerisine girmeleri şeklinde tezahür etmiştir. Aslında fıkıh ilmi, vahye dayanır ve İlâhî nurun aydınlığında şekillenir. Tarikata ilk adımını atan bir sâlik, bu ilimden yola çıkarak seyr-ü süluk için gerekli olan riyazet ve alıştırmaları tanzim eder. Fıkıh ilmine vakıf olan bir fakih ya da onunla sadece amel eden bir mükellef, eğer insanın ulaşması gereken asıl gayeden gafil kalacak olur, sırf zahirî ahkâmın öğrenimi ya da onunla amel etmekle iştigal eder ve seyr-ü süluk yoluna girmez ise tabii olarak dogmatizm ve durağanlığa duçar olur. Neticede de elde etmiş olduğu ilim ve birikim, ağır bir yük misali omuzlarına çöker.

“Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah’ın ayetlerini yalanlamış olan kavmin durumu ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.”⁷

Bâtınî İlimlerin Çıkmazı

Zahirî ilimler ve bu ilimlerle iştigal eden âlimler, nasıl bir çıkmaz ve açmaz ile yüz yüze iseler batınî ilimler için de bu durum söz konusudur. Aslında ilim ve âlimi birbirinden ayıramayız. Bu yüzden her ikisi bu problemi birlikte yaşarlar. Hakikate erişmek isteyen bir ârif, onunla mütenasip bir yol ve yöntemle hareket etmelidir. Bu yol ve yöntem,

⁷ Cuma suresi: 62/5.

zahiri önemsemeden ve ona taalluk eden ahkâmı gözetmeden söz konusu hedefe eriştirmez. Ancak zahirî ilimlerde durum böyle değildir. Yani bu ilimler –fıkhın muhtelif bâbları da dâhil- batınî ilimlere teveccüh etmeksizin ve bu açıdan tam bir gaflet içerisinde olunsada dahi öğrenilebilir. Bu durumda böyle bir ilim hatta şeriat ilmi olsa dahi –sırf zahirî ilim olduğu hasebiyle- batınî ilimlerin tahsili ve elde edilmesi önünde bir hicap ve engel fonksiyonu görür. Ama batınî ilimleri zahirî ilimlerden gafil kalarak ve bu ilimlere teveccüh etmeden doğru ve sağlıklı bir şekilde elde etmek olanaksızdır. Çünkü bânın yolu zahirden geçer. Hayatının zahirî yönünü ve bütün hal ve hareketlerini olması gerektiği şekilde tanzim edemeyen, doğru ve sağlıklı yöntemlerle yeterli düzeyde riyazet ve alıştırma yapmayan bir sâlik, bânna ve hakikate giden yolda dalalet ve zulmet vadilerine düşer. Bu yüzden işin en başında dolaysız bir şekilde İlâhî cezbe ile kuşatılmayan; yani irfanî tabirle “salik-i cazip”⁸ olan bir kimse bütün mertebe ve makamları yaya ve “süluk koşullarıyla” kat etmek zorundadır. Böyle bir yolcu, ister istemez zahirî ilimlere teveccüh etmek zorundadır. Çünkü bu yol, ancak bu ilimlerle amel etmek suretiyle kat edilebilir.

Zahirî ilimlerle amel zorunluluğu sadece süluk aşamaları için değil, maksada eriştikten sonra da geçerlidir. Vuslata erişmiş bir ârif bile kesret âleminde yaşadığı müddetçe zahirî yaşamın gerekleriyle amel etmek ve âdâbiyla müteeddib olmak zorundadır. Ârifin vuslat hengâmında bile zahirî âdâb ile sorumlu tutulması bir formalite gereği değildir. Çünkü zahir ve batın arasındaki bağ; tekvinî, hakiki ve varoluşsal bir bağlıdır. Bir ârif eğer gerçekten böyle bir makama gelebilmişse, onun gerçek vuslatı zahirî ilimlerin kural ve ilkeleri kalıbında kendini gösterir. Öyle ki hatta bu ilimlerin ahkâmı onun söz, fiil, yol, yordam ve takriri temel alınarak istinbat edilir.

Nazarî İrfan ve Zahirî İlimler

Maarifet ehlinin amelfî süluku ve zahir-batın arasındaki ilişkinin gerçek bağlamı hakkında söylenenlerden yola çıkarak nazarî irfanın bütün zahirî ilimler; bu cümleden toplumsal düşünce ve siyaset bilimiyle olan ilişkisi anlaşılmalıdır. Nazarî irfan, İlâhî esma ve sıfatı tebyin ve insanın Allah’a giden yolda kat etmesi gereken aşamalar ve erişmesi gereken hâl ve makamları izah eder. Bu ilim, konu ve problemleri itibariyle insanın bireysel ve toplumsal davranış ve fiillerini konu edinen ilimlerden ayrılır.

Nazarî irfanın insan ve kâinatla ilgili ortaya koymuş olduğu tasvir, sosyal-siyasal düşüncelerin şekillenmeleri aşamasında etkin bir rol oynar, bu doğrultuda göz önünde bulundurulması gereken ilke ve değerlerin temelini oluşturur. Sosyal ve siyasal bilimler her ne kadar, zahirî ilimlerden sayılıp insanın doğal eylem ve davranışlarıyla ilgili kural ve yasaları konu edinseler de, irfanî ilke ve temeller üzerine inşa olundukları zaman batınî bir boyut kazanırlar. Yani, Rabbânî âlimlerin amellerin batınî boyutu ile ilgili ulaşılmış oldukları maarifet ve bu maarifetin mukaddes metin ve nasslar kalıbındaki ifadesi olan Şeriatın şumulünde insanı hakikate hidayet eden bir tarikat olma payesine erişirler.

⁸ Cezbe noktasında salıklar iki durumdadır: a) Salik-i meczup: Derviş önce cezbe tutulur meczup olur, a - dından da bir mürşide kavuşur... b) Meczub-ı salik: Derviş önce bir şeyhe bağlanır, yetişir, muhebbetullahla ulaşarak sonunda meczup olur... Burada ikinci durumda olan salıklar murad olunmaktadır. (müt.)

İslâmî Siyasî Düşüncenin Fıkhî-İrfanî Özü

İnsan davranışlarının siyasî kural ve çerçevesini ve sosyal yaşamın temel prensiplerini belirlemek üzere irfanî usul ve ilkeleri de göz önünde bulundurarak şekillenen ve vahyî referanslara bağlı bir ilim, -aklî kaynaklar ve beşerî tecrübelerden hangi düzeyde faydalanmış olursa olsun- fıkhî ilminin kapsamı içerisine girer. Bu bağlamda ele aldığı konu ve problemler bütünsel bir çerçeve içerisinde *siyasî fıkıh* (*Fıkh-i Siyasî*) başlığı altında mütalaa edilir. Binaenaleyh İslâm irfanının bir anlamda Fıkhî bir siyasî düşünceyi gerektirdiği ve semavî ilke ve yasalarla bağımlı koparan her tür siyasî düşünce ve pratiği nefyettiği söylenebilir. İrfanî bakış, Fıkhî-siyasî bir düşünceyi gerektirir; ama bağnazlık, zahirperestlik ve dogmatizme kapılarak irfanî sülukun batınî boyutlarını dikkate almayan her tür pratik ve eğilimi fıkhî adı altında olsa bile reddeder. Ârif, düstur edindiği tarikatı, şeriat ahkâmının kaynaklarına dayandırır. Yani yürüyeceği yolun güzergâhını siyasî fıkihtan faydalanarak belirler.



İslâm irfanının bir anlamda Fıkhî bir siyasî düşünceyi gerektirdiği ve semavî ilke ve yasalarla bağımlı koparan her tür siyasî düşünce ve pratiği nefyettiği söylenebilir. İrfanî bakış, Fıkhî-siyasî bir düşünceyi gerektirir; ama bağnazlık, zahirperestlik ve dogmatizme kapılarak irfanî sülukun batınî boyutlarını dikkate almayan her tür pratik ve eğilimi fıkhî adı altında olsa bile reddeder.

Ârif ve Fâkih

Ârif, Fıkhî düşüncenin temel ilkelerine yönelik bütün olumlu bakışına, tarikatın şekillenmesi ve hakikate erişmek yolunda fıkhın kural ve prensiplerini o kadar önemsemesine rağmen, doğrudan fıkhın sahasına müdahil olmaz. Bu, nazarî irfanın Fıkhî ahkâmı istinbat (çıkarsama) işlemini kendisine vazife bilmediği anlamına gelir. Bu ahkâm ancak Fıkhî usul ve ölçütlerle tanınabilir. İrfan zahir ile batın arasındaki bağın korunması, zahirî ahkâmın bilinmesi ve faydalanılması gerektiğini savunur. Fıkh, şeriatın sınırlarını belirler. Şeriat ise dünya hayatının geniş yaşama alanını alabildiğine yaygın bir hoşgörü ve müsamaha mantığı ile İlahî hudut ve ahkâm dairesine yerleştirir. Ârif kendi bakış zaviyesinden fıkhın sahasını muhterem bilir. Gideceği yol ve süluku ahlâkî ilkeleri de gözetererek şer'î ahkâmın süzgecinden geçirir. Daha sonraki aşamalarda daha büyük bir dikkatle ve ince eleyip sık dokuyarak şahsî bütün davranış ve hallerini ciddi bir özeleştirir ve kritiğe tabi tutar. İrfanın bir salikin yaşamının itikadî ve amelî boyutlarıyla ilgili gösterdiği dikkat ve incelik, bütün teorik ve pratik ilimler içerisinde eşine az rastlanır bir düzeydedir.

Müslüman ârifler, İslâm düşünce tarihi boyunca Fıkhî çerçeveyi korumaya büyük özen göstermiş bu saha ile ilişkisini hiçbir şekilde kesmemiştir. Onlar irfandan soyutlanmış bir

Fıkhî yönelime sıcak bakmadıkları gibi, fıkhısız bir irfanı da dalalet ve sapkınlık olarak değerlendirirler.

Felsefî problemleri irfanî düzeye taşımak için büyük çabalar sarf eden Sadru'l- Mütellihin (Molla Sadra) maarifet ehlinin “dört yolculuk” mefkûresinden esinlenerek tasnif etmiş olduğu *el-Esfâru'l-Erba'a* (Dört Yolculuk) kitabının önsözünde, Şeriatın irfanî boyutlarını görmezlikten gelen ve bu ilmin sırf zahirî çerçevesiyle ilgilenen fakihleri sert bir dille eleştirir. Aynı Molla Sadra, fıkhın sahasını muhterem bilmeyen ve şer'î ahkâmı küçümseyen sözde arifler söz konusu olunca da bir önsözle yetinmez ve bu tarz ârif görünümlü kişilerin eleştirisi için özel bir kitap yazar. Bu kitapta, cehalet veya sapkın birtakım garazların dürtüsüyle kesret âlemine has ahkâmı görmezlikten gelen ya da ona riayet etmeyerek bir tür eyyamcılığa yönelen ve İlâhî hududu çiğneyen bu zevatı şiddetle kınar.

İrfan ve Siyasî Fıkıh

İrfanî bakış, müşahhas bir siyasî eğilimi gerektirmez. Bu bakış, sadece siyasetin Fıkhî çerçevesini önemser. Siyasî fıkıh ise kendine özgü yasa ve prensipleri, Şeriatın öngördüğü bir çerçeveye oturtur. Buna göre, âriflerin siyasî düşünce ve eğilimlerinde sergiledikleri farklı tutumlar, onların irfanî düşüncelerinden kaynaklanmaz. Aslında onların Fıkhî eğilimlerinden kaynaklanır. Evet, İrfan ilkesel olarak şeriat ve fıkhı önemser. İkisinden de yararlanması gerektiğine vurguda bulunur. Dolayısıyla onların kendi aralarında ortaya çıkacak her türlü ihtilaf, mensubu buldukları Fıkhî mezhep ve ekollerle alâkalıdır; irfanî eğilimleriyle değil. Tabii ki Fıkıh sahasında söz konusu olan ihtilaflar, irfan çerçevesinde gündeme gelen ihtilaflarla aynı türden değildir. Tabiatıyla bu ihtilafların çözüm yolları da farklı farklıdır. Fıkhî bir araştırma ve derinlikli bir inceleme, bazı durumlarda kelimeden faydalanmayı da gerektirir. Çünkü bazı kelimî konular, fıkhın bazı ilkelerinin temellendirilmesi ve açıklanmasında etkin bir rol oynarlar.

İrfanın hem nazarî hem de amelî boyutlarında, siyasetle ilgili olduğu gerçeğini tarihsel örneklerle de açıklayabiliriz. Tarih boyunca hiçbir dönemde Müslüman ârifler, irfanî bakışı fıkhın karşısında ve ona bir rakip olarak görmemişlerdir. Bilakis bazı ârifler, fıkhın sahasında da önemli bir merci ve fetva makamı düzeyine gelmişlerdir.

Evet, ârifler bireysel ve sosyal yaşamlarında takip ettikleri yol ve yöntemi Fıkhî eğilimleri doğrultusunda şekillendirirler. Bu yüzden onların siyasî düşünce ve pratiklerinin temel özellikleri doğrudan, benimsemiş oldukları Fıkhî mezhep ve yöntemlerle alâkalıdır. Örneğin Ehl-i Sünnet siyasî fıkhının Emevîler ve Abbasîler karşısındaki pasif ve teslimiyetçi tutumuna karşılık; Şii siyasî fıkhının İslâm dünyasında sulta kurmuş güç odakları karşısında takındığı inkılâbî tutum, hiç şüphesiz bu iki ekole mensup âriflerin siyasî düşünce ve pratiklerini çok farklı şekillerde etkilemiştir.