

Prof. Dr. Cavit SUNAR

# TASAVVUF TARİHİ

*Tasavvuf Tarihi, Din ve Felsefe Tarihlerini de  
peşinde sürükleyen İlähî Aşk hikâyesidir ki kalbten  
kalbe anlatılır.*

*Cavit Sunar*

---

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ-ANKARA. 1975

*Bu Kitabımı pek muhterem dayım*

*TAHSİN PİYALE Beyefendiye ithaf ediyorum.*



## İÇİNDEKİLER

Konu	Ön Söz	Sayfa
1. Giriş .....		1
2. Hindû Tasavvufu .....		19
3. Buda (Buddha) Tasavvufu .....		28
4. Tao Tasavvufu .....		38
5. Hermes Tasavvufu .....		41
6. Misterler ve Orphic Dini .....		51
7. Fisagor (Pythagoras)da Tasavvuf .....		59
8. Sokrat (Socrates)ta Tasavvuf .....		83
9. Eflâtun (Platon)da Tasavvuf .....		86
10. Aristo (Aristoteles)da Tasavvuf .....		93
11. Yahudi Tasavvufu .....		96
12. Filon (Philon)da Tasavvuf .....		111
13. Ploten (Plotin)de Tasavvuf .....		115
14. Sırrî Dinler .....		132
15. Gnosticisme .....		138
16. Hıristiyan Tasavvufu .....		143
17. İslâm Tasavvufu .....		164
18. Eski Türklerin İnançları .....		211
19. Bibliyografya .....		219



## ÖNSÖZ

Tasavvuf, insanı, Mutlak Yaratıcı'ya ve Mutlak Hürriyete kavuşturan bir Hikmet yolu, bir Vecd ve İstiğrak yoludur. Ezeliyeti ve Ebediyeti içeren bu yolun başı, insanı uyaran kalbî sezgi; sonu da her şeyi kaplayan İlâhî Bilgi ve Sevgidir.

Allah'ın inâyeti ile böyle bir yolculuğu başaranların Allah ile olan gönül mâcerâları da bu yolun muhteşem Tarihini teşkil eder. Bu Tarih, gereği gibi bilinmedikçe ve yaşanmadıkça böyle bir yolculuğa çıkılamaz, dolayısıyla de Gerçek İnsan olunamaz.

Gerçek İnsan olmak, her şey olmaktır.





## (Giriş)

İslâma mahsus (Tasavvuf) kelimesinin Garp Literatüründeki sinonimi (Mysticisme) kelimesidir. Mistisizm<sup>1</sup> kelimesi Eleusinian mister (Sır, Gizli Hikmet) lerle ilgilenme sonunda meydana çıkıp kullanılmağa başlanmıştır ve Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf konularında Mîlâdî beşinci yüzyıl sonlarında yazılmış olan bir çok eserlerin kendisine isnad edildiği (Dionysius)<sup>2</sup> adına sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan önce, Orta Çağ başlarında, bu anlamda genel olarak kullanılan terim, halk tabakalarının üstünde daha yüksek bir spirüel deneye işaret eden “Contemplatio”, yani (Contemplation-Murakaba, Müşahede) idi. Ve bu kelime, Dionysius’un Mistik Teoloji (Theologia Mystica) adlı risalesinin kısa zamanda Lâtinceye tercüme edilmiş olmasına ve bunun Allah hakkında özel bir görüş ve biliş deyimleyen bir terim olduğu bilinmesine rağmen, teologlarca Orta Çağ sonlarına kadar geçerli kalmıştır.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Mistisizm ve Mistik kelimesinin aslı Yunan misterlerinde bulunmaktadır. Misterlerin rolü, insana, eşyanın içine ait (Bâtını) bilgiyi, yani İlâhî bilgiyi kazandırmak ve insanı yeniden ezeliyete kavuşturmaktır. Bu sebeple mistiğin objesi zamana ait dünyadan zaman dışı dünyaya, ezeliyete geçmek, yani Allah’ı doğrudan doğruya kavramak ve ona kavuşmaktır. Bn iş için de metod, sülûk merasimleri idi. Sâlik, bu misterler ve bunlarla ilgili merasimler yolu ile kutsal mahrek (Zekâ) ya kavuşmuş sayılırdı. Bundan ötürü de bu misterleri yoldaş olmayanlara söylemek kesinlikle yasaktı. Esasen, (Mysterion) kelimesi, Grekçe, (Mu-Ô) fi’linden gelir ki bu da (dilsiz olmak, dudakları ve gözleri kapamak) anlamındadır.

Yunan misterlerinde bu anlamda olan Mistisizm, Yeni-Eflâtunculuk adını alan Yunan ve Orientâl Senkretizmde, realitenin, entelektüel (Aklî) den ziyade sezgisel (Hadsî) fakütelere dayanan bir kavramı sayıldı. Hıristiyanlığın ilk yüz yıllarında da bu Yeni - Eflâtun-

cu fikirler, Hıristiyan akidesiyle birleşerek, Hıristiyan Mistisizminin temelini attı.

Mistisizm bir çok açılardan ele alınmış, dolayısıyla de, bir çok anlamlarda kullanılmıştır.<sup>3</sup> Meselâ, terminoloji bakımından mistik tecrübe, mistik şuur; tecrübe bakımından doğrudan doğruya elde edilen, yaşanan bir tecrübe; şuur, bakımından her hangi bir fikir ihtiva etmeyen şekilsiz ve renksiz bir şuur çeşitli kültürlerde sahip olduğu aslı karakterler bakımından Bir'liğin kavranışı; bu Bir'i iç âlemde veya dış âlemde bulma bakımından İntroversive (İç Dönük) veya Extroversive (Dış Dönük) Mistik şuur; ve bir bakıma, irrasyonel (akıl dışı) düşüncenin basit bir tipi; duyular dünyası üstünde Transandantâl (Müteâlf) bir dünyayı bilme; doğma (Nas) yı umursamayan dinsel bir tavır; ancak bazı kimselere nasib olan nâdir bir hâl; kalbin skolâstîği (hikmeti); duyuların diyalektiği (cedel, münazara)<sup>4</sup> anlamındadır.

Bazıları da mistisizmin noetik, yani eşyayı ma'nalı bir bütün içine sokan ve analitik (ta'lîfî) düşünceye zıt olan yönüne önem verdiler<sup>5</sup>. Meselâ, E. Underhill, onun realite ile bir birleşme (İttihad) san'atı olduğunu söyler. Mistisizm, bazan da Psikoloji, Teoloji, hatta Biyoloji bakımından ele alınmış ve dinsel, dünyasal ve morâl hayat ile ilgisi ve etkisi araştırılmıştır. Bazan da, anlam çok geniş tutularak, teozofi ve Hıristiyan ilmi, ilhâmî bilgi, basîret ve kiyâset, önceden his etme, her çeşit müşahede ve ilhamlar, demonoloji (şeytan ve karakterlerini inceleme) ve büyücülük, okkültizm (gizli ilimcilik) ve sihir, dinsel renk taşıyan kaderle ilgili tecrübeler, telâpati (fikirlerin bir kimseden başka birine geçmesi), telekinezi (düşünce ile maddeyi harekete getirmek), kapalı ve belirsiz motifli resim, şiir ve müzik ve bunlara benzer daha bir çok şeyler mistisizmin sınırları içine sokuldu. Mistik yazılar, modern psikolojinin, ibadet hallerinde de sık görülen, auto-suggestion (kendi kendine telkin), auto-hypnotism (kendi kendini hipnotize), vecd ve trans (kendinden geçme) gibi fenomenleri inceleyen psiko-fizyoloji alanındaki araştırmalarında gerekli materyeller olarak ta kıymetlendirildiler ve daha da ileri gidilerek bizzat dinsel bir tecrübe sayıldılar. Bu sebeple de Mistisizm, Allah'a karşı tapınma, Allah'a olan sevgi ile de deyimlendi.

Bütün bu çeşitli tanımlamalarda açıkça görülen şudur ki Mistisizm, hakkında bir çok tefsirler yapılabilen, fakat, buna rağmen gerçekten elde edilemeyen bir şuur tipi ile ilgilidir. Böyle bir idrâk ise sezgisel bir idrâktır, illüminasyon (İşrak)a ait esaslı bir tecrübedir.

Pascal'ın, ölümünden sonra yeleğinin cebinden çıkan bir şiirde<sup>6</sup> de belirttiği gibi, hayatta pek ender olan bu gibi tecrübeler, gerçeği doğrudan doğruya kavratır ve insanın hayatını değiştirir.

Kısaca, bir çok konular ve tanımlar altında kendisini kaybeden gerçek Mistisizmi bulup çıkarmak için onun gerçek bir tanımını yapmak gerekir. Böyle bir tanım da birbirinin içinde ve birbirini tamamlayan iki yönlü bir tanım olacaktır. Şu hâlde, spritüalitenin belirli ve özel bir nev'i olan Mistisizm için şöyle diyeceğiz; Mistisizm, bir yönü ile bir çeşit tecrübe tipidir, diğer yönü ile de bir çeşit şuur hâlidir. Fakat, Mistisizm, daha ziyade, ikinci yönü ile tanınmış ve yayılmıştır.

Mistisizmin bir çeşit tecrübe tipi olduğu şeklindeki tanım hakkında kısaca şöyle diyebiliriz:

Mistisizmin kaynağı dinlerin, felsefelerin, şi'r'in, san'atın, müziğin v.b. nin ilhamlarını aldıkları aynı kaynak, yani görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuurudur. Mistik, ezeli olanın içinde geçici olanı ve geçici olanın içinde de ezeli olanı görür ve kavrar. Çünkü o, gerçek realiteyi, Allah'ı doğrudan doğruya tecrübe eder. Deyimlerindeki çeşitlilikler bir yana, bu tecrübe, her yerde ve her zaman aynı şekilde tecelli ettiğinden, Mistisizme, (Ebedî Felsefe) adı da verilmiştir.

Gerçek realiteyi, Allah'ı doğrudan doğruya tecrübe, Psikoloji yönünden, şöyle açıklanabilir:<sup>7</sup>

İnsanda biri fa'âl diğeri de fa'âl olmamak üzere ve çeşitli derecelerde iki kuvve vardır: Bilme ve Sevme kuvveleri.

Bu iki kuvve ile insan duyum'ların baskısından, boyunduruğundan kurtulabilir. Çünkü, bilme gücü ve isteği insanı Felsefe'ye, sevme gücü ve iştiağı da Din'e, Şi'r'e, Müzik'e... kısaca, San'at'a götürür.

Şimdi, tam ve mükemmel bir sevgi iştiağında bilme isteği de bulunur. Çünkü, sevginin karakteristiği bir araştırma, bir bilme ve bulmadır; süje ile obje arasında, tam bir kendini yok etme yolu ile, karşılıklı bir birlik ve dirliktir. Fakat, tam ve mükemmel bir bilme isteğinde sevgi bulunmaz; çünkü, onda bu söylediğimiz şeyler yoktur. Başka bir deyişle, bilgi, tek başına, ancak, bir tasavvur konusudur, pasiftir. Sevgi ise canlı bir faaliyettir, aktiftir. Sevgi, fiziksel, zihinsel ve ruhsal her hangi bir şey yapma kudret ve imkânıdır. Daha da ileri, her şeyde doğuştan bulunan dinamik içgüdü ile, ancak, sevgi vasıtası ile temas edilebilir. Modern psikoloji bunu (Zihnî Çaba) diye terim-

lemekte ve bunun üzerinde önemle durmaktadır. Zihni Çaba, yalnızca iradenin değil, fakat, emosyon tarafından harekete getirilmiş bir iradenin faaliyetidir; bir aksiyon ve düşünce karışımıdır. Modern psikolojinin bu iddiasının dayanağı da Aristo'nun: "Entellekt, kendi kendisine hiç bir şeyi harekete geçiremez"<sup>8</sup> sözüdür. Çünkü, entellektin işi bir fabrikasyondur, yani o, 'kendisine hazır gelen maddeleri ayırır, sıralar ve birleştirir; fakat, entellekt, kuvvetleri harekete geçiremez ve keşifte bulunamaz. Zira, bu işler bir sevgi ve ilgi işidir, bu da akılda ve mantıkta değil, yine ancak, ilgide ve sevgide bulunur.

Böyle bir görüşün kabulü kalbin akla, entüvisyonun diyalektiğe üstünlüğünün kabulüdür; daha geniş, daha üstün, daha zengin ve daha kandırıcı bir hayatın kabulüdür<sup>9</sup>; pasif düşünce ile yetinmeyip çabaya dayanan güdümlü bir yaşamın kabulüdür. Çünkü, emosyon, sadece entellekti değil, insanın bütün aktivitesini canlandırır. Bu sebeple de o, eşyanın realitesinin içine girebilir ve reel bir tecrübeye tasarruf ederek insanı Allah'la birleştirebilir<sup>10</sup>. Pasif ilim bilgisinden ibaret olan entellekt bilgisi ise böyle bir içe giriş ve bulaştan yoksundur.<sup>11</sup>

Şimdi, insanla Allah'ın bu birleşmesi ve birliği de iki ayrı şeyin birleşmesi ve birliği gibi değildir. Çünkü, birleşme, birlik, süje ile obje arasında bir ayrılığı ve gayrılığı zorunlu kılar. Bunun için Hint'li, Budist ve daha başkaları ve hatta Plotin, mistik tecrübenin bir birleşme olmaktan ziyade esasta bir olduğunu söylemişlerdir. Meselâ, Plotin, görmede (müşahede) gören ve görünen yerine basit bir birlikten söz edilmesi gerektiğine, çünkü, görmede iki şey diye bir ayrılık olmadığına, ve çünkü esasta iki şey bulunmadığına işaret eder.<sup>12</sup>

Kısaca, mistik tecrübe, entellekt olmayan bir şuur şeklidir.

Mistisizmin bir çeşit şuur hâli olduğu şeklindeki tanım hakkında da kısaca şöyle diyebiliriz.:

Mistik şuur hakkında en eski tanımlar Upanishad'larda bulunmaktadır. Mandukya Upanishtad'ta<sup>13</sup> mistik şuur, daha doğrusu, İntroversive (İçe Dönük) mistik şuur şöyle tanımlanmaktadır: "O, duyumların üstündedir, anlamının üstündedir, her tecrübenin üstündedir... O, içinde dünyaya ve çokluğa ait her şeyin tamamıyla yok edildiği (Sırf Tek Bir Şuur) dur. O, tanımlanamaz bir Huzurdur. O, ulvî iyiliktir. O, bir ikincisi daha olmayan Bir'dir. O, Nefs'tir"<sup>14</sup>.

Mistik şuur, genel olarak, şuurun amprik muhtevalarının toptan yok edilmesi, başka bir deyişle, entellektüel şuurun yerini Küllî bir

şuur nev'inin almasıdır. Bu Küllî şuur nev'i de, Değişmez ve Başkalaşmaz Vahdet'tir. Upanishad, bu değişmez ve başkalaşmaz vahdet'in de "Nefs" olduğunu ösylemekte ve onu Nefs ile aynı kılmaktadır. Çünkü, Upanishad'a göre normâl günlük şuur duyumlar, düşünceler, arzular ve sükunların çokluğu ile kaplanmıştı. Fakat, zihin, sâdece bu çokluk demek değildir, bunun üstünde bir şeydir. Zira, bütün bu birbirinden ayrı ve farklı olan şeyler bir birlik içinde algılanmışlardır ki bu birlik tek bir Nefs'in veya tek bir Akl'ın birliğidir<sup>15</sup>. Upanishad'a göre şuurdaki bu çokluk atılırsa, geriye, muhtevalarından boşaltılmış orijinâl vahdet kalır ve bu da Nefs'tir. Fakat, bu Nefs, sadece ferdi bir Nefs değildir; o, aynı zamanda, Üniversal Nefs'tir de<sup>16</sup>.

Bu mistik şuur, mistik (Ben), belki, Kant'ın "Nefsin transandantâl vahdeti" dediği sırf vahdet olan bir "Ben"dir.

Mistik şuurun ikinci karakteri de, onun, her ghangi bir şeyin şuurı olmadığıdır. O, bir şuurun şuuru da değildir. Çünkü, böyle olsa dualiteye düşülür ve bu da değişmez ve başkalaşmaz birlik fikri ile çelişme olur. Onun için Upanishad'lar ona, herhangi bir amprik muhtevası olmayan anlamında, (Sırf Şuur) demişlerdir.

Mistik şuurun başka bir karakteri de, onun, aynı zamanda hem pozitif hem negatif oluşudur. Pozitif tarafı, onun, aktüel bir şuur olduğudur. Bundan da ileri, o, Hıristiyanların, Allah'ın Huzuru; Budistlerin, Nirvana<sup>17</sup> dedikleri bütün algıların üstünde olan Sırf Sükûn, Meş'e ve Mutluluktur. Mistik şuurun negatif tarafı da, onun, sırf bir (Boşluk) oluşudur, yani şuur muhtevalarından boşaltığımızda geriye hiç bir şeyin kalmayıdır. Mahayana Budizm'de özellikle işaret edilen bu (Boşluk)a, Hıristiyan mistisizminde, bu şuur Allah ile aynıleştirilerek, (Sırf Hiçlik), (Çöl), (Tenhalık) ta denmiştir. Mistik şuurun pozitif ve negatif deyimlerini toptan belirtmek için de (Nur) ve (Zulmet) teşbihleri kullanılmıştır. Fakat, zulmetten de maksat, bütün ayrılık ve gayrılıkların içinde kaybolduğu, ilâhî Zulmettir ki Dionysius onu: "Kendi karanlığının şiddeti ile mutlak parlaklıkla parıldayan göz kamaştırıcı zulmet"<sup>18</sup> olarak tanımlamıştır.

Hulâsa, ölümsüz, daimî, değişmez, zaman ve mekâna bağlı olmayan bir (Nefs) vardır ki bu gerçek Nefs veya Atman, (Brahma) ile aynıdır. Sankara şöyle diyor: "Brahma ve Atman'ın bir ve aynı olduğu hususundaki bilgi gerçek bilgifer"<sup>19</sup>.

İşte, bu gerçek Nefs, diğer Dinlerde de çeşitli adlarla adlandırılmıştır.

Konumuz daha başka türlü açıklamak istersek şöyle diyeceğiz:

Mistisizm veya Ebedî Felsefe iki temel düşünceye dayanır:

1- İnsanlar, spiritüel gerçeği ayırd etmeğe yetkili bir fakülte veya organa sahiptirler.

2- Spiritüel gerçeği ayırd etmeğe yetkili olabilmek için de insanın kendi esas mahiyetinde spiritüel olması, yani Allah'ı bilebilmesi ve bulabilmesi için İlâhî mahiyete ortak olması gerekir. Çünkü, insandaki ruh kıvılcımı aslında İlâhîdir ve insan kendi aslı mahiyeti ile birleştiğinde Allah'la birleşmiş olur. İnsanla Allah arasında en aşağıdan potansiyel (Kuvve hâlinde) bir yakınlık vardır. Bu sebeple de insan, Allah'a karşı olan bir Yaratık değil, tersine Allah'a ortak bir varlık'tır.

Böylesine bir düşünüş te çeşitli hakikatlar olarak göülen dünya ve çeşitli hakikatlar görmeğe ve birbirlerini red ve inkâra meyli eden insanlar hakkında, içinde bütün parça hakikatların ve çelişmelerin yok-olacağı son bir senteze, tek ve son bir gerçeğe ulaşma ve bunu gâye edinme hususunda özel bir görüş sağlar. İşte, mistik için gâye de böyle bir tek ve son bir sentezdir<sup>20</sup>. Bu sebeple gerçek mistik, artistin diğer insanlara gizli kalan güzellikleri keşf sebebiyle bu fenomenâl dünya ile özel bir ilgi içinde olduğu gibi, transandantâl dünya ile özel bir ilgi içindedir. Fakat, bu transandantâl dünya ile olan ilgi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, sâdece, duyular dünyasının üstüne doğru entellektüel bir davranış, transandantâl bir felsefe değildir. Duyular dünyasının üstüne karşı, sadece, entellekte ait bir davranış olan transandantâl felsefe, sırf akademiktir, transandantâl âleme ait cansız bir şemadan ibarettir. Böyle bir şemaya Mistisizm demekse doğru olamaz.

Mistisizm, gerçek anlamda, en son varlığın ilmi, en son varlıkla birleşme ilmidir. Gerçek mistik te, sadece Mutlakın iliminden söz eden değil, fakat, Mutlak'a kavuşandır. Kavuşmanın delili de "Bilmek" değil, "Olmak"tır. Şu hâlde Mistisizm, her şeyden önce, pratiğe aittir. Böyle bir gerçek mistisizmin de dört karakteristiği<sup>21</sup> vardır:

1- Gerçek Mistisizm teorik değil, pratiktir. Başka bir deyişle, o. Entellektin kavradığı değil, Nefsin yaptığı bir şey, organik bir hayat vetiresidir.

Bu karakter üzerinde önemle duranlardan, Gazâlî ve St. John'un adlarını söyleyebiliriz.<sup>22</sup> Gazâlî, Sûfîlerin, sezgi adamları olduğu, her şeyin çalışma ve söz ile öğrenilemeyeceği üzerinde ısrarla durmuştur.

St. John da karanlık bir gecede aşkın şiddetli arzusu ile her şeyin sükûnet içinde mevcut olduğu yere gittiğini söylüyor.<sup>23</sup>

2- Gerçek Mistisizm, tamamiyle spiritüel bir aktivitedir; hedefi, tamamen, transandantâldır. Bu dünyanın, görünüş dünyası ile mukayesesine hiç yol yoktur. Gerçek mistik, görünüş dünyasını hiç bir şekilde kaale almaz. O, bu fenomenâl dünyada ve günlük işlerinde bile bütün dikkat ve ilgisini gerçek reelde, değışmez Bir'de toplar.

Mistisizmin bu karakteristiğı üzerinde özellikle duranlardan da Râbia Adeviyye'yi, Tauler'i ve Plotin'i sayabiliriz.

Özellikle Râbia'nın dünya ni'metlerini ve cennet hissesini de red edip Allah'tan sadece Allah'ı istediğı, sadece Allah'ı muteâl tuttuğı ve sadece Allah'ı terennüm ettiğı görölmektedir<sup>24</sup>

Tauler de mistiğın ruhunun yaratılmışlara ait farklılık şuurunu kaybederek, ulûhiyette tek bir şeyde toplandığını ve varlığının ilâhî cevherde, bir damla suyun kuvvetli bir şarapla dolu bir fıçıda eridiğı gibi, eridiğini ve orada, ancak, renksiz, şekilsiz sırrı bir birlik kaldığını söylüyor.<sup>25</sup>

Plotin de ulûhiyete iştirak eden ruhun, gerçek hayatı bahş edene kavuştuğunu bileceğine ve bundan fazla bir şey istemeyeceğine işaret eder<sup>26</sup>.

3- Gerçek Mistisizmin metodu ve işi, aşktır. Mistiğın bütün dikkat ve ilgisini topladığı bu Bir, hem bütün bir realite hemde sevginin canlı ve şahsî objesidir.

Mistisizmin bu karakteristiğı üzerinde de yine, Râbia'ya, Catharin'e, A Kempis'e, Rolle'a, Hilton'a Tauler'e ve büyük Mistik şair Celâleddin'e işaret edebiliriz.

Râbia, Allah'a niyazında, Allah'ın, dünya ni'metlerinden kendisine yaptığı ihsanını o'nun düşmanlarına ve cennetten olan hissesini de o'nun dostlarına vermesini ve kendisi için, sadece, Onun yeteceğini haykırıyor. Allah'ın mücelligine işaret olarak yukarıda ikinci maddede yazdığımız satırlar, Mistisizmin üçüncü karakteristiğı için de pek güzel bir örnektir.

St. Catherine şöyle demektedir: "Ey tatlı aşk! Senden meydana gelen hiç bir şeyi istemiyorum, fakat, yalnız seni!"<sup>27</sup>

A Kempis te: "Aşk, ne büyük bir şeydir; diğer bütün iyi şeylerin üstünde güzeldir; zira her şeyi eşit kılan yalnız odur..."<sup>28</sup> diyor.

Rolle'a gelince, ona göre: "Aşk, ruhu, âşık'a kapıp götürür; ruh, onun, yaşadığı ve hissettiği bedenden ziyade, sevdiği yerdedir"<sup>29</sup>

Hilton da der ki: "Mükemmel aşk, Allah'ı ve ruhu, sanki onların ikisi bir şeymiş gibi bir kılar"<sup>30</sup>

Tauler'e göre de: "Hayatın güzelliği aşktır ve aşkın içinde bulunmayan ölüdür"<sup>31</sup>

Celâleddin-i Rûmî de güzel bir şiirinde şöyle demektedir:

"Kalplerimizi Sevgilinin düşüncesi dolduruğu zaman  
Bizim bütün işimiz O'nun hizmetinde olmak ve hayatı  
O'nun için harcamaktır.

.....

Bir ibadethânedede birleşen âşıklar

Sevgilinin cemâlinin nuru ile yanan pervanelerdir.

.....

.....

Sana sıraları ilham edebilmek için

O,semâvî kâtip gibi, kalbinin kitabını açar".<sup>32</sup>

4- Ve en nihayet, gerçek Mistisizm, bazı belirli tecrübeleri gerektirir. Mistiğin objesi, Mutlak ile birleşmedir. Bu canlı birleşme, mistik yolun sonudur. Böyle canlı bir birleşmeye ulaşmada da sadece entellektüel realizasyon ile emosyonel isteklerin varlığı yetmez; insanda normâl şuurun üstünde kuvve hâlinde mevcut olan bir şuur şeklinin de her hangi spiritüel ve psikolojik bir vetfire ile hür bırakılması şarttır.

Bu hususta, önemine binaen, Mechthild'in müşahedelerinden birini burada zikr edelim ki o müşahedede Allah tarafından kendisine şöyle hitap edilmiştir: "Geri dön, bana o müştak ruhu getirmedikçe seni içeriye bırakmam; çünkü, o, içinde haz duyduğum yegâne şeydir."<sup>33</sup>

İşte, bu bakımlardan Mistisizm, ne Okkültizm, ne Felsefe, ne bir Din, ne de sadece bir düşünce ve ne de bir müşahede sayılır. O, ancak, tam ve bütün bir Allah sevgisi, mistiğin Mutlak ile şuurlu birliğini kurma san'atıdır<sup>34</sup> denmiştir.

Mutlak ile böyle canlı bir birleşmeyi sağlayacak olan mistik tecrübe için de zihin hayatında mistik şuur ile ilgili olarak söylediğimiz



iki şuurara karşılık iki yol vardır: biri, Mutlak kemâl şuuruna veya müşahedesi; diğeri de içe ait bir değışme veya şuurun yeniden kuruluşudur.

Mutlak'a ulaşmada biricik yol, mistiğın kendisini ona adapte etmesidir ki bunun için de morâl faziletlere sahip olmak şarttır. Aksi hâlde, o kimse mistik bir şair, mistik bir artist, dinî mürşit sayılabilirse de gerçek bir mistik sayılmaz.<sup>35</sup>

İşte, bu suretle spiritüel bir yükselişle meydana gelecek olan istihale vetiresi, yüksek derecelerde nefsin bu yeniden kuruluşu, mistik tecrübenin esaslı maddesi olan şuur eşiğı altındaki spiritüel algulara hayat merkezi rolünü görecektir ve nefis, Mutlak ile şuurulu ve daimî bir birleşme haline yükselecek ve ulaşacaktır. İşte, bu sebeplerle mistik yolun pratik bir yol, mistik fiillerin de pratik ve şahsî fiiller olduğu üzerinde ısrarla durulmuştur. Ve ancak bu yol ile insan, daha zengin, daha hür bir hayata kavuşabilir. Böyle bir spiritüel yükselmede de pratik olarak hâller daima aynı sırayı ve tertibi gösterirler ki bu da mistisizmin objektif realitesi için aracı bir delildir. Gerçi, ruhun Mutlak'a, Allah'a yükselişindeki bu sıra ve tertib küçük farklar gösterebilirse de bu farklar esasa ait farklar olmadıklarından daima birbirleriyle uyuşturulabilir farklardır ve yol hepsi için birdir. Meselâ, mistik yolda St. Teresa'nın Anma (Tezekkür), Sükûn ve Sükût, Vahdet-Çoşkunluk, Vecd, İlâhî İç Sızısı ile St. Victor'un tesbit ettiği kontamplâsyonun dört şekli<sup>36</sup> veya F. Attar, daki tapınma ile başlayıp spiritüel düğün ile sona eren Allah'a kavuşma yolundaki ruhun yedi mertebesi, birbirleriyle pek a'lâ bağdaştırılabilirler.

Mistisizm, gerçek yönü ile transandantâl bir tatmin iştiyakı ve ihtirası olmaktan ziyade Allah'a kavuşma yolunda bir aşkın kemâl ve tatmini iştiyaktır. Ve Allah, zaman ve mekânın üstünde ve ötesinde olmakla beraber her yerde de hâzır ve nâzır olduğundan O'na belirli bir yoldan değil, fakat, her yoldan ulaşılabilir. Bu konuda Mechthild'in ruhuna, Mutlak, şöyle hitap ediyor: "Ey ruh! dünya var olmadan önce ben sana müştak idim ve hâlâ da müştakım; ve sen de bana müştaksın. Bundan ötürü bizim arzularımız birleştiğı zaman, aşk, tamam lanmış olacaktır".<sup>37</sup>

St. Bernard ta şöyle diyor: "Allah, ancak odur ki nâfile yere görünmez; hatta, O'nun bulunmuş olmayacağı bir zaman da olamaz".<sup>38</sup>

Bu, her zaman ve her yerde bulunan Allah'ı, güzellik olarak, artistler de bulabilirler ve dolayısıyla hür yaratılışlarıyla duyumlar dünyasının bağlarından sınırlanabilirlerse de onlar, hür ruhun transandantâl

dünyasında sürekli olarak kalamayıp tekrar duyumlar dünyasına geri dönmek zorundadırlar.

Kısaca, Mistisizm, yüksek ve mükemmel bir hayat şeklidir. Bu şekildeki hayatın da başlıca iki yönü vardır:

1- O, bir hayat procesi (vetfire) dir.

2- O, bir mistik algının tatminidir.

Mistiğin hayat procesi olması bakımından o, şahsiyetin yeniden yapılışdır. Şahsiyetin bu yeniden yapılışı için nefis, bir sistem içinde, tertiplenmiş haller veya gelişme merhaleleri içinden geçer ki buna Mistik yol veya Seyr ve Sülûk derler. Bu seyr ve sülûk, gerek yeni-Eflâtuncular, gerekse Orta Çağ mistikleri tarafından Tasfiye, İllüminasyon ve Vecd diye genel olarak üç dereceye ayrılmıştır.

Mistik algının tatmini bakımından da o, kontamplasyon hâlinde olan kişiye Mutlak'tan haber veren (Vahy) olarak deyimlenir.

Mistik hâller veya mistik şuur, kendine has hâller veya şuur olduğundan, başka hallerle ve entellektüel şuurla mukayese edilemezler, dolayısıyla de entellektüel şuur elemanlarına ait terimlerle deyimlenemezler. Bu sebeple mistik tecrübelerin tavsif edilemez oldukları da ısrarla söylenir. Fakat, bu çeşit tecrübelerin de kendilerine has bir takım deyim araçları vardır. Bu araçlar da, zorunlu olarak, bir takım semboller, tasvirler ve tşbihlerdir. Mistik tecrübeyi deyimlemede kullanılan tasvirlerde göze çarpan başlıca özellik te, onların, artistik tasvirler oluşudur.

Şimdi bu konuya da kısaca işaret ederek diyelim ki:

Mistik veya spiritüel tecrübe, dışa ait bir tecrübe olmayıp içe ait bir tecrübe olduğu için, onun doğrudan doğruya bir tasviri yapılamaz. Mistik şuur, entellektüel şuur gibi, bize bir şey anlatmaz; o, ancak, iyma eder. Bu sebeple de o, ancak, sembolik şemalar ve artistik tasvirlerle deyimlenebilir. Kullanılan sembollerde iyma ediş ne derece fazla olursa deyimleyecekleri gerçek te o derece fazla olur. Dolayısıyla, Mistisizmde kullanılan semboller sâde bir şema ve diyagram (hendesî şekil) veya alagori (remz, kinaye) den çok daha üstündürler.

Semboller, gerçek reelin sırrına ulaştırma yolunda, güzellik ve iştiyakı kullandığından, kafaya ve entellekte değil, kalbe ve sezgisel hisse hitap ederler.

Semboller ve artistik tasvirler pek çok ise de bunlar genel olarak üç büyük grupta toplanmışlardır:

1- İlâhî transandans (Taâlî, Yükselme) ve Hacı'lık (Ma'nevî Hac) sembolleri.

2- Karşılıklı iştîyak ve aşk sembolleri.

3- İlâhî immanans (İndimac) ve şekil değiştirme (İstihale) sembolleri.

Bu üç grup sembol, insanın, sadece mistik gerçeğın tatmin edebileceğı üç büyük ve derin iştîyakına karşılıktır ki onlar da şöylece sıralanabilirler:

1- İnsanı bir Hacı ve Derbeder yapan iştîyak. Kaybedilmiş daha iyi bir Vatan için insanın içinde bulunduğu geçici dünyasından çıkıp gitme iştîyaki ki Garb literatüründe bu Kaybolmuş Belde (Altın Belde) diye meşhurdur.<sup>39</sup>

2- Kalbin kalbe iştîyaki; sevenin, pek mükemmel olan sevgilisine, eşine iştîyaki.

3- Tasfiye ve kemâl iştikayıdır ki bunun başlangıcını Zühd, sonunu da Velâyet teşkil eder.

Bu üç iştîyak, Mutlak'ı kavramada, transandantâl âleme yükselişini anlatırlar. Teolojik i'tikad ne olursa olsun, yolun üçünde de gâye Allah'a varmak ve O'nunla birleşmektir. Hacı, Seyyah, bu yolda şöyle der: "Beni, bizzat senin şualarınla Lâle gibi işle (göster)"<sup>40</sup>.

Şimdi, aranan bu Mutlak, Allah, bütün varlığın temel realitesi olduğundan, o, hem kâınatta hem de insanın ruhundandır ve hem vardır hem de yoktur. Bundan ötürü, reelin araştırılması işi de birbirini açıklayıcı iki yoldan yapılabilir:

1 - Görüneni görünmeyen için terk ile Duyumlar Dünyasından Reel veya Transandantâl Dünyaya çıkış ile.

2 - Mistiğın şahsiyetinin, Allah ile birleşmesi yolunda, yeniden geliştirilmesi ile.

Birinci şekilde Mistiğın sembolizminin merkezi objektif Allah fikridir ki Mistik o Allah'ı tanımakta ve O'na tapınmaktadır.

İkinci şekilde ise, rol, sübjektif bir fikir üzerindedir. Bu sebeple de mistik yol bir Seyahat olarak değil, fakat, bir şahsiyet değişmesi, Dünyevî bir adamın Semâvî bir adam olması olarak vasıflandırılmalıdır.

Bu iki görüş, bir bütünün iki yönü gibidir ve bir taraftan Sonsuz'a, Allah'a, diğer taraftan da Sonlu'ya, Nefse işaret olup Ulûhiyet ile

birleşme tecrübesinde teâlî veya indimaca ait yolu tercih edenlerin sembolizmi olacaktır.

Bazı mistiklerce de Mistik his, bu iki faktörden daha yüksek bir faktör sayıldığından, onun sembolleri de hissî sembollerdir.

Başka bir deyişle, insanlar, Mutak Realityyi, genel olarak, mahâl, şahıs veya hâl olarak bilme temayülündedirler, bu sebeple de bu üç tip sembolizmden birini kullanmak zorundadırlar.

Mutlak varlığı, Âhîret'e ait bir mutluluk görüşü olarak kabul-lenenler için, realityyi kavrayabilme, duyumlar dünyasından bir uzaklaşma, maddî dünyadan spiritüel dünyaya bir Seyahat, bir Hacılık'tır. Böyle bir Hacı'lığın da iki ayrı görünüşü vardır:

- 1- Bulunması gereken gizli bir defneyi arama.
- 2- Bilinen ve belirli bir gâyeye ulaşma.

Birincisi, ruhun sergüzeştlerinin, ikincisi de uzun ve yorucu bir seyahatın deyimidir. Dante'nin İlâhî Komedi adlı eseri, Garb literatüründe bu ikinci yolu tasvif eden eserlerin başında gelir. Hıristiyan mistikleri bu gâyeye Kuds-u Şerif adını vermişler ve bununla da Cen- netle birlikte bizatihî semâvî olan spiritüel hayatı kassetmişlerdi. Hacılık ta ruhun tam bir hürriyete kavuşması idi. Tamamiyle hür olabilmek için de nefsi toptan terk etmek, ruhun basitliğine ve fakir-liğine ulaşmak lâzımdı.<sup>41</sup>

İslâm mutasavvıfı Aziz b. Muhammed al-Nesafi'ye göre de Hacı'nın yöneldiği gâye Allah bilgisidir. Buna da şefkat ve muhabbet, alçak gönüllülük ve sabırla ulaşılabilir. Fakat, bu üç fazilet, Mistiği, ancak, bilgi bakımından kemâle erdirir ve gâyesini bildirir, ama o gâyeye ulaştırmaz. Gâyeye ulaşabilmek için seyahatın ikinci kısmını da tamamlamak, yani nefsi de tamamiyle fânî kılmak gerekir.

Hacı'nın<sup>42</sup>, Seyyahın böyle bir spiritüel araştırmada üç dayanağı vardır ki bu sistemde onlar (İncizâb), (Zühd ve Takvâ) yani Ubudiyet, ve (Spiritüel Yükselme) adlarını alırlar.

İncizab, bütün yaratılmışları Allah'taki vatanlarına geri çeken sevgi bağının, insan ruhu ile Allah ruhunun karşılıklı iştihaklarının şuurudur. Bu nokta, Mistisizmin ana kanunlarından sayılır. St. Augustine bu konuda şöyle diyor: "Sen bizi kendin için yarattın ve bizim kalblerimiz ancak sende sükûn bulabilir".<sup>43</sup>

Zühd ve Takvâ'ya veya Ubudiyet'e gelince bu da Allah'a doğru ve Allah'ta olan (Seyr-i İlallah ve Seyr-i Fillâh) bir seyahata sebatla

devam etmekten ibarettir. Spiritüel şuurun bu ikinci merhalesi bütün kontamplâtif, yani mürakaba veya müşahedeye ait hayatı içerir.

Allah'a doğru olan seyahat, O'nun hakkında bilgi edinilince tamamlanmış olur. Bu, Garb dilinde İllumination denen şeydir. Bu hâlin elde edildiği yere de, sâlikin ilâhî sırlarla geliştiği meyhaneye veya sükûn ve dinlenme yeri denir. Bu yol üzerinde sâlikin ilâhî şarab damlaları ile neş'elenip yeni hayat kazandığı ilâhî şarap mahzenleri vardır. İşte, bu minvâl üzere Allah'a doğru seyahat tamamlandığında artık Allah'ta seyahat başlar ki bu, Hıristiyan mistiklerinin (Birleştirici Yol), (Birleştirici Hayat) dedikleri şeydir. Bu yol, ezeli hayat yoludur, dolayısıyla de sonsuzdur.<sup>44</sup>

Bu ikinci seyr ve seyahatta Allah'a doğru (Seyr-i İlâllah) olan seyr ve seyahatın sonunda, insanda bir hâl hasıl olur ki buna "Fenâfillâh" derler. Ve yine bu ikinci seyr ve seyahattaki Allah'ta seyr ve seyahat (Seyr-i Fillâh) sonunda da insanda bir hâl hasıl olur ki ona da "Bakabillâh" derler.

Spiritüel Yükselme'ye gelince, bu, daha yüksek veya Vecd'e ait kontamplâtif bir şuur hâlidir ki Hacı, bununla girdiği spiritüel beldeyi ancak bir an seyredebilir.<sup>45</sup>

Feriduddin Attar, "Mantık al-Tayr" adlı kitabında bu spiritüel seyahat merhalelerini "Yedi Vâdî" boyunca seyahat şeklinde daha büyük bir psikolojik görüşle deyimlemektedir. Kitapta şöyle bir hikâye anlatılıyor:

"Hüd Hüd kuşuna diğer kuşlar Sulatan'ın gizli sarayına götüren yolun uzunluğunu sorarlar. O da cevap olarak: her Seyyahın, içinden geçmeğe mecbur olduğu yedi vâdî vardır, lâkin, sona erenlerden hiç biri geri gelip seyahatlarını anlatmadıkları için hiç kimse o yolun uzunluğunu bilmiyor der ve yedi vâdîyi de şöyle açıklar:

İşin başlangıcında (İstek) vâdîsi var. Ondan sonra ucu bucağı gelmeyen (Aşk) vâdîsi gelir.

Üçüncü vâdî, (Bilgi) vâdîsi, dördüncü vâdî de (İstiğnâ) vâdîsidir.

Beşinci vâdî, tertemiz (Tevhid) vâdîsi, altıncı vâdî, sarp ve korkunç bir vâdî olan (Hayret) vâdisidir.

Yedinci vâdî (Yokluk, Yoksulluk) vâdisidir. Burdan sonra, artık, gitmene, yol yürümene lüzum yok!

Tanrı seni, kendisine çeker. Bu cezbeyle düştün mü, gidiş, yürüyüş te kaybolur. Katra bile olsan Okyanus kesilirsin!

.....  
.....

İstek vâdîsine girdinmi her an önüne yüzlerce zulmet gelir.

Her solukta bu vâdîde yüzlerce belâya uğrarsın. Göklerin dudusu bile burada sinekleşir.

Burada yıllarca çalışıp çabalaman gerek. Çünkü, hâller, burada hâlden hâle döner. İnsan, burada hâlden hâle girer!

Burada malı atman, mülkten arınman gerek!

Bu yolda kanlara bulanman, her şeyden sıyrılıp çıkman lâzım!

Elinde hiç bir şey kalmayınca gönlünü de bütün varlıktan arıtman gerek.!

Gönlün, sıfatlardan arındı mı Tanrı kapısından Zât nuru parlamayağa başlar.

O nur, gönlünde parlayınca gönlündeki bir istek bin olur.

İşin alevlere sarsa, önüne yüzlerce kötü vâdiler çıksa

Yine kendini delicesine iştiyakla ateşlere atar, pervaneyeye dönersin!

Bu çeşit adam, iştiyakından aradıkça arar, yandıkça yanar, Sâ-kîsinden bir yudumcuk şarab ister.

O şarabın bir yudumunu içti mi iki âlemi de unuttur.

Dudakları kupkuru olarak denize dalar. Candan, cânânın sırrını ister.

O sırrı bildiğinden, o sırrı mahrem olmağı dilediğinden yoldaki can alıcı Ejderhadan korkmaz.

Yolda önüne küfr ve lânet bile gelse tek sevgilisinin kapısı açıl-sın da ne olursa olsun der, hepsini kabullenir.

Sevgili kapısını açtımı da ne küfr kalır, ne din!

Çünkü o kapıda ne o vardır, ne bu!"<sup>46</sup>

İşte bu makam da (Kaabe Kavseyn Ev Ednâ) makamıdır.

Kısaca, bütün Mistikler, ruh kıvılcımı dedikleri insandaki hür, ilâhî eser ile bunun kendisinden çıkıp geldiği kaynak arasında karşılıklı bir çekilip alınma (Cezbe) olduğunda birleşirler<sup>47</sup> ve bu sırta

ve onun tecellilerine ait ruh ve madde ile ilgili değişiklikleri de (Mistik Seyr) sembolleri ile deyimlerler.

Mistisizmi şahsî bir ilgi ve derin bir iştikyakın giderilmesi açısından ele alanlar da bizzat kendilerinin dünyevî hayatlarındaki aşk sembollerini kullanırlar. Özellikle (Spiritüel Düğün) kelimeleri ile deyimlenen bu semboller bütün bir nefis teslimiyeti ve feragatı ile tam ve kâmil bir aşka ulaşmağa işaret ederler.<sup>48</sup>

Mistisizm, dışa ait seyrdan ziyade içe ait bir değişme, ulûhiyeti de dünyada ve nefste mevcut ve insanı gâyesine doğru hareket ettiren, geliştiren ve en nihayet gâyesini elde ettiren bir öz görenler ise ilâhî indimac de değişip başkalaşma sembolleri kullanırlar.<sup>49</sup>

Birinci grup sembollere göre parula, (Arapyıp Bulmak); ikinci grup sembollere göre de (Aşkla Yaklaşmak)tır. Üçüncü gurup sembolere göre ise parula, (Reel Olmak) tır; çünkü, ancak reel olan realiteyi bilebilir. Bunun için de nefsin yeni baştan yapılması gerekir.

Özellikle Mistiğin spiritüel şuurunu geliştiren bu semboller, Mistisizmin aşağı yukarı kuru bir diyagramı olan teolojide de kullanılırlar.

Bu tiplerden başka, sembolik sistemlerde Hermetic filozfların veya spiritüel simyacıların kullandıkları ma'denî, jeolojik ve daha başka semboller de vardır:

Meselâ, insanın durmadan kemâl peşinde koşmasını, spiritüel değişme ile, reel ile bir olmasını, remz eden bütün âdî ma'denleri Altn'a çevirme kabiliyetinde olan (İksîr veya Kimya Taşı)<sup>50</sup>; normâl bir kimsenin spiritüel bir şahs olmak üzere değişmesini remz eden (Büyük Eser); bedeni remz eden (Kükürt); entellekti remz eden (Tuz); en geniş anlamı ile ruhu remz eden (Civa); bu üç elemanın birleşip kaynaştığı kabı remz eden (İnsan); mistik yolun Klâsik üç merhalesini, yani tasfiye'yi, işrak'ı ve ittihad'ı remz eden (Siyah), (Beyaz) ve (Kırmızı) renkler bu çeşit sembolik deyimlerin karaktersitik şekillerini teşkil eder.<sup>51</sup>

## GİRİŞ EK NOTLARI

1- Bu kelime hakkında bk:

Frank Gaynor; Dictionary of Mysticism; p. 119; New York, 1953. Dagobert D. Runes; Dictionary of Philosophy; p. 203; New York, 1942. Vergilius Ferm; Encyclopedia of Religion; p. 513-514; New York, 1945. W. R. Inge; Mysticism in Religion; P. 25-31; London, 1947. Will Durant; The Age of Faith; p. 257-262; New York, 1950. George Godwin; The Great Mystics; p. 1-16; London, 1945. F. G. Happold; Mysticism; p. 17, 35-40; Penguin Books, 1963. Dom Cuthbert Butler; Western Mysticism; p. 65-68, Arrow Books, 1963. Walter T. Stace; The Teachings of the Mystics; p. 1-30; Mentor Books, 1960. Evelyn Underhill; Mysticism; p. 3; University Paperbacks, 1960.

2- Bu Dionysius'un, Dionysius Areopagite olduğunu kabul edenler olduğu gibi bunun Dionysius Pseudo-Areopagite veya Pseudo-Dionysius olduğunu ileri sürenler de vardır.

Bu zâtın, özellikle, beş bölümden ibaret olan "Peri Mystikes Theologia" adlı risalesi namıdır. Dionysius'un, Garp'ta, teoljik düşünce üzerindeki büyük etkisi de, Eriugena'nın onun eserlerini Lâtinceye tercümesi ile başlar. Bk. F. G. Happold; aynı eser; p. 36. D.C. Butler; aynı eser; p. 68. Encyclopaedia of Religion And Ethics.

3- Bk. Ek Not: 1.

4- Bu konuda Göte hakkında bk. F. G. Happold; aynı eser; p. 37.

5- Bu konuda Radhakrishnan hakkında bk. F. G. Happold; aynı eser; p. 37.

6- Bk. F. G. Happold; aynı eser; p. 39.

7- Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 45-50.

8- Bk. E. Underhill; aynı eser; P. 47. Dolayısıyla ayrıca bk. John Herman Randall; Aristotle; P. 89-98; New York, 1960. Richard Mc Keon; İntroduction to Aristotle; p. 145 ve gerisi; New York, 1947. Richard Hope; Aristotle's Metaphysics; p. 6-9, 221-223, 256-258; New York, 1952. W. D. Ross; Aristotle (Selections); p. 197-199; New York, 1938.

9- Dinlerin gayesi de budur.

10- Bu hususta ayrıca bk. A. Betrocci; İntroduction to The Philosophy of Religion; p. 51-82, 83-121, 329-347; Prentice-Hall, İnc. 1960. L. W. Greusted; The Psychology of Religion; p. 1-20; Oxford Uni. Press, 1952.

11- İzis heykelinin altında bu hususu kesinlikle belirten şöyle bir yazı vardır; "Hiç bir fânî benim nikabımı kaldıramamıştır".

12- Bk. W. T. Stace; aynı eser; p.15.

13- Bk. Swami Prabhavananda ve Frederick Manchesten; The Upanishads Breath of The Eternal; p. 49-52; Mentor Books, 1957.

14- Bk. W. T. Stace; aynı eser; p. 20.



15- Bk. W. T. Stace; ayni eser; p. 21

16- Bk. W. T. Stace; ayni eser; p. 22.

17- Bk. Edward Conze; Budhist Scriptures; p. 155-159; London, 1959. Joseph Gaer; How The Great Religions Began; p. 18-40; Signet Key Books; 1954. Will Durant; Our Oriental Heritage; p. 416-440; New York, 1954. William James; The Varieties of Religious Experience; p. 370-421; New York, 1929. P. T. Raju; İdealistic Thought of India; p. 227-292; London, 1953. Verjilius Ferm; yani eser; p. 105-106. M. Ali Aynî; İntikad ve Mülâhazalar; s. 6-9; İstanbul, 1339 (H.).

18- Bk. W. T. Stace; ayni eser; p. 23.

19. Bk. F. G. Happold; ayni eser; p. 48.

20- Bk. F. G. Happold; ayni eser; p. 20-21.

21- Mistik hâl hususunda William James te dört karakter ileri sürmüştür:

1- Tanım ve tavsifi mümkün olmamak, 2- Noetik (içeride ait bilgi) keyfiyette bulunmak, 3- Geçicilik, 4- Pasifilik. Bk. E. Underhill; ayni eser; p. 81. Ayrıca bk. ayni eser; p. 72.

22, 23- Bk. E. Underhill, ayni eser; p. 83.

24- E. Underhill, ayni eser; p. 85.

25- E. Underhill; ayni eser; p. 84-85.

26- E. Underhill; ayni eser; p. 85.

27- E. Underhill; ayni eser; p. 85.

28- E. Underhill; ayni eser; p. 87.

29- E. Underhill; ayni eser; p. 86

30- E. Underhill; ayni eser; p. 87.

31- E. Underhill; ayni eser; p. 87.

32- E. Underhill; ayni eser; p. 87.

33- E. Underhill; ayni eser; p. 90.

34- E. Underhill; ayni eser; p. 81.

35- Bu morâl faziletlere Ruysbroeck (spiritüel düşünün zorunla ve mu'teber süsleri) diyor. Bk. E. Underhill; ayni eser; p. 90.

36- E. Underhill; ayni eser; p. 92.

37- E. Underhill; ayni eser; p. 92.

38- E. Underhill; ayni eser; p. 92.

39- E. Underhill; ayni eser; p. 126.

40- E. Underhill; ayni eser; p. 127

41- E. Underhill; ayni eser; p. 129.

42- Hacı demek, maksadı daimî varlık dünyasına ulaşmak olan bu geçici ve fânî dünya yolcusu demektir.

43,44- Bk. E. Underhill; ayni eser; p. 130-131.

45- E. Underhill; ayni eser; p. 131

46-Bk. Feriduddin Attar; (Türk. çev). Abdülhakî Gölpinarlı; Mantık al-Tayr; cilt:2; s. 89-91; İstanbul, 1963.

47- Bu hususta Hilton şöyle diyor: "Sende arzu eden O'dur ve arzu edilen O'dur. Eğer sen O'nu görebilirsen her şey O'dur ve her şeyi yapan O'dur". Bk. E. Underhill; ayni eser; p. 132. Clâleddin de şöyle diyor: "Âşık, Sadece, sevgiliyle birleşmeyi aramaz, lâkin, sevgili de âşık ile birleşmeyi arar". Bk. E. Underhill; ayni eser; p. 134.

48- Hıristiyan dini, İsa ile, böyle bir şahsî görüşe derinden bağlıdır.

49- Bu konuda St. Catherine şöyle diyor: “Benim varlığım, sadece basit bir iştirâk değil, fakat, varlığımın gerçek transformasyonu ile Allah’tır. Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 129

50- Philosopher’s Stone. Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 143.

51- Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 145. Bu konuda ayrıca bk. Paul Radin; Primitive Man as Philosopher; p..208-226; New York, 1957. Auguste Sabatier; Outlines of a Philosophy of Religion; p. 316-328; New York, 1957.

Bütün bu (Giriş) konusu için ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 1-20; Ankara, 1966.

## (HİNDÛ TASAVVUFU)

Dünyada çeşitli ülkeler, dolayısıyla, çeşitli düşünceler ve felsefeler vardır. Bu ülkelerin en eskilerinden biri de Hind'tir ve bunun başlıca felsefesi de (Vedantisme)dir<sup>1</sup>. Vedantizm, akla ait bir felsefe gibi görünmekle beraber esas yönü ile mistisizme dayanan bir felsefedir; mistik tecrübenin akli bir tefsiridir.<sup>2</sup> Upanishad'larda gelişen ve özellikle son vedantacılar da işlenmiş olan görüşe göre dışta görünen çokluk birleştirici şuurda yok olup gider ki o da (Nefs) tir. Başka bir deyişle, ferdin mahz nefsi, bütün çokluğun içinde yok olup gittiği, değişmez ve başkalaşmaz bir birlik (Vahdet) tir. Ferdî nefis te bu mahz birliğine, ancak, kendisini kendisinde ve kendisinin olan her çeşit muhtevâdan boşaltmakla ulaşabilir. Ferdî nefis, kendindeki muhtevâlardan sıyrılp sınırlı (Ben) in mahz birliği hâlini alınca da üniversal olan, sonsuz ve sınırsız olan nefis ile, yani Brahma<sup>3</sup> ile, Mutlak ile aynıleşmiş olur. İşte böyle bir mistik şuurdadır ki ruh, aslı bakımından, Ulûhiyet ile aynıleşebilir ve bütün ıztırapların üstüne çıkararak kurtuluşa kavuşabilir. Ulûhiyete, yani Brahma'ya ulaşan bir ruh ta, artık, başka bedenler içinde bu ıztıraplı dünyaya gelip gitmeyecektir.

Upanishad kâhinlerinde görülen bu ferdi ruhu üniversal ruh içinde, sonlu ve sınırlıyı sonsuz ve sınırsız içinde eritme, yani insanı Brahma ile, Mutlak ile aynıleştirme tecrübesi sadece Hind mistisizminin değil, bütün Kültürlerin mistisizmlerinin de temelidir. Ferdî nefsin, küllî nefis ile, Brahma ile, Mutlak ile aynı sayılmasında da bu değişmez ve başkalaşmaz olan birliğin zorunlu olarak mekânsız ve zamansız, yani transandantâl ve ezeli olması dolayısıyla ferdi ruhun da böyle bir varlık içinde transandantâl ve ezeli olacağı ve böyle bir hâl içinde de her türlü ıztıraptan kurtulup küllî ve ebedî ruh içinde küllî ve ebedî huzur ve mutluluğa kavuşacağı düşüncesi gibi esaslı faktörler rol oynamaktadır. Sınırlı ve sonlu ferdi nefsin sınırsız ve sonsuz küllî nefis olan, mutlak olan Brahma ile aynıleşmesi din mistiklerinde insanın Allah ile birleşmesi olarak deyimlenmiş ve Brahma'nın yerine Allah geçiril-

miştir. Fakat, hemen işaret edelim ki Brahma ile dinlerin Allah'ı arasında ve insanın Brahma ile birleşmesi ile insanın Allah ile birleşmesi meselesinde mahiyet bakımından esaslı başkalık vardır.

Yazarları bilinmeyen, fakat İsa'dan bin yıl kadar önce yazılmağa başladıkları sanılan Upanishad'lardan Mandukya Upanishad'a<sup>4</sup> göre birleştirici olan nefis tek bir nefistir ve o, bir bakıma ferdi nefis ve bir bakıma da küllî nefistir.

Küllî Nefis Brahma'dır ve Brahma'nın dört özel vasfı vardır:

- 1- O, bütün ilişkilerin ve ilgilerin üstündedir.
- 2- Onun hiç bir yönü, zıddı ve görünüşü yoktur.
- 3- O, düşünülemez.
- 4- O, her şeyin, içinde, sükûn bulduğu şeydir.

Brihadaranyaka Upanishad'lara göre de: Eriyip gitmiş olan ferdi nefis ezeldir. İlâhî illüminasyonda çokluk şuurunun kaybolması ile o da kaybolur. Bütünlüğü ile nefis şuru olan yerde artık ferdiyetten eser kalmaz. Başka bir deyişle, ferdi nefis, sonradan küllî nefis olmaz; o, zâten küllî nefisten başka değildir.

Ferdi nefsin Küllî ve Ulvî Nefis ile aynı olduğu hakkında Chandogya Upanishad'a göre de: O, Bir'dir ve her şeyin görünmez mahiyetidir. Her şeyde ve her şeyle tecellî eden odur. O, Nefistir ve dolayısıyla, o, sensin.

Bu "Bir", her şeyin en lâtif ve görünmez mahiyeti olunca bizim, vasıtasıyla, duyulamazı duyduğumuz, idrâk edilemezi idrâk ettiğimiz, bilinemezi bildiğimiz bilgi de, artık, her hangi bir çeşit akla ait bilgi değil, fakat, mistik bir illüminasyon olabilir. Çünkü, illüminasyon içinde öğrenilmiş olan şey de duyulamaz ve kavranılamaz olup duyumlara da akla da ait değildir; akıl onu bilemez. Böyle bir bilgi, artık, Vahy'e ve İlham'a dayanır.

Kısaca, Hind'in en eski Kutsal kitabı Veda'lara göre kendi kendisiyle ezeli, ebedî var olan ve şahsî olmayan bir Allah vardır, Sanskrit diliyle de ona Brahma denmiştir.

Başka bir deyişle, ezeli cevher ve nâmütenâhî sırf vahdet olan (Brahm) her şeyden önce mevcut idi ve bundan bir teselis meydana geldi, yani ulûhiyet üç suretle tecellî etti:

- 1- Brahma: (Varlığın Yaratıcısı).
- 2- Vishnu: (Varlığın koruyucusu ve yaşatıcısı).

3- Siva : (Şekil ve suretlerin yok edicisi, öldürücüsü).

Fakat, bu üç tecellinin bu teslîsin hâsıl olabilmesi için her şeyden önce Brahm tarafından (Maya), yani her türlü olayın ve ferdî cüzlerin kaynağı olan (Madde) nin veya başka bir deyişle, (Hayâl) in yaratılmış olması lâzımdır ve öyle olmuştur.

Brahmacılara göre bu ıztıraplı dünyada her şey gelip geçicidir. Bu dünya, rü'ya içinde rü'yadan ibarettir. Bu sebeple ıztıraplara sebep olan istek ve emelleri bırakarak (Samsara) denen sürekli olarak dünyaya gelip gitme'den kurtulmalı, Brahma'ya, Mutlak'a kavuşmalıdır. Bu da insanın, nefsini Brahma'da yok etmesiyle mümkündür. İnsanın nefsini Brahma'da yok edebilmesi de bir takım amellerle değil, ancak, Brahma'yı selbî sıfatlarıyla ve tam bir tenzih üzere onun Sırf Vücut olduğunu bilmekle olur. Ona yapılacak en büyük ibâdet te budur.

İnsanların nefsleri ile Brahma,yani Küllî Nefs aynidir. İnsanların nefsleri Brahma'nın, yani Küllâ Nefs'in bir parçası değil, bütün varlığı ve kemali ile Brahma'nın, yani Küllî Nefs'in bir tecellîsi, daha doğrusu ta kendisidir.

Brahma, her şeyi içine alan tek vücuttur, sırf vücuttur. Her türlü sıfattan münezzehe olup her şeyi etkileyici, her şeye rahmet edici ve bütün gaybları bilicidir. Mutlak o, kaadır odur.

Vedanta tefsircilerinden Sankara Allah karşısında, fertlerin ruhlarına ve cisimlerine nisbî bir bağımsızlık kabul ile insan şahsiyetine bir önem vermekte ve Brahma'da tam bir yok olma keyfiyetini mümkün görmemektedir.

İsâ'dan, aşağı yukarı üç bin yıl önce bâkire bir anadan doğduğu söylenen ve bu sebeple de (Kelimetullah) sayılan Krishna Brahma-nizmin en büyük adamıdır.

Hindistan'da, Veda'lar gibi Brehmen edebiyatına girmiş önemli eserlerden onsekiz Puranas vardır. Puranas'lar Veda'lara nazaran yenidirler. Özellikle Bhagavad Puranas'da Tasavvuf Felesefesine ait önemli konular vardır. Burada, çeşitli konular üzerine bunlardan bazı örnekler vermek yerinde olacaktır:

### **Bhagavad Puranas'tan**

İlkeleri bilen hakîmlerce gerçek, ancak, ikiliği kabul etmeyen ilimdir. İşte bu gerçek ilkesine (Brahma) veya (Param Atman), yani en büyük ruh (Ruh'u A'zam) veyahut ta (Bhagavad) denmiştir.

İyman, ilhama dayandığı gibi isteklerden uzaklaşma ve ilim ile de desteklenmeli, yani nâlık nefse dayanmalıdır. Münzeviler bu ilkeyi ruhları içinde görürler.

### **Bhagavad Gita'dan:**

#### **“Tefekkür Hakkında”:**

Adem için varlık, vücut için yokluk yoktur. Filozof bilir ki onların birinden diğerine olan engelin aşılması imkânsızdır.

Bedenler yok olurlar, fakat, bedenlerin koruyucusu olan ruh ebedîdir, yok edilemezdir ve sonsuzdur. Öyle ise (Ey Baharata) harb et!

Hiç bir vakit ne doğuş ne ölüm vardır. Hiç bir kimse ne başlamış ne de vücudu son bulacaktır. Başı ve sonu olmayan ebedî, kadîm bedene bir şey isabet ettiği vakit o ondan etkilenmez.

Bir insan eskimiş elbiselerini yenilerini giymek için nasıl değiştirirse ruh ta öylece eskimiş bedenlerden soyunarak, diğer yeni bedenlerle birleşir.

Ruh, duyuyla algılanamaz, tasavvur ve tahayyül olunamaz ve hiç bir değişikliğe uğrayamaz.

Doğan her şey mutlaka ölecektir; ve ölen her şey mutlaka doğacaktır; mukadder olan bir şey karşısında merhamete yer yoktur.

Ey Baharata! mevcudât ilkeleri bakımından bizden gizlidir; onları, seyir ve tekâmül merhalelerinde idrâk etmek mümkün ise de, sonları da yine bizden gizlidir.

Bir kimse ruhu keşf ederse Bedîadır; onu bir kimse öğretirse Hârikadır; onun ilhamını bir diğerinin işitmesi de Bedîadır; bununla beraber onu işittikten sonra da onu kimse bilmez.

Ne zaman menkullerden ilişkini kesip teveccühe geçer ve bu teveccühünde müfekkiren sâbit, sürekli ve sarılsız olursa işte o zaman (Yoga) ya mâlik olmuş olursun.

İnsan, ruhu saran bütün emellerden kurtulduğu vakit, ve kendi zâtı vasıtasıyla kendi riza ve hoşnudisini bulduğu vakit, onun için (Hikmet) le tasarruf eden oldu derler.

Meşakkat sebebi ile halecana düşmeyen, zevklere kapılmayan, kalbî ilişkilerden, hiddetten ve korkudan kurtulan zâhid (Nur)'a tasarruf etmiş demektir.

Kalbinde hiç bir meyelân duymayan, hiç bir iyilik veya fenalık için ne meserret ne de muhalefet his etmeyen kimse (Hikmet)e mâlik-tir.

Ancak, Mutlak olan Zât'ı bilen kimse için hassasiyet yok olur.

Duygu ve tasavvurlarını kendi hüküm ve kudreti altında tutan kimsede hikmet, gerçekten, sağlamdır.

Fırtına deniz üzerinden bir gemiyi nasıl kaparsa, duyguların dağ-dağası da, ona itaat eden ruhtan, hikmeti öylece gasb eder.

Herkes için gece alan şey, duyularına hâkim olan insan için Uyanma zamanıdır. Diğerleri için Uyanıklık olan şey, gören ârif için Gecedir.

Her isteği terk ederek, ihtirassız, bir takım maksatlar peşinde koşmaksızın ve sadece nefsinin düşünmeksizin yaşayan kimse huzur ve sükûna kavuşur. Ey Pritha'nın oğlu! İşte bu hâl, Brahma'nın indinde yerleşmektir; o mertebede artık tereddüt ve şüphe yoktur; o mertebeye ulaşan kimse, son saatta olsa da, Brahma indince kurtuluşa ermiştir.

### **“Amel Hakkında”:**

(Ajena) dedi :

Bu dünyada iki tavır vardır: birisi mütefekkirin tavrıdır ki Nâ-tık Nefsin cehdine dayanır; ikinci tavır zâhitlerin tavrıdır ki ameller üzerine dayanır.

Atalette bulunmaktansa hiç değilse amelleri yerine getir, çünkü, faaliyet atalet üstündür ve hareketsizlik ruhî hayatı da hareketsiz kılar.

Duyularını zapt etmekle işe başla, zira, duygular, hakikat ve akli yıkıcıdır.

Duyuların yeri yüksektedir, fakat, duyguların üstünde (Manas), yani ruhî merkez vardır; ruhun üstünde de müfekkire, yani (Budhi) vardır.

Müfekkirenin üstünde olan zâtı bilerek kalbindeki kuvveyi sağlamlaştır.

### **“Bilgi ve Amel Hakkında”:**

Bilgiden ve iymandan yoksun bir kimse şüpheye düşmüştür; ne bu dünya ne öteki âlem ve ne mutluluk şüpheye düşmüş adamın hissesidir.

(Yoga) vasıtasıyla amelden yakasını kurtaran ve bilgi sayesinde şüpheyi ortadan kaldıran kimse, nefesine hâkimdir, artık, amellerle onun hiç bir ilişkisi yoktur.

(*Bhagavad*) dedi :

Mâsivâyı terk edilen şey, Ey (Pandava)! iyice bil, (Yoga) dan başka bir şey değildir. Zira, arzuyu terk etmeyince insan bir (Yogi) olmaz.

Yoga'ya yükselmek için hakîmin silahı ameldir; Yoga'ya ulaştıktan sonra ise ameli bırakmaktır. Zira, insan ne duyguların ilişkilerine, ne amellere kalbini bağlamazsa, o vakit Yoga'ya ulaşmıştır.

İnsanın kendisini, yine ancak kendisi kurtarabilir; bunun için de nefsinin yenmelidir. İnsan kendinin ya dostu ya da düşmanıdır.

İnsan, kendi nefsinin yenersen kendisinin dostudur; kendi nefsinin yenemeyen kimse kendine düşmandır.

Safâsı hakikat ve ilim olan kimse duygularına hâkim demektir.

Ahbabları ve dostları, düşmanları ve yabancıları, nefrete lâıyk kimselerle akrabayı, fazilet erbabı ile günahkârları eşit gözle görenlere ne mutlu!

Nefsi idare ve ona galibiyet, arzulardan feragat, uzlat ve inziva ile olur; bir köşeye oturarak zihin ve duyguların bütün faaliyetlerini terk ile ve kalbi tasfiye için (Yoga) yı öğretmekle olur: tamamen sâkin, korkudan azade, iffetine sadık kalmak, müfekkireyi hükm altına almakla, nâtik nefsi şuur ile ağız ağıza getirip ve bu suretle düşüncüyü sadece "Ene" üzerinde temerküz ettirmekle olur.

Zaptürabta alınmış bir ruh yalnızca kendine yönelirse, o vakit, insana, her türlü istekleri bırakıp (Yoga) ya kavuştu denilir.

Bir kimse yalnız ruh için kabil olamaz; sonsuz mutluluğu bulduğu vakit o mutluluk içinde, artık, insanın hakikattan yüz çevirmesi mümkün değildir. İnsan o mutluluğa mazhar olunca nazarında diğer kıymetlerin kıymeti kalmaz ve hiç bir bahtsızlık ve perişanlık, ne kadar şiddetli olursa olsun, o mutluluğu bozamaz.

İşte, ıztıraptan bu kurtuluşa (Yoga) derler. Bu Yoga'yı azimle peşlemelidir, hiç bir şey bu azmi sekteye uğratmamalıdır.

Yogi, Atman'ı, yani (Ruh)u her bir mevcutta ve her bir mevcudu da Atman'da bulur. Yoga'nın hâkim olduğu insan her şeyin birlik ve bir olduğunu bilir.



Beni her şeyde gören ve her şeyi bende gören kimse benden hiç bir vakit ayrılmaz; ben de hiç bir vakit ondan ayrılmam.<sup>5</sup>

Kısaca, Brahma her şeydir. Her şey olan Brahma, tamamiyle soyut ruhtur. Bu ruh algılanamaz. Zira, onda artık sûret yoktur. Bu ruhta sûret olmadığından onda ikilik te yoktur. İşte, bütün bunları böylece bilen kimsenin tikel ruhu Brahma denen Tümel ruh ile birleşir. Yer ve Gök ve bütün duyguları ile birlikte akıl da bu ruhtadır. İnsanı (Baka) ya götüren doğru yol (Sırâtı- Müstakım) budur.

## HİNDÛ TASAVVUFU EK NOTLARI

1- Vedanta ta'biri iki kelimededen marekkeptir: Veda ve Anta. Veda, İlim anlamıdır. Anta da Sanskrit dilinde Gâye anlamıdır. Şu hâlde Vedanta, Gayesine göre İlim demek olur.

2- Upanishad kelimesi kutsal Vahy'i deyimleyen bir terimdir.

3- Brahma (Brahman), Upanishad'larda birinci ilkedir. O, Atman'dır, yani soluk (spiritus veya anima) tur.

4- Yüz elli kadar Upanishad vardır. Bunlar Veda'ların felsefi tefsiridir.

Mandukya Upanishad Brehmenliğin ilk devrine mahsus olan en saf akıdeyi ihtiva eder ve Hintlilerce pek meşhur olan Om (Eski Türkçe ile Elif, Vav, Mim) sözü hakkında pek kıymetli bilgi verir. Hintlilerce Brahmanın mahiyeti ancak bu söz vasıtasıyla anlaşılabilir. Bu sözle Yahudilerin Kabalâ'sındaki üç Ana harf arasında da bir benzerlik vardır.

Om, bakadır. Her şey olan Brahma'nın sureti Om'dur.

Brahma ruhtur, bu ruh Om sözüne bağlıdır. Bu söz de kendi parçalarına bağlıdır ki bu parçalar da, yukarıda söylediğimiz gibi, üç harftir: Elif, Vav, Mim. Ruhun mevcudiyetinin şartı işte bu üç harftir.

Birinci parça olan (Elif) harfı yakaza hâletine işaretir. O, bütün kelimelere giren birinci harftir. O, ilmi tasarruf eder ve ilmi fiillere çevirir.

İkinci parça olan (Vav) harfı rüyaya işaretir ve Alfabenin başında ve ortasında bulunur. O, müretteb ve kusursuz ilme tassarruf eder. O, yine kendine eşittir. Ona uyanlar Brahma'nın zâtını anlayabilirler.

Üçüncü parça olan (Mim) harfı derin uykuya işaretir. Bu harf hem bir mikyas hem bir birlik mebdeidir.

İşte, bu şeylerde tasarruf eden kimse kâinatın anahtarını ve lâhutî mebdelerin mikyasını bilmiş olur.

Bünyeye ait cevherî bir organı olmayan (Om), Brahma'nın ruhânî dördüncü şartıdır. O ruh idrâk olunamaz. Zira, sureti terk etmiştir. Onun sureti olmadığı gibi ikiliği de yoktur. (Om), sırf kühü bakımdan ruhtur. Bütün bunları bilen bir kimsenin cüz'i ruhu külli ruh ile birleşir.

Om sözü hem âli hem süfli Brahma'dır. Dolayısıyla, bir kimse bunu bilirse, aynı vasiya ile, o ikisinden birine ulaşır.

Bir kimse Tanrı hakkında, sadece, (Elif) harfı ile etraflı düşüncede bulunursa o kimse onun feyzinden nurlanır ve yer yüzünde her şeye kolayca kavuşur, tövbe ve iyman ile ah-lâklanarak insanlar âleminde ulu sayılır.

Eğer bir kimse Tanrı hakkında (Elif ve Vav) harflarının ikisi ile etraflı düşüncede bulunursa o kimse göklerde Ay âlemine kadar çıkar ve o âlemde yükseklik ve ululuk kazanacağından istediği zaman yer yüzüne gelip gider.

Eğer bir kimse Tanrı hakkında om sözünün her üç harfı ile de, yani (Elif, Vav ve Mim) harfları ile de etraflı düşüncede bulunursa o kimse de nurda meydana gelmiş olur ve Güneşe ulaşır. Böylelikle de bir yılan derisinden nasıl soyulursa o da kötülüklerden böylece sıyrılır ve adım adım Brahma'nın âlemine kadar yükselir, her şeyin içine girmiş olan tek vücudu tanır ki o vücut kişisel ruhların bütünü olup bütün eşyaya nufuz etmiştir. Böyle bir kimse için artık ölüm yoktur. Bu sebeple: "Ey insan! her türlü duyuların üstüne çık!" tavsiyesinde bulunulmuştur.

Bu hususta şöyle bir öğretisi vardır:

Üç harf vardır: Elif, Vav, Mim ki eğer onlar ayrı ayrı ve yahut yalnız birbirine bağlı olmak üzere ikişer ikişer kullanılırsa, bunu yapan ölüme çarptırılır. Fakat, eğer o harflar dıştan ve içten veya bir aracı ile içice bir araya getirilmiş bulunurlarsa o zaman bunu yapan etkili olur, işte o zaman hakim titremez.

Brahma ile duyularımızın kâinatı arasındaki ilişki ile Brahma'ya ulaşmak için gidilecek yolu gösteren Mandukya Upanishad'taki (Om) sözü bir anlamda da yaydır, bu yayın oku da ruhtur ve hedef te Brahma'dır. Nasıl ki ok ile hedef bir şey olursa dikkatli bir kimse için de insan da Brahma ile bir olur.

Gökler, yerler ve bütün hasseleri ile birlikte Nefs-i Nâtıka (Om) dadır. Münferit bir ruh olarak yalnız onu bil ve diğer kelimeleri bir yana bırak. İnsanı (Baka) ya ulaştıran Sırat odur.

(Om) sözünü söyleyerek, kendi, yine kendi olan zâtı etraflıca düşün! O, sana karanlıkları yarıp geçmek için yardım etsin!

Her şeyi anlayan ve her şeyi bilen, âlemin bütün şerefi kendisine râci olan (Om), esirde, Brahma'nın sermedi şehrinde yerleşmiştir. O, Nefs-i Nâtıka mahiyetini alarak beden ve insanî hasselerin rehberi olmuştur. Kalbin yanında onu durmadan besleyen odur. Bunu anlayan hakim, tam mutluluğu ile parlayan ölümsüz canlıyı hayretle temâşa etmiş olur.

A'lâ ve esfeli dolduran odur. Bütün âlamler, yalnız Brahma'dır.

Bu gerçeği böylece bilen de, bilgisine göre, ya (ÂLÎ) ya da (Süflî) Brahmaya ulaşır. Ayrıca bk. M. Ali Ayni, Tasavvuf Tarihi: s. 14. 17-18; Istauhul, 1341 (H).

5- Bk. M. Ali Ayni; Tasavvuf Tarihi; S. 18-28.

## (BUDDHA TASAVVUFU)

GUATAMA BUDDHA

(M. Ö. 557 – 477)

Buddha'nın bir Türk asilzadesi olduğu ve (Siddharta) adındaki bir Türk kabilesinden geldiği tarihçe sâbittir. Son incelemelere göre Buddha'nın Milâttan önce 557'de (Benares)e yakın Lombini Park'ta doğduğu ve 477'de öldüğü anlaşılmıştır. Babası, (Saka) Türklerine hüküm eden Souddhoana adında bir Raçadır. Mâyâ adını taşıyan annesi de Saka Türklerindedir. Annesi, Buddha'yı bir yolculuk esnasında doğurmuş ve doğurduktan yedi gün sonra da ölmüştür.

Buddha adı, aydınlanmış, ilham almış, bilen anlamınadır ve kurtarıcıya verilen adlardandır. Buddha'nın asıl adı (Gautama) veya (Sakiamouni) dir.

Buddha veya Sakiamouni Brehmen mezhebini değiştirerek ve yenileyerek yeni bir mezheb kuran adamdır. Buddha, dünyadan ve dünya ni'metlerinden uzaklaşmanın ve dolayısıyla ruhu şehvet ve ihtiraslardan kurtarmanın timsalidir. İfratla tefrit arasında orta yolda yaşamak onun ahlâkî öğretisinin temelidir.

Budizm, tamamiyle, Buddha'nın en üstün gerçek bilgi tecrübesinin mahsuludur; en yüksek mistik şuura ulaşmak bununla mümkündür. Dolayısıyla, mistisizm, Budizmin aslı ve temelidir.

Buddha, yolunu şöyle tanımlamıştır.:

“Ey Râhipler! ruhânî bir ömür sürmek isteyenler için iki yol vardır: biri Zevk Hayatıdır ki bu, her çeşit zevklere vurgun olmak hayatıdır. Bu hayat, sefil, bayağı, ruha uymayan, şerefsiz ve boş bir hayattır. Diğeri de Riyazet Yoludur ki bu da hazin, şerefsiz ve boştur. Hazret, bu iki yoldan da uzaktır. O, bunun ikisinin ortasından geçen yolu, ruhu ve gözleri açan yolu, bilime, sükûn ve huzura, ilhama, Nir-

vana'ya giden yolu keşf etti. Hazretin bulduğu bu yol nedir, ey râhipler ki o yol bütün bu şeyleri yapıyor? Bu yol, şu sekiz dallı kutsal yoldur: saf iman, saf irade, saf söz, saf aksiyon, saf yaşayış vasıtası, saf ekzersizler, saf hâtıralar, saf istiğrak yolları... İşte, Buddha'nın keşf ettiği yol budur. Ey Rahipler! ıztıraba dair olan kutsal hakikat budur. Doğum, ihtiyarlık, hastalık, ölüm, sevmediklerimizle bir araya gelmek, sevilenlerden ayrılmak, arzularına nail olmamak... özet olarak, insanın tinsel ve tensel varlığını teşkil eden beden, tutkular, tasarımlar, yönsemeler ve bilgiler'den ibaret beş maddeye bağlanmak, hep, hep ıztırabtır.

İşte, Ey Râhipler!... ıztırabın kaynağına dair olan beş kutsal hakikat budur; yani, varlık susuzluğu, fânîlik susuzluğu.. İşte, Ey Râhipler!. ıztırabı kaldıracak olan kutsal hakikat ta şudur: arzuyu tamamıyla yok ederek bu susuzluğu söndürmek, arzuyu def' etmek, arzudan vazgeçmek, arzuya yer vermemek suretiyle arzudan kurtulmak.

ıztırabı yok etmek için gidilmesi gereken yolun kutsal hakikatı da şudur: Ey Rahipler!. eskiden kimse tarafından işitilmeyen bu hakikat, bana, bilgi ve ilhamla belli oldu. Bu dört hakikat bana bütün açıklığı ile belli değildi. Bunları elde ettiğim zaman anladım ki bu âlemde Tanrıların âlemi ile, Mârâ ve Brahma âlemi ile birlikte bütün varlıkların göğsünde, zâhitler ve Brehmenlerle, Tanrılar ve insanlarla birlikte Buddha'nın yüce mertebesine kavuştum. Artık, onu tanıyor ve görüyorum: ruhum, her şeyden ebedî olarak kurtulmuştur. Bu benim son doğuşumdur. Bundan sonra benim için yeni bir doğum yoktur”.

Velî'nin bu sözlerini beş Rahib sevinerek kutladılar ki onlar Buddhannın ilk havarîleri olan beş Rahib idiler. Buddha bunları kendi mezhebini yaymağa heveslendirdi ve onlara, ölürken de şöyle dedi:

“Ey Müridler!. ben, her çeşit Tanrısal ve beşerî bağlardan kurtuldum. Artık, yollara düşünüz; çoğun kurtuluşu için, çoğun mutluluğu için, âlem için ve iyilik için merhametle yürüyünüz. Başında olduğu kadar da ortasında ve sonunda şerefli olan mezhebi, bütün ruh ve metinlerine uygun olarak vaaz ediniz”.<sup>1</sup>

İşte, bu mistik şuurla Buddha Nirvana'ya ulaştı ve bulduğu gerçeği diğer insanlara da öğreterek onları da keder ve ıztırablardan kurtarmak için, bedenden bedene geçmekten kurtulup hür olarak, tekrar dünyaya döndü.

Ölüm, ebedî ve en yüksek mutluluk olan Nirvana'ya ulaşma vasıtasıdır. Ruh için Nirvana'ya ulaşmak zorunludur. Nirvana'ya, riya-

zet ve ruhu tasfiye ile benliği ve şuuru yok etmek, Tanrı'da fânî ve Tanrı'da bâkî kalmak derecesine yükselmekle ulaşılır. İşte, asıl Nirvana da bu derecedir. Fakat, Nirvana, somut bir Tanrılık derecesi değildir.

Benliğin nasıl tasfiye edileceği, nasıl arınacağı hakkında da özellikle şöyle denmektedir: “Benliği, her türlü fenalıktan, bir kuyumcunun gümüşü temizlediği gibi arıtmalıdır”; “Kendi benliğinde kendini ara!”; “Benlik, benliğin kal'asıdır, sığınacağı yer ve baş vuracağı kapıdır”.<sup>2</sup>

Fakat, Buddha'nın mistik tecrübesinde esas, Vedantizmde veya Hıristiyan ve İslâm mistisizminde olduğu gibi, (Nefs) değildir. Budizmde mesele, ferdî nefsin küllî nefste fânî olması, yani Allah ile birleşmesi ve Onda yok olması değildir. Hatta, Buddha, ferdî veya küllî (Nefs) veya (Ruh) kavramını kaale almadığı gibi kâinatın Mutlak Yaratıcısı veya İlk Sebeb kavramlarını da red etmiştir denebilir. O, nefse şüphe ile bakmış ve duyular, düşünceler, arzular ve daha bunlara herzer şeylerden ibaret olan şuur akışını biricik mevcut olan şey kabul ederek temelde bulunacak ve şuur değişimleri boyunca değişmeden kalacak bir ruhu veya nefsi veya (Ben)i red etmiştir.<sup>3</sup>

Buddha'ya göre hiç bir şeyde şahsî bir ayniyet yoktur; kendi kendinin aynı değişmez bir cevher yoktur; sadece, akıcı bir süreklilik vardır.<sup>4</sup> Her şey akmaktadır. Ne maddî dünyada ne de akıl dünyasında durucu (sâbit) bir realite vardır.

Buddha, kâinatın menşei ve gâyesi. gibi metafizik sorulara cevap aramaktan ziyade insanları kaderlerinden kurtarmağa önem vermiş ve metafizik meselelerle uğraşmağı pragmatik bakımdan faydasız ve ma'nasız bulmuştur. Bununla beraber, Buddha'da ulaşılması gereken bir gâye olarak ileri sürülen Nirvana nosyonu metafizik sınırlar dışında da kalamaz. Ancak, o, bu gibi metafizik sorulara kesin bir cevap bulacağını değil, sadece, insanları kaderlerinden kurtarabileceğini iddia etmiş ve bu açıdan Nirvana'yı da kaderlerin son bulduğu nihâf huzur olarak vasıflandırmıştır. Nirvana, en üstün gerçek bilgi tecrübesinden ibarettir ve insan ona ölmeden önce daha dünyada iken ulaşabilir.

Nirvana, Budist mistisizminin biricik ve en büyük idesidir. Budizmde yegâne mistik eleman odur. Diğer elemanlar ya rasyonalistik, ya da septiktirler.

Buddha'ya göre daimî teşahhus, yani (Tenasuh) vardır. İnsanlar için milyonlarca yıl sürecek doğum ve ölüm serileri vardır. Ancak,

kederler tamamiyle bittiği takdirde bir kurtuluş yolu bulunabilir. Her kim birleştirici şuura sahip olur ve ona sıkı sıkıya bağlanırsa ancak o zaman onun için yeniden doğuş yoktur. Zira, o insan, artık, nihai olan Nirvana'ya, yani nihai huzura kavuşmuştur. Fakat, bu huzur, bir yokluk huzuru değil, müsbet bir mutluluk hâletidir.

“Dalgalar, korkunç dalgalar, ihtiyarlık ve ölümle bitkin bir hâle gelmiş olanların üzerinden yükseldiği vakit, o kimseler sularla kaplanmış bir ada bulurlarmı? İşte, sana öğrettiğim budur. İçinde hiç bir şey, hiç bir çekim (câzibe) olmayan bir tek ada vardır: Nirvana dediğim bu adadır. Bu, ihtiyarlık ve ölümün sonudur. İstiğrak içinde olan, cesaretle, gevşemeksizin savaştan sarsılmaz kimseler, Nirvana'ya ulaşabilirler. Onlar âlimdirler. O, bütün diğer örtüler üzerine geçen bir örtüdür. Hastalıkların en zorlusu açlıktır; fakat, ızdırapların en korkuncu da (Senkharas) tır. Bunu bilenler, hakikaten Nirvana'ya kavuşabilirler, ebedî mutluluğa ulaşabilirler”.<sup>5</sup>

Bu müsbet mutluluk hâli büyük Semâvî Dinlerdeki uhrevî mutluluğa benzetilebilirse de arada şu önemli farka vardır: dinlerdeki uhrevî mutluluk ferdî beşer ruhları içindir ve ferdî ruhun ferd olarak daimî varlığını gerektirir; hâlbukî, Nirvana için ferdî ruhun hem yok olması hem de yok olmaması bir tenakuzdur.

Dünya, kötülükler, kederlerle doludur. En büyük kötülük te cahilliktir. Dolayısıyla, mutluluğa ulaşabilmek için gerçek bilgiye sahip olmak gerekir. Böyle bir bilgi de Melekût ve Şahadet âlemlerine, yani hem eşyanın mutlak, ezeli ve ebedî prensiplerine hem de insana ait bir bilgidir.

En büyük bütünden, varlıktan çeşitli suretlerle çeşitli varlıklar meydana çıkar. Hayatta her şey, tekânül kanunu uyarınca, birbirine bağlı ve canlıdır. Ölüm, yeni bir hayatın başlangıcıdır. Ancak, basit olan, ebedî olan, biricik olandır. Âlemde görünen şeyler ise bir hayâl (Mâyâ) den, başka değildir. “Beden dağıldığı vakit deli ve akıllı harab olacak ve yokluğa düşecektir... Ölümün ötesinde hiç kimse yoktur... Tutuşmuş bir ateş üzerinde, kıvılcımlar, tamamiyle ateşe benzedikleri hâlde nasıl binlerce yağarsa, böylece ey dost!, çeşitli varlıklar, ebediyetten doğar ve ebediyete dönerler.

Hayata giren beden nereden geliyor ey mürid!?. Bu, ne senin ne de başkalarının cismidir. Onu, daha çok, bir şekil kazanarak irade ile gerçekleşen ve en sonra da dokunulabilir bir hâl alan bir geçmiş zamanın eseri gibi göz önünde tutmalı”.<sup>6</sup>

En büyük varlıktan meydana çıkan parça varlıkların meydana çık-  
malarından maksat ve gâye, onların, kemâl bulmaları içindir. Bu mak-  
sat ve gâyeye de gerçek bilgi ve aşk sayesinde ulaşılabilir ki bu iki şey  
kâinatın belli başlı âmilleridir. İnsan da ancak bunlara mazhar olursa  
cesetten cesede geçmekten ve cesetler içinde habs olmaktan kurtulabilir.  
Dolayısıyla, bencillikten gittikçe uzaklaşmalı ve diğer insanları ve var-  
lıkları da kendimiz kadar sevmeliyiz. Diğer varlıklara olan sevgimiz,  
en sonda, bizi her türlü sevginin kaynağı olan en büyük sevgiye götü-  
rür, Nirvana'ya kavuşturur. Dünya âhiretin tarlasıdır. İnsan, dünyada,  
ihtiyar ve iradesi ile iyilik ve kötülükten ne yaparsa, âhirette onun  
karşılığını bulur. Ancak, hayırlı işler, mükâfat elde etmek için değil,  
fakat, tabiatın en üstün gâyesinin hayr olduğu için işlenmelidir.  
Kötü işler, insanı Cehennem azabına düşürür. Cehennem azabı da  
vicdan azabından ibarettir.

“Ben bu âlemde bir takım zenginler görüyorum. Onlar, kazandık-  
ları servetlerden, delilikleri dolayısıyla, kimseye bir şey vermezler. On-  
lar, hırsla hazineyi hazine üzerine yığmakta ve her gün biraz daha zevk  
ve safâ akışına kapılıp gitmektedirler. Okyanus'un öte tarafındaki  
toprakları yöneten Kral, doymak bilmez bir hırsla, denizin beri tara-  
fındaki topraklarını kendine bağlamak istiyor. Oysa ki, bu zevke  
doymak bilmeyen Kral ve daha bir çok insanlar, ölümün avı olacak-  
lardır. Ne ana, ne baba, ne dost ne yoldaş... ölmekte olanı kurtara-  
maz. Mirasçıları servetini, kendisi de, aksiyonlarının ücretini alır.  
Ölmekte olana ne servet, ne kadın, ne çocuk, ne zenginlik ve ne de  
saltanat arkadaşlık edebilir”.<sup>7</sup>

Budizme göre insanların yapmamaları gereken şeyler şunlardır :

- 1- Adam öldürmek,
- 2- Hırsızlık yapmak.
- 3- Zinâ etmek.
- 4- Yalan söylemek.
- 5- Sarhoş edici maddeler kullanmak.

Budist râhiplerinin, bu beş yasaktan ayrıca, şu üç şeyi de yapma-  
maları gerekir :

- 1- Akşamları bazı şeyleri yemek.
- 2- Çiçeklerle süslenmek ve kokulu maddeler sürünmek.
- 3- Toprağa serilmiş bir çarşaf üzerinde değil de yatakta yatmak.



Genellikle günah sayılan şeyler de şunlardır:

- 1- Adam öldürmek.
- 2- Hırsızlık yapmak.
- 3- Zinâ etmek.
- 4- Yalan söylemek ve söğüp saymak.
- 5- Luzumsuz ve önemsiz şeylere bağlanmak.
- 6- Alay etmek.
- 7- Başkalarının fenalığını istemek.
- 8- Şüphecilik.<sup>8</sup>

İnsanî faziletler de şunlardır:

1- İnsanlar âlim olmalı. Zira, bütün kötülüklerin kaynağı bilgisizliktir. Bilgi ise ruhu temizler ve basit hâle koyar, yetkinlikle yükseltir.

Ma'nevî temizliğe, saflığa ancak bununla ulaşılır.

2- Saflıktan, ma'nevî temizlikten maksat ta her şeye karşı tam bir teslimiyet ve her şeye karşı iyi niyet ve iyi görüştür. Ruhun temizliği de bu saflığına bağlı ve bu saflıkla orantılıdır.

3- Sabır ve sebat etme. Bu fazilet, bilim faziletinden üstündür. Zira, bu fazilet, saf olmanın ve bilgin olmanın şartıdır.

Bu sabr ve sebatan maksat ta Nirvana'ya ulaşma yolunda her şeyi göze almak, bu yolda engel olan kötülükleri ve kötü kişileri tam bir tevekkül ile karşılayıp onları afvetmek ve kinciliğin üstüne çıkmasıdır. Ancak sabr eden insandır ki insanlara kötülük etmekten uzak durabilir. Kötülük, insanı Nirvana'ya ulaştırmayan engellerin başıdır. Şu hâlde, Nirvana yolunda olan insan hiç bir arzu ve tutkuya bağlanmamış ve asla yenilgiye uğramamış fikir sahibi insandır. Böyle bir insan da yumuşak huylu bir insandır.

4- Şefkat ve acımak. Bu fazilet, sabır faziletinin sonucudur. Şefkatlı insan hiç kimsenin kötülüğünü istemez; kötülüklerle tutulanları da acıyarak kurtarır ve kurtarmağa mecburdur; bu onun görevidir.

Bu fazilet, Nirvana ülkesine açılan en büyük kapıdır. Çünkü, şefkat, insanı en büyük yetkinlik derecelerine de ulaştırır.

5- Himmet. Himmet fazileti de insanlar için bir ödevdir.

6- Sadaka. Sadaka vermek fazileti de insanlar için maddî bir ödevdir.

İşte, bunlar, her insanda bulunması gereken faziletlerdir. İnsanlar arasında derece ve sınıf ayırımı olmaz".<sup>9</sup>

Budizm, insanlara bir takım mükellefiyetler yüklemekle beraber cüz'î iradeyi hem kabul eder hem de etmez; der ki: "Gücü yetmez yoktur, kuvvet yoktur. İnsanda güç yoktur. İnsan kontrol edemez. Bütün varlıklar, bütün soluk alanlar, bütün var olanlar ve bütün yaşayanlar güçsüzdürler; kuvvetsiz ve güçsüzdürler. Bir alın yazısının, bir amaçlılığın, bir tabiatın etkisi altında her şey kendi gâyesine götürülmüştür".<sup>10</sup>

Budizmde somut bir Tanrı fikri ve dinî bir âhiret fikri yerine, Nirvana ve karşısız bir iyilik fikri hâkimdir. Bilgi ve iradeden ziyade (Sevgi) söz konusudur. Zihni, gelip geçici fikirlerden temizlemelidir. Şöyle denmektedir:

"Hayat için bir sonsuzluk yoktur. Düşünce zinciri, kontrolüne imkân bulunmayan girdaplarda mahv olur gider. Soranlar htadadır; karşılık verenler de hatadadır. En iyisi sus! Kutsal kitaplar, Brahma'nın, insanları geceleri de görüp hidayetinden faydalandırıldığını söylerler. Fakat, hiç bir fânî göz onu görmemiştir. Onu görmek için açılan perdenin arkasından, kendisini bizden saklayan diğer bir perde çıkar. Vâkıa, ışınlar artacaktır, fakat, perdeler sonsuzdur. Sizler için, her sebebin amacını ve her etkinin eserini bilmekten başka lâzım olan bir şey yoktur. Yer, Gök ve bütün âlemler bir eksen üzerinde dönerler. Bunu durdurmak imkânsızdır. Siz, tapınmalarınızı düşününüz! Mutlaka, karanlıklar aydınlanacaktır; fakat, kurbanlar, armağanlar vererek güçsüz Tanrıların himayesini aramağa kalkışmayınız. Kardeşlerim! kurtuluşu, ancak, kendi iradenizde arayınız. Zira, insanı habs eden şeyler kendi içinizdedir. Birer mutluluk iklimi olan Göklerde Melekler bile, geçmiş zamanların meyvasını toplarlar. Cehennem en derin uçurumlarında da Şeytanlar cezalarına katlanıyorlar. Kâinat ise, durup dinlenmeden, doğmasına devam ediyor. Düşenler çıkabilir, çıkanlar düşebilirler. Sizleri, bu dönüp duran Felek üzerinde sâbit bir nokyaya bağlı kalmağa zorlayan yoktur. Sizi bu âleme bağlayan zincirleri koparınız! Eşyanın ruhunu, özünü tadınız ve Göksel bir rahatlığa kavuşunuz!....

Ben ki kardeşlerimin ıztırabına ağlarım ve kalbi bu âlemin bütün acıları ile yaralanmış olan Buddha'yım; şimdi gülüyorum ve bahtıyarım. Zira, hürriyyetin var olduğunu ve iradenin elemlerden daha üstün ve kuvvetli olduğunu biliyorum. Ey ıztırab çekenler!. sizler de

biliniz ki bu ıztıraba sebep olan yine kendinizsinizdir. Kitaplar doğru söylüyor: her insanın hayatı, ezeldenberi geçmiş günlerinin bir bileşkisidir. Geçmişte yapılan yanlış hareketler elem, geçmişte yapılan iyilikler ise mutluluk verirler. ıztırabın kaynağını bilen kimse, bu ıztıraba sabırla katlanabilirse, geçmişte ihmâl ettiği borçları ödemek maksadiyle aşk ve hakikat içinde savaşılabirise ve her gün biraz daha merhametli ve adaletli bulunur, aşkı ve hayatı sona erinceye kadar gönlünde kanayan emel köklerini koparıp atabilirse, öldüğü zaman hesabı hazırdır. O, sizin hayat adını verdiğiniz şekilde yaşamaktan uzaktır. Sonunda işkence hâlini alan tutkuları bilmez; lekeleyen günahı tanımaz; yer yüzünün hep işkence ve elemden başka bir şey olmayan sevinç ve kederleri artık onun esenliğini bozamaz. O, Nirvana'ya girmiştir. O, bizim gibi yaşayamaz. Fakat, o, yine hayatla birlik hâlinindedir. İşte benim mezhebim, (Karma) mezhebi buradan başlar; günahların pası silindikten ve hayat bir alev gibi söndükten sonra ölümden nihayet bulur. En parlak yoldan gitmek isteyen ey aziz kardeşlerim, şu dört büyük hakikatı öğreniniz: bunlardan birincisi, hayatın bir işkence olduğunu bilmektir, bunu kabul ediniz. İkincisi, işkencenin bir takım emel ve arzulardan, tutkulardan geldiğine akıl erdirmektir. Üçüncüsü, arzuları kıyarak benliği yenmek ve bu yenilgiye uğramış olan benliği sevmek suretiyle arzuya ve zulme gem vurmaktan ibarettir. Böylece kendi benliğimize ebedî güzellikleri tercih ederek sevmeye gücünü kazanabiliriz. Dördüncü hakikat ise insanı tehlikesiz bir sığınağa götüren yolu bulmaktır. Cesur bir adam atılır, ilerler; zayıflar ise geri kalır, Fakat, her azm ve irade sahibini daima güneş ışıklarıyla yıkanan bir şahika beklenmektedir. Karlı bir tepede ayakta duran adam, nasıl ki başının üstünde sonsuz bir mavilik bulursa, kendi nefesine hâkim olmak için savaş eden ve bunu başaran, Nirvana'ya ermiş demektir. Böyle bir adam Tanrıları bile kıskandırır ve bu fânî âlemde onu sarsacak hiç bir kuvvet bulunmaz....

Eğer biri çıkar da Nirvana yaşamaktır derse, ona, aldanmış olduğunu söyleyiniz. Eğer biri çıkar da Nirvana yaşamağa son vermektir derse ona yine, aldandığını ve yalan söylediğini ihtar ediniz. O, sönük lambasının ötesinde hangi ışığın parladığını algılayamıyor demektir. Sonsuz hayat, artık, zaman ile ölçülemez. O, bu sırrın mutluluğunu bilmiyor demektir".<sup>11</sup>

Budizm ahlâkında en yüksek prensip doğruluktur. Doğruluk ta, akıl bakımından da aksiyon bakımından da, kötülüklerden uzak bulunmaktır.

“Doğruluk bir canlı yaratığı öldürmemek, kendimizin olmayan şeyi almamak, başkasının kadınına saldırmamak, doğru olmayan şeyi söylememek ve sarhoş eden maddeleri kullanmamaktır.

Doğruluğun bir parçası da acımak ve şefkattir ve başkalarının elemelerini paylaşmaktır; kısaca, canlıların iyiliğini kardeşçe aramaktır. Doğruluğun diğer parçası da alaydan çekinmek, dargınları barıştırmak, barışanların ilişkilerini arttırmak, daima iyi söylemek, daima iyi hareket etmektir”.<sup>12</sup>

Genel olarak, Buddha'nın düşünceleri, ölümünden sonra, dört ayrı okul tarafından dört ayrı şekilde deyimlenmiştir:

1- Her şey boştur.

2- İçte ait duyumdan ve zihinden başka her şey boştur (Yogâc-haras-Soyutçular).

3- Dış nesnelere de, içte ait duyumlarımız gibi, gerçekten vardır.

Bu görüşte olanlara göre dışta ait nesnelere duyular vasıtasıyla algılanırlar. İçte ait duyumlarsa, yani düşünce ise akıl yütütme ile bir sonuca ulaşır.

4- Dış nesnelere doğrudan doğruya algılanmaktadırlar.

Bu doğrudan doğruya algılanma, bu okulun bazı müntesiblerine göre, aynı nesnelere zihne sokulmuş olan benzer hayâlleri veya şekilleri vâsıtasıyledir. Yine bu Okuldan bazılarında göre de doğrudan doğruya algılanma yoktur, ancak, bir akıl yürütme söz konusudur.

Buddha'nın fikirlerinin ifadeleri olan bütün bu Okulları iki büyük Okulda toplamak mümkündür:

1- Hinayana (Küçük veya Süfli Taşt) Tasavvufu veya Güney Budizmi ki bu Tasavvuf, Seylan'da, Borma'da, Tayland'ta ve Kamboçya'da geçerlidir.

Bu okul, bütün dış varlıkları kaplayan Okuldur. Bu Okulda özellikle, hep unsurlar ve unsurlardan meydana gelen şeyler söz konusudur.

2- Mahayana (Büyük veya Ulvî Taşt) Tasavvufu veya Kuzey Budizmi ki bu Tasavvuf ta Tibet'te, Çin'de ve Japonya'da geçerlidir ve şimdiki (Zen) Okulu da Mahayana'nın bir koludur.

Bu Okul, bütün içte ait varlıkları kaplayan Okuldur. Bu Okulda da özellikle düşünce ve düşünceye bağlı bütün şeyler söz konusudur.

## BUDDHA TASAVVUFU EK NOTLARI

- 1- Cemil Sena Ongun; Büyük Filozoflar Ansiklopedisi; cilt: 1, s. 323, İstanbul.
- 2- Ceimül Sına Ongun; aynı eser; Cilt: 1; s. 327.
- 3- Hume.
- 4- Herakleitos.
- 5- Cemil Sena Ongun; aynı eser; cilt. 1, s. 326.
- 6- Cemil Sena Ongun; aynı eser; cilt. 1, s. 328.
- 7- Cemil Sena Ongun; aynı eser; cilt. 1. s. 327.
- 8- Cemil Sena Ongun; aynı eser; cilt: 1; s. 331.
- 9- Cemil Sena Ongun; aynı eser; aynı cilt; s. 330.
- 10- Cemil Sena Ongun; aynı eser; aynı cilt; s. 328.
- 11- Cemil Sena Ongun; aynı eser; aynı cilt; s. 328-329.
- 12- Cemil Sena Ongun; aynı eser; aynı cilt; s. 327.

## (TAO TASAVVUFU)

Çinlilerde de King (Ching) adıyla bir çok kutsal kitaplara rastlanmaktadır. Fakat, bunların en eskisi, Çin imparatorluğunu kurduğu söylenen (Fuhi) nin eseri sayılan İking (İ-Chig) tir.

Bu kitaba göre bütün varlıklar, en büyük akla, yani (Tao) ya sıkı sıkıya bağlıdır ki (Tao) da Küllî ve Mutlak Varlık (Taichi) den ibarettir.

Taichi denen bu İlk ve Tek mebde', (Yang) ve (Yin) denen ve (Kâmil ve Kâmil olmayan tabiat'ı; Nar ve Zulmet'i; Gök ve Yer'i; Evet ve Hayır'ı) temsil eden ve birincisi aktif ikincisi de pasif olan birbirine zıt iki kozmik prensip meydana getirmiş ve yaratılış bu iki tezada dayanmıştır.

Çin'de felsefî faaliyetin başlaması, aşağı yukarı Milâttan önce altıncı yüz yıla rastlar. Bu felsefî faaliyetten de iki büyük mektep meydana gelmiştir: bunlardan biri Lao-Tzu mektebi ki bu mektep, özellikle, metafizik karakterde idi; diğeri de Çinlilerin Kung Hoca (Chaung Fu-Tzu) adını verdikleri Confucius (557-479) mektebi ki bu da özellikle ahlâkî karakterde idi.

Confucius tarafından eski Kutsal kitaplardan derlenip meydana getirildiği söylenen Şuking (Chu-Ching) adlı kitaba göre, bir Mutlak Varlık, bir Müdrik İlet veya Allah veya Semâ veya Mûteâl Akıl veya her şeyin üstünde olan bir Mutlak Kanun vardır ve bunun dünya ve dünya olayları, Kral ile teb'a arasındaki ilişkiler üzerine müdahalesi ve etkisi mutlaktır ve O, özellikle Ahlâk kanununun koruyucusudur. Ahlâkın biricik kaynağı ve en büyük fazilet te evlat sevgisidir.

Çinliler, Confucius'un pratik moralizmi kendi mizaçlarının ve dehâlarının daha iyi bir ifadesi olmakla, Tasavvufa pek önem vermediler. Onlar, Budist Tasavvufu benimsediler ve onu kendilerine

göre değiştirerek kabullendiler. Onların ellerinde Budist Tasavvufu (Ch'an) veya Japon diliyle (Zen) adını aldı.

Çin'de meydana çıkan yegâne Tasavvuf ise (Taoizm) de bulunmaktadır. Taoizmin geleneksel kurucusu da Lao-Tzu'dur. Lâkin, aktüel olarak bu hareket, isimleri kayd edilmemiş olan, fakat, çok daha önceki zamanlarda vâdilerde yaşayan münzeviler arasında meydana çıkmıştı. Lao-Tzu'nun da kesin olarak yaşayıp yaşamadığı hususunda şüphe edilmekle beraber, onun, Milâttan önce (570) sıralarında doğduğu kabul edildi.

Lao-Tzu'dan başka Taoist yazarlara da rastlamak mümkündür ve bunlar arasında, özellikle, Chuang-Tzu namlıdır. Fakat, biz burada, özellikle, Lao-Tzu'nun görüşleri üzerinde duracağız.

Lao-Tzu'nun kitabı (Tao Te Ching) diye adlandırılmıştır. Kitaptaki bir çok parçalar pratik, morâl ve politik işlerle ilgili bulunmakla beraber, mistik muhteva taşıyan parçalar da vardır.

Lao-Tzu hakkında bir kitap yayınlayan R. B. Blankey'e göre Çin mistikleri yöneldikleri konuda orijinâl olmakla beraber, onların yöneldikleri bu şey, diğer yerlerdeki büyük mistiklerin yöneldikleri şey'in aynidir.

Lao-Tzu'nun yazılarında, merkezî mistik fikir (Tao) dur. Bu kelime lugatta, (Yol) anlamındadır. Fakat, teknik terim olarak bu kelimeyi (Gerçek Yol) anlamında kullandılar. Bununla beraber (Tao) diye telâfuz edilen bu Çin kelimesi daha bir çok anlamlara da mâliktir. Bu kelime, tamamiyle mistik dışı olarak, (Hayat Yolu) anlamına geldiği gibi, (Kâinatın Yolu) ve (Kâinatın kanunları, İşleri ve Etkileri) anlamına da gelir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, o, aynı zamanda mistik bir anlama da sahiptir.

Biz, burada, mistik anlamı ele alarak diyelim ki bu (Yol) kelimesinden maksat, asla dolmamış olan, lâkin, her şeyin kendisinden çıktığı boşluktur. Bu suretle algılanan yol, dünyanın menşeidir ki bu Hind düşüncesinin (Brahma) nına ; Budizmdeki Tathagata'nın (Rahm)ına veya (Âğuşuna) ; Garb düşünürlerinin de (Mutlak) ına tekabül eder. O, asla suyu çekilmeyen, yani kurumayan derin bir kaynaktır. Yani, Boşluk veya Hiçlik, sonsuz imkânların hazinesidir; yoksa, o, tıpatıp mücerred bir boşluk veya hiçlik değildir. O, kendiliğinden değişip başkalaşan, yani başka şeyler olan ve fakat, yine de bizzat kendinde değişmez ve başkalaşmaz olarak kalan şeydir.

Daha da ileri, Tao, Allah'a da takaddüm eder. Eğer, haklı olarak (Allah) adı verilen bir varlık varsa, dolayısıyla, bu varlığın da (Boşluk) veya (Hiçlik) ten meydana gelmesi gerekir. Allah, Tao denen Boşluğun veya Hiçliğin, kendisini, içinde bölüp ayırdığı başka-laşmalardan bir tanesidir. Başka bir deyişle, Tao, bir taraftan kendine has bir fiili ve şekli olmayan gayr-i şahsî Mutlak bir varlıktır, sonsuz bir varlıktır, diğer taraftan da kendi sınırsızlığı ve şahıssızlığı içinde geçici bir takım sınırlılıklar ve şahıslılıklar gösteren ve fakat yine de bunların hepsinin üstünde ve ötesinde olan, ve insanın onunla, ancak, yüksek bir vecd hâlinde ilişki kurabileceği varlıktır.

Bu fikre, Hıristiyan Tasavvufunda ve özellikle Meister Eckhart'ta da rastlamak mümkündür. Eckhart'a göre de Ulûhiyet, boş bir tenhalıktır veya kısır bir çöldür ki kendisini teslîsin üç şahsına bölüp ayırmıştır.

Lao-Tzu'da mistik tecrübenin ne doğrudan doğruya ne de dolayısıyla bir tevsifine rastlanmaz. Ancak, birkaç yazısında, (Nefs) in sansasyonlar, imajlar, düşünceler ve daha bu gibi şeylerden boşaltılması gerektiğine işaret eder ve (Yol)a, ancak, terk ve feragatla ulaşabileceğini söyler. İşte, onun bu sözleri, mistik şuur elde etmek için, onun ileri sürdüğü bir çeşit metod olarak alınabilir. Bu yol ile elde edilebilecek mistik şuurun en sonda karar kılacağı şey de ancak "Mutlak Sükûn"dan ibaret olan (Nihaî Boşluk veya Hiçlik) ten başka değildir.



## (HERMES TASAVVUFU)

Mısır'da, daha başlangıçtan itibaren, halk dininden ayrı aydın sınıfa mahsus birlik (Tevhid) çî bir ilâhiyatın bulunduğunu Tarih göstermektedir.

Mısır'da bâtın ilminin, yani Tasavvuf'un ilk üstadı ve Mısır kâhinlerinin en büyük önderi de Tanrılar devrinde yaşayan Hermes Toth veya Yunanlıların deyimi ile Hermes Trismagiste<sup>1</sup> veya Mercure Trismagiste'tir.<sup>2</sup> Hermes'in, İslâm kaynaklarına göre, İdris Aleyhisselâm olduğu ileri sürülmüştür. Hermes'e, Mısır'da, Hermes şekline giren Tanrı olarak ta inanılmıştır.

Bazı söylentilere göre, Hermes'e ait yirmi bin veya otuz küsur bin kitab varmış. Fakat İskenderiye'li Clemens'in (150–217) en güvenilir şekilde (Stromat)<sup>3</sup> larda bildirdiğine göre Hermes'e ait kırk iki risaleden ibaret bir yazı serisi varmış ve bunların bazıları dine; bazıları din törenlerine, bazıları Kralların uymaları gereken kaidelere; bazıları Astronomi ve Astrolojiye; bazıları da Kozmografyaya, Coğrafyaya ve bir kısım törenlere aitmiş.

Yukarıda sözü edilen bu yazılar. Hakîm veya Peygamber Hermes ile oğlu Tat veya Hermes ile öğrencisi Asclepius arasında geçen diyaloglardan ibarettir.

Hermes'çiler, kendi aralarında dinî bâtınî bir cemiyet kurmuşlar ve insanlara Allah'ın lutf ve inayetini öğretmeği ve kazandıрмаğı, bu sebeple de, onları mistik tecrübeye yöneltmeği gâye edinmişlerdir.

Hermes'e ait yazı tomarının ilk risalesi olan (Poimandres)'te Hermes şöyle dua eder: "Âdem neslinden, benim kardeşlerim ve senin oğullarından bilgisizlik içinde olanları bu lutf ve inayet ile aydınlatılabilmem için bana kuvvet ver!".

Hermes'e ait olduğu söylenen, fakat, mahiyetleri açıkça bilinmeyen, zamanla da asıllarına nazaran çok bozulmuş olan ve bize Mısır

dilinden değil de Yunanca'dan tercüme edilip geldiği sanılan bu yazıların Menfis veya Teb ve Sais Rahiplerinin sırlarını teşkil ettikleri; Hz. Musa'yı, Orphe'yi, Solon'u, Fisagor'u, Eflâton'u, Gnostisizmi, Hıristiyanlığı, Philon'u, Plotin'i ve Yeni-Eflâtunculuğu etkiledikleri; fakat, zamanla eski Mısır sembolizmi altında Yahudilikten, Eflâton'culuktan, Aristo'culuktan, Stoa'cılıktan, Gnostisizmden, Yeni-Eflâtunculuktan ve daha başka düşüncelerden de etkilendikleri ve bir takım yazarlar tarafından Hermes'çi fikirlerin, ve özellikle yaratılış konusundaki fikirlerin, çeşitli şekillere sokulduğu kuvvetle sanılmaktadır.

Asılları, yayıldıkça pek bozulan ve fikir karışımları bakımından zaman zaman değişik şekiller alan Hermesçiliğin ana fikirlerini, Hermes'in öğrencisi Asclepius'un söylediği şu sözler özetlenmektedir:

“Allah, tanımlanamaz. Hiç bir kelime onu anlatamaz. Hiç bir dil ondan söz açamaz. Onu, ancak, sükût ifade edebilir. Ancak, Cenâb-ı Hak, bazı kullarına, sırf kendi lutf ve ihsanı eseri olarak, tabii olayların üstüne yükselme yetisini bahşedebilir. Fakat, bu gibi kişiler de kâinattaki olayların sadece ikinci derecedeki kanunlarını ve sebeplerini diğer insanlara bildirebilirler. Sebeblerin sebebi, yani kanun koyucu ise bu dünyada bize gizli kalacak, biz onu, ancak, öldükten sonra anlayabileceğiz...”<sup>4</sup>

Allah, bütün kavramların üstünde ulvî realitedir. Pek yerinde olarak o, İyilik, Güzellik, Akıl ve Işık olarak vasıflandırılmıştır. Cesaretle denebilir ki Allah'ın mahiyeti İyilik ve Güzelliktir. Akıl, Allah'ın gerçek mahiyetidir; Işık ve Hayat ta tıpkı böyledirler.

Fakat, başka bir risalede de benzerin benzeri tarafından kavranılması prensibi uygulanarak Allah ile aynılık içeren Allah'ın bilgisine erişmenin mümkün olduğu telkîn edilmekte ve şöyle denmektedir:

“Eğer sen kendini Allah ile bir etmeğe yetkili değilsen Allah'ı bilemezsin. Bütün cismanî sınırları aşarak kendini ölçüsüz büyüklük içine yay, kendini durmadan yükselt, ezel ol. O vakit sen Allah'ı bilirsin”. Bütün cismânî ve geçici sınırları aşan insanın da en yüksekte daha yüksek ve en aşağıdan daha aşağı olan, bütün yaratıkların nitelikleri ile nitelenen hayatta ve ölümden kendisini her yerde hâzır ve nâzır olarak düşünen insan olacağı ve bir kimsenin, ancak, kendi şuur düzeninin böyle bir yayılımı ile aslında bütün olan, her şey olan Allah'ın birliği ile birleşeceği ileri sürülmektedir.

İlk çağların Teogonisini aks ettiren Poimandres adlı diyalogda yaratılış hakkında şöyle denmektedir: Peygamber, vecd ve istiğrak hâlindeki müşahedesinde her şeyin en son kaynağı olan ilâhî ışığı ve o ışık içinde de asıl kâinatı, nümune (Archetypal) kâinatı görür. Işık, sayısız ilâhî enerjilerden veya kuvvetlerden mürekkeptir ki bu enerjiler veya kuvvetler ideler dünyasını (Allah'ın düşüncelerini) teşkil ederler.

Poimandres'te yaratılış, ilk akıl tarafından yaratılan ikinci dereceden ilâhî varlığa, Demiurge'a izafe edilmektedir. Fakat, bazan da ilk aklın kendisi Demiurge sayılmıştır.

Allah'ın kâinata ilişkisi yaratıcı irade ve immanentâl, yani içe ait var olma veya varlığın içe ait ayniyeti terimleri ile tasvir edilmiştir. Allah, kendisinin imajı ve çocuğu olan kozmosun hâlıkı ve babasıdır. Mevcut olan şeylere o, iradesi ile şekil verdi. Bu suretle de her şey onun tarafından var oldu.

Allah, kendisini yarattığı eserlerinden ayırmadı. Bu sebeple, içinde Allah olmayan hiç bir şey yoktur. Var olan her şeyi Allah, bizzat kendisinde kendi düşüncesi olarak ihtiva eder. Bütün isimlerin üstünde olan, tecelli etmemiş olan Allah, şimdi mutlak tecelli edendir. Zira, o olmayan hiç bir şey yoktur. Çünkü, mevcut olan bütün şeyler ona eşittir.

İnsan, ilâhî mahiyette bir varlıktır. Kendini bilen, Allah olmuş olur. Çünkü, Mutlak Baba, kendisinden insanın yaratıldığı Işık ve Hayat'tır. İnsan, aslı varlığı bakımından, ilâhî olan akıldır ve bu sebeptendir ki kendi gerçek mahiyetlerini bilen bazı kimseler ilâhîdirler ve onların beşerlikleri ulûhiyete pek yakındır. Lâkın, genellikle, insanlar kendilerini veya Allah'ı bilmeler ve kötülüğün asıl sebebi de işte bu cehalet veya körlüktür. Ruhun kötülüğü cahilliktir. Realiteyi veya eşyanın mahiyetini veya iyiliği bilmemiş ruh, kör bir ruhtur, bedenün ihtirasları tarafından fırlatılıp atılmıştır. Ve böyle sefil bir ruh, kendini bilmediğinden, bedeni kontrol edici olarak değil, fakat, beden tarafından kontrol edilici olarak bir yük gibi beden tarafından sürüklenir gider.

Poimandres'te, insanın dünyaya sürülüş (sukut) ü sebebine ait bir üstüre de vardır ve onda şöyle denmektedir: İlk akıl, bizzat kendi imajında bir insan yarattı, yani semâvî bir insan yarattı. Yarattığı bu insana da bütün yaratıkların üstünde bir otorite verdi ve insan da yaratma isteğini tasavvur etti ve yaratılmış olan dünyaya girdi. Tabiat, bu

insanı gördü ve sevdi ve insan tabiatın sevgisine yöneldi. İnsan tabiatla birleşince, dolayısıyla, kendi semavî hâlis karakterini kaybetti ve iki katlı (çift) bir varlık oldu. Yani, kendisinin madde ile ilgisi dolayısıyla fânî ve kendisinin bâtinî varlığı dolayısıyla de ebedî bir varlık oldu. Bu suretle, semâvî insanın gökten dünyaya itilişi, aynı zamanda, dünyaya ait insanın meydana çıkışı oldu.

Kısaca yukarıya aldığımız bu üstureye ait sembolik görüşlere Hermetik külliyyatın diğer bir çok risalelerinde de rastlanmaktadır. Bunlardan bir tanesi şudur: Eğer biz akılda doğduksa cahillik, hilekârlık, hüznün, taşkınlık, nefsi zapt edememe, adaletsizlik, tama', yalancılık, haset, öfke, düşüncesiz atılganlık kötülük gibi maddenin irrasyonel azaplarından kendimizi temizlemek zorundayız.

Hermesçilere göre insan hürlüğüne mistik ekzersiz vasıtasıyla elde eder. Çünkü, böyle bir ekzersizde, bu ekzersizin en büyük şiddeti hâlinde, ruh, Allah'ın müşahedesinde artık tamamıyla erimiştir. Ulûhiyetin vecdî müşahedesinde insanın varlığı Tanrılaşır, insan, artık, ilâhî ışık olur.

Allah ile birleşmede Allah'ı arzulamak, emmare nefse galebe çalmak ve nefsi bâtinî sükûna kavuşturmak gibi bazı belirli hâller zorunlu ise de Allah ile birleşme, sadece, insanın iradesi işi değildir. Bu birleşme insanın iradesinden ziyade Allah'ın bir lutf ve inayeti sonucudur. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Hermetizm, tipik bir inayet dinidir. Bir yerde şöyle denmektedir: "Dua et ki belki lutfu bulabilirsin ve Allah'tan, belki, bir tek şua' senin aklının üzerinde parlayabilir".

İlâhî inayet, Allah'ın varlığında dahil bulunan kuvvetler (Allah'ın düşünceleri, ideler) olarak ele alınmıştır. Bu kuvvetler on tanedir. Bunlar, maddenin irrasyonel azaplarına zıt prensipler olup ilâhî bilgi, neş'e, i'tidâl, adalet, hakikat.. ve bunlara senzer şeyler olarak tavsif edilmişlerdir. Bu ilâhî kuvvetler bir insan varlığında tasarruf altına girdikleri zaman o insan tekrar doğmuş veya o insanın içinde yeni ve ilâhî bir nefis teşekkül etmiş demektir. "Böyle bir insan Allah'tır ve Allah'ın oğludur. O, her şeydir ve her şeyin içindedir. O, tamamıyla, kuvvetlerden mürekkeptir". Bundan sonra o insanın gerçek nefesine cisme ait duyularla erişilemez. Bu noktada Hermes şöyle diyor: "Nefimden ileri ve içeri ölümsüz bir bedenim içine gittim; akıldan doğdum". Böyle bir insan, artık, kendi reel mahiyeti içindedir. O, artık, dünyaya ait görüşe kapalıdır. O insan, artık, sadece kendi

gözleri ile değil, lâkin kuvvetler tarafından kendisine verilmiş olan spiritüel aktivite ile görmektedir. Zira, o insan Allah ile aynı kılınmıştır; her şeyin hayatına ortak olmuştur; her şeyin içinde hâzır ve nâzırdır. “Ben gökteyim, yerdeyim, sudayım, havadayım; ben her bir canlı yaratık içindeyim; ben her yerdeyim”. İşte, böyle deyen ve böyle olan bir kimsenin hayatı sonsuz olarak zaman ve mekân içinde yayılmıştır. Böyle bir kimse rahimdedir, rahimden öncedir ve rahimden sonradır. Böyle bir insan her şey ile kendi birliğini görür; kendisini aklın içinde görür; akılda yeniden doğarak ilâhî neş’eye ortak olur.

Hermes şöyle haykırıyor: “Ey benim içimde bulunan kuvvetler bir olana ve her şey olana hamd edin!... Ey kutsal bilgi, ben senin sayende aydınlattım ve senin vasıtanla cismanî olmayan ışığa hamd ediyorum... Ey benim içimde olan iyi! İyi’ye hamd et; Ey Işık ve Hayat! hamd ilâhîsi senden geliyor ve sana doğru gidiyor”.

İşte, böyle bir insanda, kendi kuvvetleri vasıtasıyla kendini ezeli izzet ve celâli içinde hoşnut kılan da, Allah’tan başka değildir.

Hermesçi mistikler, kendilerini bütün varlıklarla birlik hâlinde görürler. Onların elde ettikleri ruh tasfiyesi ve aydınlanması onlara kâinat ile ortaklık şuurunu getirir ve böyle olanların biricik görevi de herkese ve her şeye iyilikte bulunmaktır.

Hermes, cemâatına şöyle demektedir:

“Asıl insan nurdur. Belki insanlar bu nuru tanımazlar ve belki onu ihmâl ederler, fakat, hakikat budur”.<sup>5</sup> “Oziris nurdur, nurdan gelmiştir, nurda oturur. Nur, her yerde gizlidir, her kayada ve her taşta vardır. Bir insan, nur olan Oziris ile birleştiği zaman tikel, tümel ile birleşmiş olur ve o zaman, nuru, perdeler arkasında gizlense de yine her şeyi görür. Başka her şey fânîdir, fakat, nur, bâkîdir. Nur, insanın hayatıdır. Her insan için bu nur her şeyden yakındır; çünkü, onun kalbindedir. Her insan için, hakikatta her şeyin üstündedir. Çünkü, insan içine bakar bakmaz onun nurunu görür. Her âyînin hedefi de budur. Bir insan bilgi sayesinde âyinlerin üstüne yükselir ve Oziris’e ererse, nura, o her şeyin başlangıcı ve sonu olan ve baştan başa nur ile çağlayan Amon-Ra’ya varır”<sup>6</sup>.

“Oziris semadadır, fakat, Oziris aynı zamanda her insanın kalbindedir. Kalpteki Oziris semadaki Oziris’i tanırsa o zaman insan Tanrı olur ve parçalanan Oziris tekrar toplanır”.<sup>7</sup>

Hermes, Firavn’a dönerek şöyle diyor:

“Nuru ara!. Bir hükümdar, ancak, milletinin kalbindeki nuru görürse onu iyi idare edebilir”.<sup>8</sup>

Hermes, tekrar, cemâatına dönerek sözlerini şöyle bitiriyor:  
“Nur, sizsiniz. Bu nur daima parlansın!”<sup>9</sup>

Mısır'ın bütün kâhinleri Hermes'in bu sözlerini tapınakların ve evlerin kapılarına işlediler ve hangi milletten ve hangi din ve mezhepten olursa olsun bütün hakikat arayıcılarına aşılamağa çalıştılar.

Kısaca, Mısır efsanelerinin her biri Hermesçilikte birer sırrın sembolü olmuştur. Mısır Tasavvufunun da, her biri birer sırrın sembolü olan, yirmi iki harften ibaret bir alfabesi vardır. Bu harflara bağlı ve uygun olarak ta sayılar vardır. Her harf ve sayı da üçkenlerle gösterilen üçlü bir kanuna delâlet etmekte idi ki her birinin lâhût âleminde, akıl âleminde ve cisim âleminde birer aksi bulunduğunu ifade etmekte idi. Meselâ, (1) sayısına karşılık, eski Türkçe, (Elif) harfi Lâhût âleminde: kendisinden bütün eşyanın sudur ettiği Mutlak Vücut; akıl âleminde: sayıların kendisinden çıktığı ve birleştiği (1)e; cismânî ve tabîî âlemde de: nisbî varlıkların baş tacı olup hassalarının kuvvetlerinin gelişmesi sonucu, sonsuz'un merkezleri müttehid olan Feleklerine yükselen insana delâlet eder. Ve meselâ, Mısırlılarca, eski Türkçe (Elif)in sırrı, elinde asâ, başında altın tac, sırtında beyaz elbise bulunan büyük bir din âlimi şeklinde tasvir edilmekte idi ki asâ, âmirliğe; altın tac, kâinat nuruna; beyaz elbise de saflığa ve temizliğe delâlet etmekte idi.

Hermesçilikte madde ve kuvvet, zekâ ve bdeden, ruh ve cevher; Hayat, Kelâm ve Işık kavramları birbirini tamamlayarak bir üçlük kurarlar. Bu sebeple Hermescilikte üçgen şekli özel bir önem taşır.

Bundan başka, yedi yıldız da yedi mebdee, madde ve ruhun başka başka yedi tavrına, başka başka yedi âleme işaret olup her insan, dolayısıyla, insanlık, sıra ile bu tavırları geçirmeğe mecbur idi. Felekleri idare ettiğine inanılan yüksek ruhlar da yedi melek sayılıyordu. Kâinatı çevrelemiş olan bu yedi mertebeye, gelişme bakımından, insanın bünyesinde de işaret ediliyordu.

Hermes dininde hakikat yolcusu, râhipler tarafından icra edilen uzun bir dinî âyinden sonra en nihayet (Ba'sü ba'delmevt) e mazhar kılınır. Bu merasimden sonra da râhipler bu hakikat yolcusuna Hermes'in yedi Felek hakkındaki sözlü bildirisini yine sözlü olarak şöyle nakl ederler:

1- Evvelâ (Ay) feleği gelir. Burdaki Tanrı veya melek, ölüm ve doğum işleri ile ilgilidir; ruhları bedenlerden ayırıp kendine çeker. Fakat, her ruh ona yükselemez; çoğu, fırtınalı ve kasırgalı bir kuyu içinde yıllarca bucalamasına rağmen yine de kuyunun dibine düşer.

Mûsâ dilinde bu yere (Horeb), İsâ dilinde (Mather veya Zill-ı Mevt) denir ki bunlar (Homer) de, (Orfe) de ve (Fisagor) da da vardır.

2- İkinci olarak Utarid gelir. Buradaki Tanrı veya melek te yukarı çıkan ve aşağı inen ruhlara bakar ve onlara yol gösterir.

3- Üçüncü olarak Zühre feleği gelir. Buradaki Tanrı veya melek te elinde (Aşk) aynasını tutar ki ruhlar bu aynada birbirlerini tanirlar.

4- Dördüncü olarak ta Güneş feleği gelir. Buradaki Tanrı veya melek te elinde ebedî güzellik meş'alesini tutar.

5- Beşinci olarak Merih feleği gelir. Buradaki Tanrı veya melek te elinde (Adâlet) kılıcını tutar.

6- Altıncı olarak Müşteri feleği gelir. Buradaki Tanrının veya meleğin elinde de Akıl Asâsı, Kanun Asâsı vardır.

7- Yedinci olarak ta Zühâl feleği gelir. Buradaki Tanrının veya meleğin elinde de Hikmet küresi bulunur.

Felekler hakkında ki bu bilgiden sonra da baş Rahip, hakikat yolcusuna, ruhların ölümsüz olduğunu, fakat imtihan için ruhların dünyaya indiklerini, ve bu dünyaya indiklerinde maddeye temayülleri fazla olanların menşe'lerini unuttuklarını ve madde içinde yok olduklarını; ve yok olmaktan maksadın da (Şuurun Yokluğu) olduğunu, ve bazı ruhların da bütün felekleri aşarak (Zühâl)e kadar çıkabildiğini bildirir.

Bu yedi Feleğin, Göğün veya Seyyarenin Tanrıları, yani yüksek ruhlar bütün kâinatı idare ederler. Bunların insanlar üzerine etkileri inancı da buradan gelir.

Hermes'in bu yedi Tanrısına karşılık Hind'in yedi (Deva) sı, İranlıların yedi (Amshpand) ı, Kabbalâ'nın yedi (Sefirot)u, Hıristiyanlığın da yedi (Büyük Melek) i vardır.

Bu yedi, gök kuşağının yedi renginde de ve Gam'ın yedi perdesinde de ve insanın bütün bünyesinde de görölür.

Bu yedi, esasta üçtür; yedi oluşu, tekâmül bakımındandır.

Mısırlılarda insan aşağıda gösterildiği şekilde yedi plân üzerindedir:

- 1- Şat-Maddî beden.
- 2- Ank-Hayat kuvveti.
- 3- Ka-Astrâl nur, kalb.
- 4- Hati-Hayvanî ruh.
- 5- Şeybi-Kutsal ruh.
- 6- Bai-Aklî ruh.
- 7- Kon-İlâhî ruh.

Bu yedi dereceli plân (Orfe) de ve (Fisagor) da da vardır.

Hermes'e göre aşağıdaki (Üçlü), Tek bir Tanrı olup yukarıdan aşağı bütün varlığa hâkimdir:

- Zekâ + Kuvvet + Madde.  
Kutsal Ruh + Hayvanî Ruh + Madde.  
Nur + Kelâm + Hayat.

Mistik yolcu için en son gâye (Gizli Işık) ı bulmak ve onunla baş başa kalabilmektir. Bunun için de ölüncüye kadar eğitim ve öğretim şarttı. Prenip-Ateş ve Işık-Kelâm doktrinine ulaşan Mısır'ın mistik önderleri insanı gerçeğe ulaştırmada, onu, sıra ile üç çeşit terbiyeden geçirirlerdi:

- 1- Beden terbiyesi.
- 2- Hayvanî ruh terbiyesi.
- 3- İnsanî veya Sultanî ruh terbiyesi.

İnsan, ancak, insanî veya Sultanî ruhunun terbiyesi ile kâinatın görünmez kuvvetleriyle münasebete geçebilir, gayb âleminde doğrudan doğruya feyzlenerek Melekût âlemi yollarını açabilir ve daha dünyada iken esaretten kurtulup nefesine hâkim olabilir, böylece de, İlâhî hürriyyetine kavuşabilir. Ve ancak böyle bir kimsedir ki diğer insanları irşad edebilir.

Mistik önderler, pek uzun süren bu terbiye süresinin sonunda mistik yolculara son öğütlerde bulunurken, özellikle, şu nokta üzerine dikkatini çekerlerdi:

İlmin başlıca iki anahtarı vardır:

1- Tek bir yapıcı ve tek bir kanun vardır, ve ilâhî tedbirde ne küçük ve ne büyük vardır. Eşyanın dışı, içi gibidir; küçük, büyük gibidir.



2- İnsanlar, yok olup gitmeğe mahkûm ilâhlardır; ilâh ise yok olup gidici olmaktan kurtulmuş insanlardır.<sup>10</sup>

Önderin mistik yolcuya en büyük öğüdü de şu idi:

İlim kuvvetin, iman kılıcın, sükût ta delinmez zırhın olsun. Hakikatı kalbinde sakla, onu, hareketlerin ve fiillerin söylesin.

Gerçeği, herkesin akıl derecesine göre açıkla!<sup>11</sup>

Baş Rahibin hakikat yolcusuna en son sözü de şudur:

Tanrı sayısız ruhlarla nefes alır. Her şeye hayat veren O'dur. O'na yönelmek yolu insanın kendisine aittir,.

Ruh, üstü örtülü bir nurdur ki ancak (Aşk) ile ebedî olarak parlar; aşksız ise sönüp gider!

Hermesçiliği, Türk argosunda ma'nası anlaşılmadan kullanılan, küçük bir cümlecik ile özetleyebiliriz:

“Nur ol Baba Safvet!”.

Mısır'dan Yunan topraklarına geçen, dolayısıyla, Yunan filozoflarını ve özellikle Fisagorcuları etkileyen Hermesçiliğin önderleri, Hiksus'ların Mısır'ı Zapt etmeleri (M.Ö. 2200) üzerine Mısır tapınaklarına kapandılar ve orada başta Matematik olmak üzere Astronomi, Ahlâk, Kozmogoni ve Tanrıbilim üzerinde gizli gizli öğretilerde bulundular. Her biri Tanrısal âlemde, akıl âleminde ve cisimler âleminde birer anlama işaret eden üçlü bir kanuna delâlet eden harflar ve sayılarla süslü olan Menfis veya Teb bu tapınakların en namlılarındandı. İşte, Fisagor (Pythagoras), yirmi yıl kadar bu Menfis tapınağında eğitim ve öğretim görmüş ve (Orphée) cilik ve diğer bir takım dinsel akımlardan da etkilenmiş, dolayısıyla, kensdisi de Hermesçiliğe benzer yeni bir tarikat kurmuştur.

## HERMES TASAVVUFU EK NOTLARI

- 1- Yani, üç defa büyük Hermes.
- 2- Yani, üç defa büyük Utarid. Utarid, ticaret Tanrısı idi.
- 3- Stromat Kelimeri (Halı) anlamına gelmektedir. Clemens'm bu kitabı sekiz makeden oluştuğundan ona (Stromatlar), yani Halılar adını vermişti.
- 4- M. Ali Ayni; Tasavvat Tarihi; s. 31-32; Cemil Senâ Ogun, aynı eser; cilt; 2, s. 427.
- 5-9- Cemil Senâ Ogun; aynı eser; cilt :2, s. 432.
- 10-11- M. Ali Ayni; aynı eser; s. 49.

## (MİSTERLER VE ORPHİC DİNİ)

Mısırda olduğu gibi,<sup>1</sup> Yunan'da da biri halka ait politeist, diğeri de aydın kişilere ve zahitlere ait sırrı merasimleri içeren yüksek tipten bir din vardı. Ve bu da, aynı şekilde, Yunan'da da mistik bir tecrübenin doğmasına sebep oldu. Mısır'da (İzıs) tapınağının sırlarına karşılık, Yunan'da da (Delf) tapınağının sırları görülmektedir.

Yunan'da mevcut bir çok dinî ve sırrı mezheplerden en önemlileri de Eleusinian ve Dionysian sırrı mezhepleri idi.

Eleusinian sırlarda mistik eleman dinî merasimlerle yâda getirilen transcendant (Tabiat Üstü) nın anlamına mâlik olmakta görülmektedir. Dionysian sırlarda ise Allah ile aktüel bir tasarruf ve Allah ile bir ittihad anlamı vardır.

Eleusinian misterler, dünya ilâhesi (Demeter) ve onun kızı orijiniinde ölüm ülkesinin Helen'lerden önceki Melikesi (Persephone) ile aynileştirilen hububat ma'budesi (Kore) mitolojik temsilinde toplanmaktadır.

Aynı zamanda Bacchus olarak ta tanınan Dionysius, nebatî hayatın ve özellikle şarabın; ve genellikle hayvanî hayatın da Allah'ı idi. O, aynı zamanda, ölü ruhların da hükümdarı sayılıyordu. Dionysius, ölen ve tekrar dirilen bir Allah'tır. Bu açıdan Zageus diye de tanınan Dionysius, (Zeus) ve onun kızı (Persephone) un veya bazam Zeus ve Demeter'in oğlu idi. Yunanistanın Kuzeyinde Thracée'de ve Girit adasında başlayan bu mezheb, kısa zamanda, bütün Yunanistana ve yakınindeki adalara yayıldı.

Dionysius'un karakteristiği sarhoşluk ve eğlence idi. Onun adına geceleyin yapılan kutsal bir dansa şarap içerek iştirâk edenler kendilerini Allah tarafından tasarruf edilmiş farz ve his ederler ve bu ilâhî tasarrufun vecdî şuuru içinde de herkes kendini Dionysius'un veya Bacchus'un teşahhusu gibi görürdü. Bu suretle Ulûhiyet alanına ve

makamına yükselmiş olan Bacchi veya Bacchae denen bu zahitler, Peygamberlik kuvvetleri gibi, hastaları iyileştirme kuvvetleri gibi ve hatta, tabiat kuvvetlerini kontrol etme gibi mu'cizevî kuvvetlere mâlik olduklarını iddia ederlerdi. Ancak, Dionysius misterlerine sü-lük iledir ki insanlar, kötü huylarından temizlenebilirlerdi.

İşte, Trakya'lı Orpheus'a isnad edilen Orphic ceryanının karakteristiği de Dionysius'un ölmesi ve tekrar dirilmesi ustûresidir. Bu görüş, Eflâtun zamanına pek büyük etkide bulunmuştur.

Milâttan önce altıncı yüz yıldan Hıristiyanlığa kadar, Orfikçiler her yeri karış karşı gezmişler, Güney İtalya ve Sicilya'ya gitmişler ve bütün insanları kaplayan bir kurtuluştan söz etmişlerdir.

Orphism'in kökü, Dionysius'a ait tapınmadır. Orphism, bu tapınma şeklinin daha geliştirilmiş ve medenîleştirilmiş ve Orpheus'a izafe idilen ilâhîler ve bazı şiiirlerden meydana gelen büyük bir literatürüne de sahib olmuş bir sisteminden, felsefe ile Tanrıbilimin kaynaştığı bir mitolojik sistemden, mistik bir tarikattan ibarettir.<sup>3</sup> Bu mezhebe ait literatürden Eflâtun'un ve diğer bazı düşünürlerin ıktibasta buldukları da görülmektedir. Özellikle Güney İtalya'da ve Girit'te mezarlardan çıkarılan, ve ruhun, bir taraftan yukarı âlemle olan temasına ait bir takım ifadeleri, diğer taraftan da kendi doğuşuna ve mukadderatına, ıztıraplarına ve emellerine ait ma'lumatı ihtiva eden sayısız altın tabletler de Orphic öğretiler açısından önemlidirler.

Orphic öğretilerin esaslı yönlerinden biri de ruhun bir bedenden diğer bir bedene geçmesi (Transmigration) ne inanmaktır. Eflâtun (Phaidon v.) te bu inanışa özellikle işaret eder. Bu İnanç, Orphiclerdeki, insanın çifte mahiyeti kavramı ile ilgilidir. Zira, ustüreye göre insan, mütezat elemanların bir terkididir. Bir tablette ruh şöyle demektedir. "Ben hem arzın hem de yıldızlı semanın çocuğuyum". Transmigrasyon görüşü de moralize edilerek ruhların tehzib ve tasfiye dönüşümüne ve en nihayet te Dionysius sırlarına vakıf olmakla tekrar doğuş çemberinden kurtuluşun ifadesi sayılmıştır.

Orphic ceryanının müsbet gâyesi, Ulûhiyet ile ittihatdır. Bu ittihat ta, sadece, Dionysius sırları içinde Dionysius ile aynileşmek yolu ile gelip geçici bir tecrübe ittihadı olarak değil, ruhun beden denen mahbesten kurtulup hürriyete kavuşması ve ölümsüz kutsallığın elde edilmesi ile varlığın daimî hâli olarak Ulûhiyet ile ittihatdır. Çünkü, ruh, aslı bakımından, ilâhîdir; bu suretle de o, ebedî hayata yeniden doğmuş olur ve ölümlü varlık olmaktan çıkarak mutlu ve kutsal ilâhî

varlık olur. Ruh, ölümsüz Allah'lara şöyle hitab etmektedir: "Ben sizin kutsal soyunuzdanım, fakat, tâli' beni esfel-i sâfilîne attı".

Kısaca, Orphencilikte ana mesele bir takım özel törenlerle ruhu temizleyip geliştirmek ve Hadeste bekleyen tehlikelerden korunabilmek için bedenden ilgisini kesmektir. Ruhun gâesi bedenden kurtulmaktır.

Orphencilığın, Apolloculuktan sonra Fisagorculuğa en büyük etkide bulunduğu söylenmektedir. Nitekim Fisagor'un da cehennemlerden geldiğine inanılmıştır.

Söylentiye göre dinî törenlerde Orpheus'un müritlerine söylediği en önemli sözler, kısaca, şunlarmış:

"Eşyanın prensiplerine, lekesiz esir içinde alevlenen büyük (Triad) a kadar yükselmek için kendi içinin derinliklerine kıvrıl! Bedeni, düşüncenin ateşi ile yak! Kendini, odununu kemiren alev gibi maddeden sıyr! O vakit ruhun, ebedî sebeplerin saf esiri içinde Jupiter'in tacındaki kartal gibi atılacaktır. Sana, âlemlerin sırlarını, tabiatın ruhunu ve Tanrı'nın özünü açıklamak isyiyorum. Derin semada arzın uçurumunda bir tek varlık, gürleyen Zeus, esirden Zeus hükmeder. O, derin öğüt, güçlü kin ve tatlı aşktır. O, arzın derinliğinde ve yıldızlı semanın yüksekliğinde hükmeder. O, eşyanın soluğu, baş eğmez ateş, erkek ve dişi, bir Kral, bir iktidar, bir Tanrı ve bir büyük Efendi'dir. Jupiter, Tanrısal karı kocadır, erkek ve dişidir, baba ve anadır. Onların sırlı evlenmelerinden, ebedî zifaflarından, aralıksız olarak, ateş ve su, toprak ve esir, gece ve gündüz, vakur Titan'lar, değişmez Tanrılar ve insanların dalgalanan tohumları meydana gelir. Gök ve yerin aşklarını kâfirler bilmez. Karı ve koca sırlarının peçesi, ancak, Tanrısal insanlar tarafından açılır. Fakat, ben size doğru olanı i'ân edeceğim: hem şimdi, gök gürültüsü bu kayaları sarsıyor, yıldırım oraya, canlı bir ateş gibi, yuvarlanan bir alev gibi düşüyor ve oradan dağların yankıları sevinci böğürüyor. Fakat, sen, bu ateşin nereden gelip nereye çarptığını bilmeden titriyorsun, Bu Zeus'un tohumu olan, yaratanın ateşi olan erkek ateştir. O, Jupiter'in kalbinden ve beyinden çıkar. O, bütün varlıklar içinde hareket eder, yıldırım düştüğü vakit sağından sıçrar; fakat, onun rahipleri olan bizler onun özünü biliyoruz; onun oklarından kendinizi korur ve bazan da onları yönetiriz. Şimdi, kainata bak, Güneşlerin ve Dünyaların tozları olan saman yolunun hafif bir eşarpı gibi atılmış takım yıldızların parlak dairesine bak; Orion'un nasıl tutuştuğunu, ikizler burcunun parıldadığını ve Lyre'in ışıldadığını gör. Bu, kocanın terennümleri altında ahenkli bir baş dönmesiyle devr eden Tanrısal karının bedenidir.

Ruhun gözleri ile bak, onun alt üst olmuş başını, uzanmış kollarını göreceksin ve üzerine yıldızlar serpili tülünü kaldıracaksın, Jupiter, Tanrısal karı kocadır. İşte birinci sır”.<sup>4</sup>

“Fakat şimdi, ey (Delphe) in çocuğu, ağla, *sevin* ve *tap!* Zira, senin ruhun, hayat bardağı içinde büyük Demiurgos’un ruh ve âlemi karıştırdığı tutuşmuş bölgeye dalmaktadır. Bu sarhoş eden bardağı sulamak suretiyle bütün varlıklar Tanrısal konutu unuttur ve nesillerin elem veren uçurumuna inerler. Zeus, büyük Demiurgos’tur: Dionysios, onun oğlu ve tezahür etmiş olan (Kelâm) dır. Işıldayan, canlı ve zekî ruh olan Dionysios, değişmez esir sarayındaki babasının köşkünde parıldar. Bir gün eğilerek yıldız kümeleri arasında semanın uçurumlarını seyr ederken, mâvi derinliğin içinde, kendisine kollarını uzatan kendi öz hayâlini gördü ve kendi eşine (double) âşık olan bu güzel fantoma tutkun olduğu hâlde onu yakalamağa koştu; fakat hâyal kaçtı, daima kaçtı. Nihayet, kendini gölgeli, kokulu bir vadîde, şehvetli meltemlerle çakır keyf buldu. Bir mağara içinde Persephone’u gördü. İçinde bütün varlıkların hayalleri dalgalanan bu yerde güzel örücü (Maia<sup>5</sup>) bir tül örmekte idi. Tanrısal bākirenin önünde meftun olarak dilsizce durdu. Bu anda vakur Titan’lar, hür Titanitler onu gördüler. Birinciler, onun güzelliğini kıskanarak, ikinciler delice bir aşka tutulmuş unsurlar gibi üzerine atıldılar ve onu parçaladılar. Sonra âzâlarını dağıtmak suretiyle bunları suda kayanattılar ve kalbini gömdüler. Jupiter, Titanları yıldırımlariyle kamçıladi ve Minerva, Dionysos’un kalbini esir içine taşıdı; bu orada ateşli bir güneş oldu, Fakat, Dionysos’un bedeninin dümanından, semaya doğru yükselen insanların ruhu meydana geldi. Solmuş gölgeler, Tanrının alvelenmiş kalbine kavuştukları vakit alevler gibi tutuşurlar ve Dionysos, Ampire’nin yüksekliklerinde pek canlı bir surette yeniden dirilir”.<sup>6</sup>

“İşte, Dionysos’un ölümünün sırrı. Şimdi, onun ölümünden sonraki dirilmesini dinle!: insanlar, Dionsyos’un eti ve kanıdır. Bahtsız insanlar cinayet ve kin içinde, elem ve aşk içinde, binlerce var oluşlar arasında vekarla kendilerini arayan dağınık uzuvlardır... Fakat, yukarıda ve aşağıda olan şeyleri bilen biz ermişler, ruhların kurtarıcısıyız ve insanların Hermes’iyiz. Onları mıknatıslar gibi kendimize çekeriz; bizleri de Tanrılar, onlar gibi kendilerine çekerler. Böylece Göksel büyümeler sayesinde Tanrılığın bedenini yeniden inşa ederiz. Göğü ağlatır ve arza şenlik yaptırırız ve kıymetli mücevherler gibi onu kalblerimizde bütün varlıkların göz yaşlarını gülümsemeye çevirmek için taşırız. Tanrı bizde ölür ve yeniden bizde dirilir”<sup>7</sup>

“Tanrı birdir ve daima kendi kendinin aynıdır. Fakat, tanrılar sayısızdır, çeşitlidir. Zira, Tanrılık ebedîdir; sonsuzdur ve bunların en büyüğü yıldızların ruhlarıdır”<sup>8</sup>

Orpheus ölürken: “Benim için yüce saat geldi. Ötekiler beni anladılar sen beni sevdi.... ben ölüyorum, fakat. Tanrılar diridirler” diyor ve ölmeden önce en son sözü de “Öridis!”<sup>9</sup> oluyor.

Kısaca, Orpheus kelimesi çeşitli anlamda deyimlenmektedir. Orpheus, Allah Dionysos’un tenasühüdür.

Orpheus, vahşi hayvanları, nebatları, ırmakları, taşları toprakları büyüleyen şâhâne bir müzisiyen; mistik âyinlerin (ve özellikle Dionistik âyinlerin) koruyucusu ve gözeticisi; büyücü ve satrolog olarak vasıflandırılır.

Orpheus’çulara göre kâinat, Aşk ile Zaman tarafından yaratılmıştır ve Zeus kâinatın gücünü temsil etmektedir. Titanlar Dionysos Zagreus’u parçaladıkları zaman bu genç Tanrının yüreği Pallas tarafından kurtarıldı ve bu yürek çevresinde de Dionysos’un Tanrısal özü oluştu.

Öbür dünyada var olabilmek için bu dünyada çileli bir hayat, Orpheus hayatı sürmek gereklidir. Bu dinî görüşe göre ruh Tanrısaldır. Beden pislikten ibarettir ve ruh için tenasüh vardır. İnsan, iki kısımdır: insanın bir kısmı İlâhîdir, diğer kısmı da Şeytanîdir. İnsanın başlıca gâyesi de ikinci kısmını, yani Şeytanî kısmını âyinlerle ve ahlâkî tasfiye ile, ruhun tenasuhu esnasında onu bu durumundan kurtarıp Rahmanî şekle sokmaktır. Ruh, tamamiyle temizlenince de beden içinde tekrar tekrar dünyaya gelip gitme çemberinden kurtulur ve tamamiyle İlâhî olur.

Orpheus tarikatında olanlar, özellikle, et yemezler, beyaz elbise giyerler ve Cehennemde kendilerine faydası dokunacak formülleri öğrenirlerdi.

Orpheus’a göre bir çok Tanrılar varsa da bunların en büyüğü tek bir Tanrı vardır ki o da (Zeus) tür. İşte bu görüş, Tek Tanrıci görüşe doğru atılmış büyük bir adımdır.

Milâttan önce beşinci yüz yıldan i’tibaren görünmeğe başlayan Orpheus doktrini, hemen aynı mahiyette olan Eleusinian misterlerle birleşmeğe başladı ve özellikle Fisagorculuğu etkiledi. Daha sonra da Yeni Fisagorcular ve Yeni Eflâtuncular tarafından da benimsendi.

Konumuzu daha toplu bir şekilde şöyle özetleyebiliriz:

Yunan'da, milattan önce beşinci yüz yıl, din, ahlâk ve psikoloji ile ilgili meseleler asrıdır. Bu yüz yılda birinci problem, Tanrıların karakteri meselesidir. Homer'in Tanrıları iyilik ve kötülük bakımından insana benzeyen, fakat, onlardan daha kuvvetli olan ve gamsız mutlu bir hayat süren varlıklardı ve (Olymp) denen bir sarayda otururlardı. Hâlbuki, beşinci yüz yılda, Tanrıların, kötülükten uzak ahlâk ve fazilet sahibi varlıklar olarak anlaşılacak istendikleri görülmektedir. Filozoflar hep bu yönde gitmekle beraber Edebiyat alanında Aischylos'un dramları da yine bu yöndedir.

Bu yüzyılın ikinci karakteristik meselesi de ruhun mahiyeti ve özellikle ölümden sonraki âkibeti meselesidir.

Homer'e göre ruh ölümden sonra varlığında devam eder, fakat, ancak gölge nevinden yarı şuurlu hayata mâlik olarak devam eder. Ölümlerin ruhları karanlık Hades'te birer gölge gibi dolaşırlar, ölümden önceki hayatın sadece soluk bir gölgesini sürdürürler. Dolayısıyla Homer için asıl hayat bu dünyada bir bedene bağlı olarak yaşanan hayattır. Bu sebeple Homer; "Âhret (Hades) te bir Kral olacağıma bu dünyada en ağır şartlar içinde yaşayan bir işçi olmağı tercih ederim" der.<sup>10</sup>

Hâlbuki, beşinci yüz yılda beden ruh için bir zindan sayılmıştır. Bu yüz yıla göre ruhun gâyesi, bedenden, müstakil olarak yaşamağa çalışmaktır. Bu yüz yıla göre bu dünya hayatı, eskiden yaşanmış olan bir hayatta işlenen suçların cezalarının çekildiği bir hayattır. Bu sebeple tenasüh akîdesi, yani ruhların gerek doğumdan önce ve gerek ölümden sonra bir takım şekillere girdiği fikri, başlıca meselelerden biridir. Hind Felsefesinin temelini teşkil eden bu tenasüh akîdesi, Yunan'da, (Orphic) denen dinî bir ceryana paralel olarak meydana çıkmıştır.

Orphic kelimesi efsanevî bir şarkıcı olan Orpheus isiminden gelir. Orphic dininin Tanrısı, Yunanistana, Şimalden, Trakya'dan gelmiş olan Dionysius'tur. Bu Tanrı, sermestlik ve sarhoşluk hallerini takdis eder. Bunun sâlikleri, ibadetlerini muayyen bir cezbe ve sarhoşluk hâlleri içinde yaparlar. Hâlbuki, Homer'in Tanrıları idealleştirilmiş insan şekilleri idiler ve bu Tanrılara ibadet için muhteşem ve aydınlık tapınaklar yapılırdı ve ibadetler, ölçülü merasimler çerçevesinde yürütülürdü. Fakat, Dionysius dininin ibadet şekilleri bunlardan tamamiyle ayırdırlar. Dionysius'a özellikle geceleri ve fener alayları



tertip edilerek, yukarıda dokunduğumuz gibi, büyük bir coşgunluk ve sarhoşluk içinde ibadet edilir ve bu merasim esnasında, özellikle kadınlar, cezbe haline gelirlerdi. Zira, bu dinin mensuplarına göre Dionysius ile, ancak, cezbe hâlinde birleşilebilirdi.

Orphic dininin karakterinde diğer bir tasavvur daha vardır ki o da şudur: ustureye göre Dionysius, önce ölmüş ve sonra tekrar dirilmiş bir Tanrıdır. Yani, önce ölüme baş eğmiş ve sonra da ölümün kucağından hayat fışkırtmıştır. Bu, ölüp tekrar dirilen Tanrı tasavvuruna tarih boyunca daima rastlanmaktadır. Yine, din tarihinde, bu tasavvurla birlikte bu gibi Bir Tanrıya inanan kimsenin de o Tanrının âkibetine ortak olacağı, yani o kimsenin de ölümden sonra tekrar dirileceği incancı da vardır. İşte, bu akîde, Orphic dinin de ana tasavvurunu teşkil eder. Bu tasavvur, aynı zamanda, ruhun istihalesine inanmağı da ihtiva eder. İnsan, ölümden sonra tekrar dirildiğinde insan, hayvan, nebat.... gibi kılıklarda dünyaya gelebilir.

İşte, başka bir deyişle kısaca özetlediğimiz bu Orphic dini, zamandaki felsefî ceryanları da etkilemekten geri kalmamış ve bu etki, özellikle, Fisagor (Pythagoras) da kendini göstermiştir.

## MİSTERLER VE ORPHİC DİNİ EK NOTLARI

1- Dolayısıyla bk. s. 132 (Sırrî Dinler) konusu.

2- Homer, Hesiod, Herodot, kendisinden söz etmemekle beraber, sözlentiye göre, Orpheus, İsa'dan bin küsur yıl önce yaşadığı sanılan ve Yunan mitolojisini kuran şair, ahlâkçı, evrimci bir Peygamberdir ve Cehennem'den gelmiştir.

Orphe veya Arpha kelimesinin Finike dilinde nur anlamına gelen (Aur) ile şifa anlamına gelen (Rafae) kelimelerinden meydana getirildiği ve nur vasıtasıyla şifa veren anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Bk. Cemil Senâ Ongun; aynı eser; Orpheus konusu.

3- Orpheus'çular, Dionysos törenleri ile de ilgili sırrî bir cemiyet üyeleri idiler ve bunların, gâyeleri de insanların kalplerini arıtarak onları doğum-ölüm çarkından kurtarıp kemâle ulaştırmaktı.

4- Cemil Senâ Ongun; aynı eser; cilt: 3; s. 513.

5- (Maia), Sanskrit dilinde (Yaratıcı Kudret) anlamındadır.

6- Cemil Senâ Ongun; aynı eser; cilt: 3; s. 513-514.

7, 8, 9- Cemil Senâ Ongun; aynı eser; cilt: 3; s. 514.

10- Türkçemizde bir Ata sözü de şöyle der: "Etle tırnak arasında olayım, fakat, dünyada olayım".

## (FİSAGOR'DA TASAVVUF)

(İ. Ö. 580-500)

Fisagor, İsa'dan önce 580 de Sısam'da doğmuştur. Felsefesini, daha doğru bir deyimle, tarikatını İtalya'da Kroton şehrinde kurmuştur. Onun bu tarikatı bir felsefe, bir ilim ve san'at ocağı idi.

Fisagor'cuların belirli bir hayatları vardı. Bunlar et yemezler, Tanrılara kanlı kurbanlar sunmazlar, yani hayvan öldürmezlerdi. Zira, ruhun tenasuhuna inanırlardı, sâde, keten bir elbise giyerlerdi. Maddî hazlardan kaçınırlardı. Çünkü, onlarca ruhun bedene bağlı olması gerekti. Onlara göre insan ne derece günahkâr bir hayat yaşarsa ölümden sonra o derece alçak bir hayvan şekline girmek ihtimali vardı.

Fisagor'un dinî topluluğu siyaset ile de uğraştığından, çıkan bir isyanda merkezleri yakılmış ve topluluk ta dağılmıştır.

Fisagor'un felsefesi kısaca şudur:

Ruh, kendi kendine hareket eden bir adettir ve ezeli ve ebedidir.

Beden, ruh için bir mahbestir. Ölümden sonra ruh başka bir bedene geçer ve göçer; bu geçme ve göçme de dünyada yaşadığı hayata göre olur.

Ruhun asıl gayreti ve gayesi hür yaşamak, yani bedene bağlı olmadan mutlak ruh hâline erişebilmektir. Bunun için et ve emsali yemeklerden ve dünya hazlarından uzaklaşmalı, ilim ve san'at yolundan gitmelidir. Böyle bir ilim de Matematik; böyle bir san'at ta Müzik'tir.

Fisagor'cular müzik ile matematik arasında bir takım ilişkiler görmüşler, başka bir deyişle, âhenk'in bir takım adedi nisbetlerle ilişkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fisagor'cular bu noktadan hareketle de her şeyin aslının aded olduğu, âlemdeki bütün nisbetlerin

adedî olduğu sonucuna varmışlardır. Başka bir deyişle, onlar, eşyanın aslı (Arché) nı (Aded) te bulmuşlardır; aded ise mücerrettir.

Fakat, Fisagorcular, eşyayı sayılabilen bir hâle getiren bir prensip olan, bu adet yanında, bir de bu adet üzerinde etkili olabilen şekilsiz bir şeyi de gerekli buldular ve Milet'li filozoflar gibi Monist olmaktan çıkıp Düalist oldular. Bu iki prensipten biri şekil kazandırandır, diğeri de sınırsız ve şekilsiz olandır. Yani, âlemin her yerinde bir taraftan sınır çizen bir prensip, diğer taraftan da sınırsız olan bir prensip ve bu ikisi arasında da bir zıtlık vardır. İşte bu zıtlık, bu ikilik, adetlerde de (tek-çift gibi) ve diğer bir çok nisbetlerde de vardır, meselâ:

- 1- Sınır-Sınırsız
- 2- Tek-Çift
- 3- Bir-Birkaç
- 4- Sağ-Sol
- 5- Erkek-Dişi
- 6- Hareketli-Hareketsiz
- 7- Düz hat-Eğri hat
- 8- Işık-Karanlık
- 9- Hayır-Şer
- 10- Murabba'-Müstatil

Fisagor'culara göre (1-10) adet serisindeki adetlerin her biri âlemlere ait bir mebdei, bir fâil gücü, bir kanunu temsil eder, şöyle ki:

- (1)- Bu sayı, bütün varlıkların ezeli, ebedî, değişmez, aslı prensibini temsil eder. Bu sayı, Tanrıların Tanrısıdır, (Monade)tır.
- (2)- Bu sayı, dişiliği ve Tabiatın bu dişilikten meydana geldiğini temsil eder. Bu sayı, aynı zamanda âdî görüşleri, (Zan)nı temsil eder. Bu sayı (Diade)tır. Bu da Tanrının yaratıcılık ve terbiye edip yetiştiricilik sıfatını ifade eder.

Diade, ilk ebedî erkeklik ile ilk ebedî dişiliğin Ulûhiyette birlik halinde bulunuşu mertebesidir; birinci taayyündür.

- (3)- Bu sayı, âhenk ve düzeni ve maddenin ihtiva ettiği üçlü unsurları (üç boyut; ateş, su, hava gibi) temsil eder. Fakat, bu sayının asıl önemi hem erkekliği hem de bütün tabiatta Tanrısal birliğin mutlak ve zorunlu varlığını ifade etmesidir.

Bu sayı da (Triade) tır. Bu sayı, bir bakıma, Tanrının, âlemi, zaman ve mekânda yaratışının, maddedeki tecellilerinin, yani ikinci taayyünün ifadesidir ve âlemdeki ebedî üçlülük sembolüdür. Zira, her şeyin terkibi üçtür. Bütün

âlem (Beden, Can, Ruh), (Tabîî, Beşerî ve Tanrısal) âlem gibi üçlüklerden mürekkeptir. Bu bakımdan kutsal üçlük, bütün varlığı temsil eder.

- (4)– Bu sayı, Tanrısal kudreti ve bir bakıma, cisimlerin teşekkülü olayını temsil eder. Bu sayı, aynı zamanda, adâleti de temsil eder; zira, ilk çift olan iki'nin karesidir.
- (5)– Bu sayı, evlenmeği temsil eder. Zira, ilk çift olan iki ile ilk tek olan üçün biresimidir. Bu sayı, aynı zamanda, eşyadaki çeşitliliği de ifade eder.
- (6)– Bu sayı, organik ve hayatî varlıkların çeşitli şekillerini temsil eder. Bu sayı, aynı zamanda, nesillerin devamını da temsil eder. Zira, bu sayıda, dişilik prensibi olan iki, erkeklik prensibi olan üç, Mutlak (Bir) ile birleşmiştir.
- (7)– Bu sayı, sağlığı ve tehlikeli zamanları temsil eder. Zira, bu sayı, yıl, ay ve gün dönemleri ile ilgilidir ve dolayısıyla varlıkların gelişmesinde rol sahibidir. Bu sayı, Tabiatın ebedî değişikliğini ve her şeyin, en sonda, aslı olan (Bir)e ve birliğe döneceğini ifade eder.

Bu sayı, aynı zamanda, Akıl, Işık ve Kuvvet'in de sembolüdür.

- (8)– Bu sayı, aşkı, muhabbeti, dostluğu ve zihnin kendiliğindeki sürekli hareketsizlik hâlini temsil eder. Bu sayı, aynı zamanda, akıl, ahlâk ve fazîleti de temsil eder. Zira, bu, küpün esasını teşkil eden iki (çift)likten meydana gelir.
- (9)– Bu sayı, yüce kudreti ve adâleti temsil eder. Adâleti temsil edişi, ilk tek olan üçün karesi olduğundandır. Başka bir deyişle, adâlet, mükâfâtın karşılığıdır ve eşit iki faktörün sonucudur. Bu sayı, ilk tek olan üçün karesi olduğu için de her şeyin bir tekâmüle uğrayacağını ifade eder.
- (10)– Bu sayı, kutsal kare ile aynı değerdedir ve ilk kudre i tek ve çiftlerin toplamıdır:  $(1+2+3+4=10)$ .

Bu kutsal dörtlük ebedî Tabiatın kaynağını  $\epsilon$  . ihtiva eder.

Sayılar, tek ve çift olmak üzere iki kısımdır. Tek sayılar mükemmeldirler; zira, başları, ortaları ve sonları olup Vahdet esasına dayanırlar. Çift sayılar ise mükemmel değildirler; zira, başları, ortaları ve sonları olmayıp İhtilâf esasına dayanırlar.

Bu sayılar, Fisagorculukta, aynı zamanda, çeşitli suretlerin, şekillerin ve mikdarların da ifadeleri sayılmışlardır. Bu çeşitli suretleri, şekilleri ve mikdarları ihtiva eden varlıklar, onlara göre, gittik-

çe mükemmelleşerek ve gittikçe yükselerek, bütün tabii varlıklarda yayılmış olan küllî ruhu, dolayısıyla, bu küllî ruhtan ibaret olan küllî âhengi, dolayısıyla, bu küllî âhenkten ibaret olan Allah'ı aks ettirirler. Önce, ilk varlık, aslî varlık, fizik (Nokta) hareket ederek (Hat)ı meydana getirir; hat, hareket ederek (Sath)ı meydana getirir; sath ta hareket ederek (Cism)i meydana getirir. Kâinatta açıkça görülen bu (Üçlük) te Mutlak varlığın (İrade)sinde birlik hâlinde bulunur. Nasıl ki bu varlığın en yüksek mahlûku olan insanda da, onun bedenine, hayvanî ruhuna ve izafî ruhuna ait bütün kuvvetler ve melekeler, onun insanî iradesinde birlik hâlinde toplanmıştır.

Fisagorcular bu küllî düzen ve âhenk meselesinde arz ile birlikte, özellikle, gök cisimlerini de ele alarak yıldızlar arasındaki mesafeleri de müzikteki tonların fasıllarına göre hesapladılar ve "her sür'atla devran hâlinde bulunan şey bir ses husule getirir" diyerek semâvî bir küreler âhenginin mevcudiyetini de iddia ettiler.

Fisagorculuğa göre varlığın aslî mebde'leri ilk dört adette bulunmaktadır. Çünkü, adetler, ilk dört adedin toplamı ve çarpımı ile elde edilirler. Bundan ötürü de onlar bu dört aslî adet nazariyelerini Astronomi, Psikoloji, Ahlâk gibi alanlara da uygulamışlar ve ona büyük önem vermişlerdir. Bununla beraber Fisagorculukta, varlığın aslî mebdeini ifade eden Dört ve varlıktaki üçlülüğü aks ettiren Üç adedinden de daha büyük bir önem taşıyan adetler Yedi ile On adettir. Zira, Yedi adedi, üç ile dört adedinin toplamıdır, bu yüzden de insanın Allah ile birleştiğine delâlet eder, dolayısıyla de o, Allah'a ulaşan Kâmillere mahsustur. Bu yedi adedi, aynı zamanda, tekâmül kanununu da ifade eder. On adedi de, birden dörde kadar olan aslî adetlerin toplamından hasıl olduğu için en mükemmel adettir ve bu bakımdan da kutsaldır. İşte bu sebeple Fisagorcular, özellikle, bu yedi ve on adedi üzerine yemin ederlerdi. Fisagorcular bu kutsal On adedini, varlık mertebeleri açısından, tamamlamak için de kâinatın merkezi ve en büyük Tanrının yeri olan ateş küresi ile sâbit yıldızlar, beş gezegen, Güneş, Ay ve Arzdan sonra, onuncu olarak arz karşılığı (contre-terre), olmak üzere bir de görünmeyen ve İlâhî Nur tarafından aydınlatılan, ruhlara ait bir Sfer (Antikhthon) tasavvur ettiler.

Fisagor'cuların, eşyanın arkasında adetlerin sihrî bir nisbetinin saklı olduğu hakkındaki mistik telâkkileri, en sonda, bir adet mistisizminin meydana çıkmasına ve bu görüşün bir oyun hâlini almasına sebep olmuştur.

Fisagor'cular adetlerin vasıflarını bu adetlere tekabül eden geometrik şekillerin vasıflarından çıkarmağa çalışmışlar, yani aritmetiği geometriye dayandırmışlardır; dolayısıyla de, soyutu somutlaştırmışlardır. Bilindiği gibi, somutluk, Yunan düşüncesinin karakteristiğini teşkil der. Ve bundan ötürüdür ki tam anlamı ile somutlaştırılmayan (Sıfır) adedini Yunanlılar bulamamışlardır. Sıfır adedini Hint'liler bulmuşlardır.<sup>1</sup>

Fisagor'cuların bu adet felsefelerinde şuna da işaret etmek gerekir ki onlara göre eşyanın aslını teşkil eden adetler, tam adetlerdi. Hâlbuki, özellikle geometri alanında, bu tasavvur her zaman doğru çıkmakta idi. Çünkü, işin içine, bir tam adet veya kesirle değil de, ancak, (On)lar sayısına ait sonsuz bir kesir sistemi ile ve ancak takribî olarak ifade edilebilen, irrasyonel adetler de karışıyordu. İşte, bu güçlüğü ortadan kaldırmak amacı ile Fisagor'cular Matematiğe (Nâmütenâhî Küçük) kavramını soktular. Buna göre, bir mürabbain dıl'ı ve kutru nâmütenâhî surette bölünürse bunlar en sonda bir noktada intibak ederler. Ancak, bu buluştan da bazı güçlükler meydana gelmiş ve nâmütenâhî küçük ile nâmütenâhî büyük kavramları da bir takım antinomilere sebep olmuştur. Elea'lı Zenon da, özellikle, bunlarla uğraşmıştır.

Kısaca, Fisagor'a göre eşyanın aslı adettir. Âlemdeki bütün nisbetler, dolayısıyla âhenk, adede ait nisbetlerdir. Allah ta işte bu küllî âhenkten ibarettir.

Âhenk, adetlere ait nisbetlerden ibaret olunca adetlerle müzik arasında sıkı bir bağlılık söz konusudur. Heptacorde denen sazın yedi teli üzerine kurulmuş olan yedi tavr ve makam, nurun gizli bulunduğu yedi renge, yedi yıldıza, yedi vücut tavrına kırşılık tutulmuştur. Tamamlığı ve mükemmelliği sağlayan bu yedi vücut tavrı da gerek rûhânî ve gerek cismânî hayatın bütün derecelerinde açıkça görünmektedir. Bu yedi tavr ve makam, eğer kalbe gerektiği gibi işlenirse, ruh âhenklenmiş olur. Ruhu âhenkli kılmak, dolayısıyla, gerçeğe ulaştırmak için de Fisagorculukta bir terbiye sistemi vardı ve bu terbiye yolu da belli başlı dört dereceden geçmekte idi:

### 1- Hazırlık Devri:

Bu devrede yapılacak iş, sâliki anaya babaya, dolayısıyla, Allah'a muhabbet ettirmek; ona babayı Allah ve anayı tabiat telâkkî ettirmek ve vatan muhabbetinin ana muhabbeti olduğunu bildirmek; sâdık ve faziletli bir arkadaş edindirmek (dost, insanın yarısıdır, ona sonsuz

derecede hürmet etmelidir); hocaya, kalb rizası ile tam bir itaat sağlamak; tevhid hakikatını bir takım semboller ve teşbihlerle ifade ettirmek; kısaca, gençleri şehvetten uzaklaştırıp beden temizliği ve kalb tasfiyesi yoluna sokmak.

## 2- Tasfiye (Katharsis) Devri:

Bu devre adetlerin özelliklerinin; müziğin, ve insan ruhunun aslı ve tanından nüzûl ve sonra urûcuna dair bâtını bilgilerin öğretilmesi devresidir ki bundan da maksat büyük âlem olan kâinat ile küçük âlem olan insanda etkide bulunan İlâhî Sıfatlara ait bilginin tek bir bilgi olduğunu aklî bir surette açıklamaktan ibaret ilâhî ilim idi.

İlâhî ilim, tabiata ait bütün ilimlerin birlik ve bağlılığını gösteren ilimdir ki bunlara Mısır tapınaklarında (Kutsal Kelime İlmi) ve Fisagor tarafından da (Adetler İlmi) adları verilmiştir. Bu ilâhî bilgi ile sâlik, bu çokluk, şekillilik ve zaman ve mekâna ait âlemin üstüne çıkartılarak bu olaylar âleminin kaynağı olan en büyük varlığa ulaştırılmak istenir. Bu en büyük varlık ta, bizim dilimizle, Allah'tır.

Allah'ın sayısı, sonsuzluğu kaplayan teklik (Ahadiyet); adı, (Hâlık); işareti, (Canlı Ateş); timsali, (Ruh); mahiyeti, (Her Şey) dir. İşte, bunlar da ilk medbe'leri teşkil ederler. Fisagor, bu en büyük varlığa, yani Allah'a (Ahad) ve fânî ve geçici kesret altında yok olmayıcı (Bâkî) yüz adını verir ve bunu da âhenkten meydana gelmiş şey, her şeyin içine giren erkek ateş, kendi kendine hareket eden ruh, parçalanması imkânsız olan şey, fânî âlem kendisinin yaratma kuvvetini gösteren en büyük (Hicâb-ı A'zam) olarak vasıflandırır. Bu hususta, Fisagor'un öğrencilerinden Philolaos şöyle demektedir: "Zâtın künhü insana kapalıdır. İnsan, yalnız mütenahî ile nâmütenâhînin birleştiği bu dünyaya ait şeyleri bilebilir. Zira, onlarla kendi arasında ortak bir nisbet, bir mebbe', bir âhenk vardır ve bu nisbetin esası da vâhittir. İnsanlar, ancak, bu vâhit sayesinde düşünebilirler ve eşyayı ölçebilirler ve mukayase edebilirler. İşte, düşünen nefis ile düşüncenin konusu, yani âlim ile ma'lum arasında ortak ölçü bu vâhittir".<sup>2</sup>

Fisagor, mükemmeliyyet kazanarak en büyük varlığa benzeğe çalışmanın, ancak, eşyaya akıl ile galebe ve hükmetmek, dolayısıyla, âlemde fâil ve etkili olarak yaşamak ile mümkün olduğunu; âhengin ancak, bu suretle sağlanabileceğini ileri sürüyor ve şöyle diyordu: "Bu âlemde âhenk ve ölçüyü sağlamaya önem vermelidir. İşte, ancak, o vakit Allah insanların kalblerine ve vicdanlarına nâzil



olur; insanlar ancak o vakit Allah'ın kudretinden pay alabilirler ve iradeleri jupiter'in tahtı, Hestiya'nın mihrabı olabilir".<sup>3</sup>

Fisagor'a göre Allah'ın isim ve sıfatları sonsuzdur. Yani, Allah, en büyük vâhid, yaratıcı vâhid sıfatıyla meydana getirir; başka bir deyişle ve başta da işaret ettiğimiz gibi, tek olan zât, vücudunu göstermeğe başlayınca ikileşir. Bu ikiden biri, hiç bir suretle bölünemez olan zâtın mahiyeti, diğeri de bölünebilen cevher; veya biri hayat veren unsur, diğeri hayata kavuşmuş maddedir. Bunlardan, hayat veren unsur erkek, hayat bulan madde de dişi telâkkî edilmiştir. Bu ebedî erkeklik ile ebedî dişilik, Zât'ta birleşmiş hâldedir ve Fisagor bu hâli (Dyade)<sup>4</sup> kelimesi ile deyimler.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Fisagor dilinde (Monade), mutalk vâhittir. Dyade ta, bu mutlak vâhitten sâdır olan ikinci vâhit, yani ilk taayyündür. Tryade ta, mutlak vâhitten sâdır olan üçüncü vâhit, yani ikinci tayyündür. Tétrade ta, dördüncü vâhit anlamındadır. Bu dört vâhid toplanınca da toplam (10) eder: (1+2+3+4= 10). İşte bu sebeple, Fisagor'cularca (10) adedi en mükemmel adet sayılır.

Monade, Ahad olan Zât'a; Dyade, bu zâtın yaratıcılık ve terbiye edicilik sıfatına (Hâlikîyyet) ve Rububiyet sıfatlarına) delâlet eder. Allah, bu Rab'lığı ile âlemleri zaman ve mekânda iycad ve tedbir eder. Bu bakımdan gerçek olarak birbiri içinde merkezleri bir üç âlem vardır: İlâhî âlem, İnsanı âlem ve Tabiî âlem. Nitekim, insan da birbirinden ayrı, fakat, birbiri içinde üç unsurdan mürekkeptir: Ceset,Ruh, Nefs. Şu hâle, üçlük (Telsis), eşyanın zât ve cevherine hâkim bir kanun, hayatın da gerçek anahtarıdır. Zira, büyük âlem olan kâinat ile küçük âlem olan insan arasındaki sonsuz ilgi ve bağlantıları, ancak, bu üçlük kanunu gösterir.

İnsan, iki âlem arasında çalkanıp durmaktadır. Bunlardan biri Tabiî ve Hayvanî olan âlemdir ki insan, bedeni ile oraya bağlıdır. Diğeri de mücerret ve kutsal ruhlar âlemi olan Lâhût âlemdir ki insan, ruhu ile oraya bağlıdır ve oradan gelmiştir. İnsan ile kutsal ruh âlemi, yani Allah arasında da bir takım aracı ruh (Cin) lar bulunmaktadır. İnsan, izâfî ruhu ile semâvî âleme yükselmek ister. Çünkü, insanın izâfî ruhu Allah'a bağlıdır ve izâfî ruhun bakası, failiyyeti ve görünmeysi, Allah'a nisbeti dolayısıyledir. İnsan, hakikat yolunda ilerledikçe de bu tek olan zatta Triade ile Dyade'ı görür. Başka bir deyişle, kâinatta görülen üçlük (telsis), Hak'kın mutlak Ahadiyetinde toplanmış ve birleşmiştir. Nasıl ki insanın bedeni, hayvanî ruhu ve izâfî ruhu da insanın irâdesinde toplanmış ve

birleşmiştir. Bu bakımdan Fisagor'culukta (3) adedi, teslis kanunu da büyük bir rol oynar. Ancak, Fisagor'dan önce de bu üç rakamına önem verilmiştir<sup>5</sup>.

Fisagor'cularca üç adedinin kutsal sayılmasının sebebi de bu adedin başlangıcı, orta'yı ve son'u ihtiva ettiğine inanmaları idi. Bu delil, Aristo'ya bile etki yapmıştır.

İnsanın, kâinat ve Allah hakkındaki görüşü de esasta üç yön göstermektedir ve göstermiştir. Zira, insan iradesi bir bakışta Tevhid'e muvaffak olmamaktadır. Bu üç yön şunlardır:

- 1- Dışa ait göz ve duyularla bakınca Allah, tecelliyat ve mezâhiri gibi, müteaddit ve nâmütenâhîdir. Çok ilâhçılık mezhebi bu görüşün bir sonucudur ve bu mezhepte ilâh sayısı sınırlı değildir.
- 2- Aklî nazar ile bakınca, Allah, ikidir; yani ruh ve maddeden ibarettir. (Zerdüşt) ün, (Mani) nin ve diğer ikici mezheplerin görüşlerinde bu şık görülmektedir.
- 3- Sırf akıl açısından bakılınca âlemlerin bütün mezâhirinde beden, hayat ve nefis diye üç şey görünür. Nitekim Hind'in, Hıristiyanlığın teslise dayanan akideleri bu bakışın doğmuştur.

Fakat, bütün bunları toplayan (İrade) ile tasavvur edilince Allah'ın sırf ahadiyeti ortaya çıkar. İşte, Müslümanlık dini bunu açıkça teslim etmiştir. Ferd olan, Ahad olan, Hak olan ve Ebed olan mutlak Zâtı bu mertebesinde hiç bir naat ve vasf ile tanımlamak mümkün değildir. Bundan ötürü, Hak'kın bu mertebesi Sırf İtlak âlemidir; bu mertebede ondan başka hiç bir şeyin vücudu yoktur.

Philolaos'a göre adet, mahiyeti gereği, hiç bir hatâyaya dayanmaz. Bütün âlemdeki olaylar, adetlerden hareket edilerek açıklanabilirler. Eğer adet ve onun mahiyeti olmasa idi, hiç kimse ne eşyananın kendisini ne de onlardaki nisbetleri bilebilirdi.

### 3- **Kemal Devri (Téléiotes):**

Bu devrede sâlike ruhun âlemler arasında devr ve seyri öğretilir. Bu öğretilerin kısa özeti şudur:

Ruh ilâhî bir asıldır. Âlem, en büyük bir ruh ile ve küllî bir akıl ile muttasıf canlı bir varlıktır. Gök yüzü, bütün yıldızları ile, âlem ruhunun, yani yaratıcı kudret olan (Maia) nın, ancak, geçici ve yok olucu bir suretinden başka bir şey değildir.

Yıldızlar ve bütün varlıklar dört unsurdan meydana gelmişlerdir. Bir de beşinci unsur vardır ki bu da (Esîr) d'ir. Âlem ruhu, kâinatın aslı seyyalesi, yıldızlara ait nur adları ile adlı nan hep bu (Esîr) dir.

İnsan ruhu âlemin büyük ruhunun bir erresi, kutsal ruhun bir şeraresidir ve ölümsüz bir vâhittir. O, gökden gelmiştir ve beden parçalandıktan sonra tekrar göğe çıkacaktır. İnsanın hayatta gâyesi, bu ruhu şuur ve ilim sahibi yapmaktır, yani, yine kendinden haberdar kılmaktır. Ruh, insan vücudundaki sıfat ve haysiyetine yükselebilmesi için varlık silsilelerinin her birindeki varlıklardan, sıra ile, geçmesi lâzımdır. Ancak bu mertebelerden terakkî iledir ki ruhun, zâtında müdemiç sıfatları gelişir ve o da bu suretle yükselir. Yani ruh, ma'den, nebat ve hayvandan geçerek gelişir ve insanda en son kemâlini bulur ve kendi şuuruna kavuşur. İnsan ruhlarının semâdaki hayatlarının da bir başlangıcı, bir kemâl devri ve bir de nihayeti vardır. Nihayette, genellikle, tekrar arza, zulmete nüzûl vardır. Yalnız pek mükemmel insan ruhlarıdır ki öldükten sonra, yine geldikleri yere geri dönerler ve orada kalırlar.

Ruh maddeye tamamen galebe edince Allah'a ulaşır. Fakat, bu vuslatta insan, kendi zâtî şuurunu, benliğini kaybetmez. Bu vuslat ilâhî muhit ilmi içinde yaratıcı bir faaliyetten ibarettir. Bu dereceye yükselen bir insan da, artık insan değil, yarı Ma'buttur. Fisağor'a göre, bilmek, kaadır olmak; sevmek, yaratmak; var olmak ta hakikat ve güzelliği nur gibi yana yaymaktır. İşte, bu vuslat mertebesine nâil olanların ruhları artık bir daha geri dönmemek, süflî âleme nüzûl etmemek üzere, daima o hâlde kalacaklardır.

#### **4- Tekrar Dünyaya Dönüş Devri:**

Bu devre, insanların semâvî âlemleri temaşa ettikten sonra gördükleri hakikatları hayatta tatbik etmeleri ve diğer insanları da bu dereceye yükseltmeleri için tekrar dünyaya indikleri devredir.

Fisağor'a göre akıl, ilim peşinden gitmeli ve ilim sayesinde hikmete ulaşmalı; bu vasıta ile de her şeyde hayrı ve şerri ayırabilmeli; varlıkların en küçüğünde bile âlemlerin bütününde gördüğü Hak'kı görebilmelidir. İnsan, bu dereceye yükseldiğinde de kendisinde bazı yeni kuvvetler ve hususiyetler belirir. Çünkü, batinî kuvvetleri gelişmiş olur, irade kuvveti diğer kuvvetleri üzerine yayılır ve mıknatîsî kuvveti artacağından, zâhiren, keramet tarzında bir kudret kazanır. Meselâ, hastalara elini sürmekle veya yalnız yanlarında durmakla

onları iyi eder. Bazan da bir bakışla başkalarının fikirlerine muttali olur. Özellikle, kendisine muhabbetle bağı kimseler üzerine irâdesini temerküz ettirmek suretiyle onların fikirleri üzerine uzaktan etki yapar.

Hulâsa, Fisagor'a göre insanlıktan gâye, ameli kuvvetlerle nefsi geliştirmektir; bu geliştirme de üç dereclidir:

1- Dışımızı terbiye, yani bedenimizi temiz tutmak.

2- İçimizi terbiye, yani Ruhumuzu ve kalbimizi Hak yolunda olmayan fikirlerden boşaltmak ve faziletle bezemek.

3- İstiğraka dalıp Allah'a ulaşmağa çalışmak, yani akıl ile hakikata uymak.

Fisagor hakkında dediklerimizi daha açıkca belirtmek için şöyle de diyelim:

Fisagor'ca hakikat yolcusuna ilk öğretilecek şey, hayata girer girmez ilk görevlerin ve bunlara bağı olan kanunların ne olduğudur. Bundan sonra da Ana'ya ve Baba'ya karşı sevgi ve daha sonra da Tanrı'ya karşı sevgi öğretilcektir.

Fisagor'un ders verdiği salonda:

1- Tarih (Klio)

2- Müzik (Öyterp)

3- Komedi (Tâli)

4- Dram (Melpomen)

5- Dans (Terpishor)

6- Ağıt (Erato)

7- Sazla çalınan şiirler (Polmini)

8- Astronomi (Ûrani)

9- Kahramanlık Şiirleri (Kalyop)ni temsilen daire üzerinde, dokuz kız heykeli ve bunların tam ortasında da her yerde hâzır ve nâzır olan Tanrı'yi temsilen de (Hestiya) heykeli bulunurdu.

Bu dokuz heykelden (4, 7, 8,) numaralılar, ayrıca, gökleri de idare ediyorlardı. (7) numaralı heykel, de ayrıca, gaybı keşfe karışırdı. (4) numaralı heykel de, ayrıca, her türlü değışmelere, ölüm ve dirime de karışırdı.

Salondaki bu dokuz heykel, Tanrı sınıflarının sembolleri idi. Bu dokuz heykel, ortalarındaki (Hestiya) ya müteveccih idiler ki bunun

anlamı da onların o ateşten geldikleri, düzeni ondan aldıkları, ve yine ona geri düşünceleri idi. Tpkı bunun gibi, insanlar da bütün varlıkların merkezi olan kutsal ruha geri dönüp, onun âleminde ve onunla, yine var olacaklardır.

Fisagor'un ders salonundaki bu manzara (Bir) in temsilinden başka bir şey değildi. Fisagor'a göre bütün adetler ve dolayısıyla bütün varlıklar harekete geçmiş olan bu (Büyük Bir) den çıkmışlardır.

Fisagor'a göre büyük âlem içinde küçük bir âlem olan insanın hayattan gâyesi eşya gibi pasif kalmayıp mükemmelleşerek ve âhenkleşerek gittikçe (Büyük Bir) e benzemek ve onun gibi Aktif olmaktır. Ancak aktif olduğumuz zamandır ki Tanrı kalbinize girecektir.

Tanrı, aslında bir ise de (Yaratıcılık) sıfatını takınınca ikileşir. Ama, Tanrı'nın (Bir) olan varlığı hiç parçalanmayan temel birlik varlığıdır. Onun yaratıcılık sıfatındaki varlığı ise onun parçalanabilen varlığıdır.

İnsan, birbiri içinde olmak ezre üç kattan ibarettir: Beden, Hayvanî ruh, Kutsal ruh. Nitekim, kâinat ta üç kattan ibarettir: Tabiat, İnsan âlemi, İlâhî âlem.

Bu sebeble de Fisagor'a göre üç adedi kutludur.

Büyük âlem olan Kâinat ile küçük âlem olan İnsan arasında da sonsuz ilişkiler vardır. İnsanın ölümlü kısmı, parçalanabilen kısımdır. İnsanın İlâhî âleme bitikşik olan (Kutsal Ruh) kısmı ise ebedidir, ölümsüzdür.

İnsanın kutsal ruh parçası, onu İlâhî âleme doğru çeker. İnsanın hayvanî ruh kısmı da onu tabiat âlemine doğru iter. İnsan bu iki âlem arasında tıpkı bir rakkas gibi sallanır durur. Fakat, insan, İlâhî âleme iştihak ve hasret içindedir.

İnsan, ilk bakışta, hem duyu organlarının, hem hayvanî ruhun, hem de kutsal ruhun sırlarına birden nüfuz edemez; bu sebeble de varlığı (Bir) değil, (Çok) görür. İşte bundan ötürdür ki Âlemler ve Tanrı insana şu dört merhale ile görünür.

- 1- Gözle bakılınca (Tecellî) leri sonsuzdur. (Çok Tanrı) i'tikadının sebebi budur.
- 2- Akıl ile bakılınca Tanrı ikidir: Ruh ve Madde, İyilik ve Kötülük gibi. İki Tanrı i'tikadının sebebi de budur.

- 3- (Mutlak Akıl) ile bakılınca da âlemler: Madde, Hayvanî Hayat ve Kutsal Ruh şekillerinde görünür. Hind ve Hıristiyanlığın Üçlüsünün sebebi de budur.
- 4- Bütün bunları kaplamış olan ise (Tanrının Mutlak Birliği) dir.

Fisagor'a göre Kâinatın bütün sırlarını bilmek isteyen, daha önce, adetlerin sırlarını bilmek zorundadır. Zira, adetler, kâinattaki varlıkların aslıdır.

Fisagor'a göre ilk dört adet, yani (1, 2, 3, 4), varlığın esas unsurlarının sembolleri olduklarından kutsaldırlar.

Üç (3) sayısı da, yukarıda işaret ettiğimiz, üç âleme işaret olduğundan kutsaldır.

Yedi (7) sayısı da üç ile dört'ün toplamı olmak ve dolayısıyla insanın Tanrı ile birleşmesinin sembolü bulunmak bakımından kutsaldır ve bu sayı (Ermişler) sembolüdür.

On (10) sayısı da ilk dört adedin toplamı olmak ( $1+2+3+4=10$ ). bakımından kutsaldır.

Fisagor'a göre bütün yıldızlar ve güneşler Tanrı'nın bir gün yok olacak tecellileridir. Her varlık, Allah'tan bir zerredir, sıraları gelince ebedî kanun gereğince zâhir olurlar. Her seyyare, Tanrı sınıflarından birinin tecellisi ve sembolü olmakla, eskiler bunları ma'bud adlarıyla anmışlardır.

İnsan, bu kâinat içinde, bir tarafı (Nur)a, diğer tarafı da (Zulmet) e bakan iki yanlı muazzam bir varlıktır. Çünkü, insanın ruhu, Kutsal Tanrı'dan ölümsüz bir zerredir. Fakat, insan, Tanrı'ya ulaşabilmek için cansız ve canlı bütün varlıklardan derece derece geçmek zorundadır.

Tanrı'dan çıkan ruhlar seyyareden seyyareye geçip aşağı indikçe maddileşmişler, maddileştikçe de kesafetleri artmış ve ma'neviyetlerini de kaybetmişlerdir. Bununla beraber, madde ile daha ziyade sa-vaşmaları sonucu olarak akıl ve irade kuvvetleri de artmıştır.

Ruhun maddeye inmesinin son yeri bu dünya yuvarlağıdır. Fakat, insan bu dünyada akıl ve iradesini yükselte yükselte tekrar eski geldiği yüksek âleme sükselebilir, yani (Allah)a ulaşabilir.

Ruh, beden (Esîr)î bir eşidir ve kutsal ruhtan da bir zerreye maliktir. İnsandaki bu kutsal kısım, kendi özel çalışması ile, kendi hâl ve hareketleri ile kendine bir binek yapar. İşte, insandaki bu binek-

tir ki ondaki kutsal ruh zerresini Tanrı'ya çıkarır. Özel bir isti'dada malik insanlar, daha dünya hayatlarında, dünyadan göçenleri bir (Işık Kalıp) içinde görebilirler. Dünyadan göçenlerin bu ışık kalıpları, onları, kutsal ruh tarafından geçirdikleri tasfiyelere göre, çeşitli şeffaflık dereceleriyle verilir.

Fisagor'a göre ruhun ölümden sonra da bir şekli ve kalıbı vardır ve bu kalıb yine insan suretindedir.

Ölmek üzere olan bir insanın bütün hayatı, bir filim gibi, sözü önünden geçer. İnsan, eğer ömrünü iyiliklerle geçirmiş ise, ruh, bedeninden kolayca ayrılır, başka bir hayata kavuştuğunu sezerek, ruhlar âlemine doğru yükseldiğini his eder. Fakat, insan, ömrünü kötülüklerle geçirmiş ise öteki âlemde korku içinde yarı sersem bir hâlde uyanır.

Semâdan dünyaya inen ve dünyadan semâya çıkan ruhlar için (Ay), bir istasyondur ki semâdana inen ruh burada kesif bir kisve ve kalıba bürünür, dünyadan semâya çıkan ruh ta burada dünyaya ait kalıbını ve varlığını tasfiye eder. Ruh, Ay âleminde tasfiye olup yüksek âlemlere çıktıkça gittikçe nurlaşır, nur olur. Çünkü, o artık, kendi İlâhî vatanındadır. Ruh, orada kendini Tanrı yanında his eder. Artık onun karşısında bilgi ve sevgi için hiç bir engel yoktur. Bütün sevdikleriyle bir arada mutlu ve kutludur. Bu birbirleriyle sevişenler bir araya toplanıp Allah'ın sırlarını tebcil ve tehlil ederler. Sonra, kanatlı melekler, ruhu daha yüksek nura da'vet ederler ve ruh ta daha yüksek nura doğru uçar ve oarada yüksek şiirler terennüm eder ve bütünlüğü ile kâinatın genel senfonisini kavrar. Ancak, ruh, orada gördüğü şeylerden gözleri kamaşmış bir hâlde iken, dostlarının çağrısı ile, yine, kendi yıldızına döner.

Fisagor'a göre ruhun semâdaki hayatının da bir başlangıç devri, bir kemâl devri ve bir de çöküş devri vardır. Ruhun semâdaki bu hayatının süresi, onun kemâl derecesine bağlıdır.

Eflâtun'un(Phaidon) da sözünü ettiği bu ruhlar âlemine daha dünyada yükselebilenler (Ârit) tirlen ve onların bu dünyadaki görevleri de sadece bu dünyada gerçeketen var olan (Güzellik, Sevgi ve Hakikat) in peşinden gitmektir.

Fisagor'a göre insanlık âlemi ilâhî âhenk ve düzene ayak uydurabildiği derecede yükselir veya alçalır. Fisagor'a göre hayvanlar insana, insan da Allah'a akrabadır. Nebatlar âlemi hayvanlar âlemine, hayvanlar âlemi de insan âlemine doğru şahlanmaktadır. İnsanlık âlemi de daha mükemmel nesiller meydana getirmek için şahlanacaktır.

Ruh, ne kadar yükselmiş ise ilâhî hayatının hâtırasını da o derece kuvvetle saklar ve bu gibi insanlar extase hallerinde eski hayatlarını da görebilirler.

Fisagora göre ruh, maddeyi kesin olarak yenip kendi ruhanî güçlerini tamamiyle kuvvetlendirince (İlâhî Akıl) ile tamamiyle kaynaşıp birleşecek ve damla derya olacaktır. Fakat, ruh bu tam safiyyeti hâlinde de kendi ferdiyyetini kaybetmeyecektir, hatta, ferdiyyeti daha da kemâle erecektir ve bu noktaya kadar olan bütün didinmelerini hatırlayacaktır. Bu noktaya yükselmiş olan insan da, artık, insan değil, bir yarı Tanrı'dır. Çünkü, artık, onun hayatında, kâinatı kaplamış olan İlâhî Nur, pırıl pırıl aks etmektedir. Ve böyle bir insan için, artık: bilmek, muktedir olmak; sevmek, yaratmak; var olmak ta hakikat ve güzelliği nur gibi yaymaktır. Böyle bir insan, artık, kâinatı en yüksek noktadan seyr ve temâşâ ile yetinmeyecek, tersine, yere, dünyaya inecek ve diğer insanları da irşad ile bu mutlak hakikata ve mutluluğa ulaştıracaktır.

Yukarıda işaret ettiğimiz bu nokta da, hakikatı, varlığımızın derinliklerine kadar indirmek, yani onu günlük hayatımıza uygulamak demektir. Bunu sağlamak için de Fisagor'a göre üç tekâmül devresi geçirmek zorunludur:

- 1- Bedende temizliği sağlamak.
- 2- Ruhta fazîleti sağlamak.
- 3- Akılda doğruluğu sağlamak.

Bedende temizlik, bilgiye dayanan ölçülü bir perhize dayanır ve beden bir gâye değil, ancak, vasıtaadır. Beden, ruhu etkilediğinden, ruhun temiz olabilmesi için de bedenin temiz olması şarttır.

Zekâ ile daima aydınlatılmakta olan ruh ta fazîlet kazanır ve bunu (İkinci Yaradılışı) yapıp birincinin yerine geçirir.

Aklın da ilim vasıtası ile (Hikmet)e ulaşması, iyi ile kötüyü ayırd edebilmesi, hem kâinatın bütününde hem de her bir parçasında Tanrı'yı da görebilmesi zorunludur.

İşte bu dereceye yükselebilene de (Büyük Ârif) denir.

Büyük Ârif'lerde yeni yeni kuvvet ve melekeler hâsıl olur. Ruhlarının iç duyguları uyanır. Onların irade kuvvetleri başkalarına da etkide bulunur. Böyle bir kimsenin nurânî ruh seyyaleleri beden manyatizmalarında etkili olduğu gibi iradesiyle de elektrikleşir ve mu'cize gibi bir kurdete sahip olur. Böyle bir kimse elini sürmekle veya sâdece



yanında bulunmakla hastaları iyi eder. Yalnız şöyle bir bakış ile karşındakilerin akıllarından geçenleri okur. Uyanık iken uzaklardaki olayları görür. Kendisine saygı ile bağlı olanlara, iarde kuvveti ile, uzaklarda da olsa, kendi hayalini gösterebilir. Nitekim ölüm hâlinde olanların veya ölenlerin dostlarına görünmeleri de, gayr-i şuurî şekli ile aynı şeydir. Büyük Ârif, kendisini daima gözle görülmeyen yüksek ve nurlu varlıklarla çevrilmiş ve onların kendisine her zaman yardımda bulduklarını his eder. Fakat, Büyük Ârif'ler pek enderdirler; meselâ (Orfe), (Pythagoras) bunlardandır. Büyük Ârif'lerin başlıca görevleri insanları selâmete erdirmektir.

Kısaca, Fisagor müridini sıra ile bir takım terbiye merhalelerinden geçirir ve en sonda bütün kâinatı temâşâ ettirir ve onu tekrar dünyaya geri döndürüp diğer insanları da irşada ve onları da (Ba'se badelmevt)e mazhar kılmağa me'mur eder ki bu sülûkun en yüksek mertebesi olan dördüncü derecesidir. Nitekim İslâm Tasavvufunda da sülûkun en yüksek mertebesi bu (Seyr-i Anillâh) denen mertebedir, yani insanın, varlığını, Hak'tan halka döndürüp halkı terbiye ve irşad ile uğraşmasıdır.

Fisagor felsefesine göre hayatın iki kutbu vardır: Hayır ve Şer. Kâinatın mebde' ve maâd'ını göz önünde tutamayan bir kimse de bu hayır ve şerrin kaynağını anlayamaz. Çünkü, bir Allah'ın varlığına inanmayanlar için bir irade hürriyetinden, bir ahlâktan söz edilemez. Her filozofun açıkça bildiği ve herkesin de insiyakî olarak sezdiği şey hayatta hayır ve şerrin varlığı ve şerrin insanı, maddenin fatalitesine indirdiği, hayrın da insanı ruhun ilâhî kanununa yükselttiğidir. İnsanın gerçek mukadderi daima yükselmeğe çalışmak ve bunda yalnız kendi gayretine güvenmektir. Fakat, insanda aynı zamanda alçalma hürriyeti de vardır. İnsan, yükseldikçe hürleşir, nurlaşır, alçaldıkça da esarete kalır. İnsan, nurlandıkça iyilik kudreti artar; aşağılaştıkça da kötülük gücü artar. Bundan ötürü (Mâzî) için mukadder; (İstikbâl) için de hürriyet hükümandır. Bunların her ikisinin üstünde de (Rabbânî İnâyet) hüküm sürer.

Şer, ilâhî kanuna bir karşıt olmakla Tanrı'nın eseri olamaz; o, ancak, insanın eseridir ve izâfî ve geçici bir varlığa maliktir. Hayır ise ilâhî kanuna uygun olmakla, hakikî ve ebedî olarak var olan odur.

Dinlerde ve Felsefelerde en çetin mesele işte bu hayır ve şer meselesidir. Onun için bu mesele, diğer çetin meseleler gibi, halka daima sembollerle anlatılmış ve meselâ Dionysios'un parçalanması şeklinde temsil edilmiştir.

Hayır ve şer in kaynağı insanın kendisindedir. Çünkü, bu dünyada şer içinde, ıztırap içinde olan bir insan, bundan önceki hayatında aklını ve hüriyyetini iyi kullanmamış olmanın cezasını çekmektedir. Bu gün akıllarını ve insanlık hüriyyetlerini iyi kullanmayanlar da gelecek hayatlarında bunun cezasını çekeceklerdir. Lysis, altın şiirinde şöyle der: :

Göreceksin ki insanları kemiren fenalıklar  
Kendi hareket hüriyyetleri meyvasıdır;  
Ve bu Bedbahtlar,  
Kaynağı kendilerinde olan iyilikleri,  
Kendilerinden dışarıda ve uzakta ararlar.

İnsanların içinde buldukları şerler ve ıztıraplar kendi hareketlerinin sonucu ise de insan, herkese karşı yardım ve sempati borçludur. Çünkü, insanlar başka başka mertebelerde olmakla beraber hep aynı cinstendirler.

Her sempati ilâhîdir, zira kâinatın bütün varlıklarını birbirine bağlayan en kuvvetli zincir odur. Buna karşılık, her ıztırap ta kutsaldır, çünkü ıztırap ruhların içinde eridikleri potadır. Dâhîlerin dehallerinin kaynağı ıztıraptır, onları dâhî yapan ıztıraptır.

Dâhîler, Hakîmler, İlâhî yaratıcılar, Peygamberler de hep tekâmül mahsuludurlar, yani seyyareden seyyareye uzun süreler içinde ceryan eden devran mahsuludurlar, göksel hayat mahsuludurlar. Bundan ötürü de halk dilinde olgun insanlara (Tanrı'nın Oğlu) veya (Göklerin Elçisi) denmesi yerindedir. Zira, onların, (Risalet) görevleri, (Ebedî Hakikat)ın arzusundan ibarettir. Bu gibi yüksek şahsiyetleri de gözle görülmeyen ruhânî kuvvetler korur ve onların sözleri de canlı (Kelâm) dan başka değildir.

İnsanlar birbirlerinden iki türlü fark gösterirler: biri, yaratılışları açısından olan fark; diğeri de ma'nevî tekâmül derecelerinden dolayı olan fark. Bu ikinci fark açısından, insanlar, başlıca dört bölüme ayrılırlar:

1- İnsiyakları ile hareket edenler: bedenleri ile çalışan ameleler ile zekâlarını ticaret ve endüstride çalıştıranlar bu bölümdendirler.

2- İhtirasları ile hareket edenler (hassas kişiler): bunlar izâfî ve dar fikirli kimselerdir. Harp adamları, artisler, şairler, edebiyatçılar ve âlimlerin çoğu bu sınıftandır.

3- Akıl ve zekâlarını mutlak zekâ alanında çalıştıranlar: bunlar zekâlarını ihtiraslarından ve maddenin dar sınırlarından kurtarmış ve evrenselleşmiş kimselerdir; vatan şehitleri, birinci sınıf şairler, hakiki filozoflar ve hakîmler bu sınıftadırlar. İnsanlığı da ancak bu gibi kimseler idare etmelidirler. Çünkü, bunların ihtisasları yalnız zekânın ve hayrın hizmetindedir.

4- İnsiyakları ve zekâları üstüne iradelerini hâkim kılanlar: insanlığın en yüksek ülküsü işte bu mertebedeki insanlarla tahakkuk eder. Çünkü, bunlar her hâl ve hareketlerine hâkimdirler, diğer üç insan gurubu ve kuvvetleri üzerinde (Birlik)i kurabilmişlerdir ve dolayısıyla başka insanların iradelerine de hüküm edebilme yetkisindedirler.

Bu dördüncü ve en yüksek mertebeden olan insanlar Dâhiler, Âriflerdir ki bunlar bütünlüğü ile insanlığı değiştiren şahsiyetlerdir ve bunlar Tarihte parmakla gösterilebilecek kadar azdırlar.

İlk üç insan tipine her cemiyette rastlanır. Çünkü, bir cemiyette bu üç tip insan olmazsa o cemiyet (Organik) bir cemiyet sayılmaz. Hintte ve Mısır'da görülen üç sınıfa dayalı cemiyet sisteminin temelî de bu görüşe dayanır.

Fakat, yukarıda açıkladığımız dördüncü tip insanlar her türlü sınıflamanın ve kaidenin dışındadırlar.

Çocuk terbiyesi, dolayısıyla (Kadın) ve dolayısıyla (Sevişme San'atı) Hint'te ve Mısır'da olduğu gibi, Fisagor tarikatında da pek önemli bir yer tutar ki bu mesele daha eskidenberi bir takım sırrî bilgilerin ve merasimlerin kaynağını teşkil etmiştir.

Kadının annelik görevi ilâhî bir iştir. Çünkü, çocuğu, ancak, annenin sevgisi ve şefkatı koruyup yetiştirebilir. Çünkü, çocuk, bir çiçektir ki o, ancak, annenin buseleri ile gelişebilir. Bu sebeple çocuk, yedi yaşına kadar annenin himayesine verilir ve anne aile ocağının Râhibesi, Kutsal koruyucusu ve Bekçi (Vesta) si sayılırdı,.

Yine evlât terbiyesi felsefesi açısından ana ve babanın maddî ve ma'nevî yönlerden uygun bir evlenmede bulunmaları ve bu evliliği gerekli kurallar ve sevişme san'atları ile sürdürmeleri, daha önceleri olduğu gibi, Fisagor tarikatında da pek önemli bir yer tutmakta idi. Bu husustaki felsefî görüş şu idi: Erkek, erekek kuvveti ile (Yaratıcılık) ilkesini temsil eder. Kadın da plâstik kuvveti ile, (Arz)ı ve ilâhî şeyleri hayret verici bir surette tahakkuk ettirmesi ile (Tabiat)ı temsil eder.

Erkek ve kadın, bedence ve ruhça birbirleriyle tamamen kaynaştıkları takdirde de, ve ancak o takdirde, kâinatın bir özünü teşkil etmiş olurlar. Fakat, Tanrı'nın varlığına inanmak için kadının, erkekte Tanrı'nın yaşadığını görmüş olması gerekir. Bunun için de erkek (Aktif) olmalıdır. Ancak hayatı böyle derin bir zekâ ile kavramış yaratıcı bir irade sahibi erkektir ki kadının ruhunu aşilayarak onu ilâhî ülküye doğru yükseltebilir. Erkeğe de bu kuvvet, sevdiği kadının ince duygularından, derin ilâhî varlığından gelir.

Erkek, irade kuvveti ile; kadın da sevgi kuvveti ile (Yaratıcı) dır. Sevmek demek te kendini unutmak demektir. Sevgi hâlinde kendini unutan kadın da daima en ulvî kadındır. Kadının böyle kendini vermesi iledir ki onun semâlara doğuşu ve ölümsüz nurlarının her tarafa yayılışı tahakkuk eder.

Erkek ve kadının tam bir bilgi ve tam bir aşk içinde tamamiyle birbirleriyle kaynaşmaları emsalsiz bir nura kavuşmanın ve Tanrısal yaratıcı bir güce sahip olmanın biricik, fakat, en büyük şartıdır. Kadını veya Erkeği Allah telâkkî etmenin sebebi ve sırrı da bu noktada gizlidir. Tarihteki büyük aşklardan doğan yaratıcı eserler bu hususa güzel birer örnektir.

İlâhî ana babadan ilâhî çocuklar doğacağından, veya onlar aracılığı ile daha önce mevcut yüksek ruhlar cesetlere girmek suretiyle dünyaya gelmiş olacağından, özellikle ârif ana ve babanın evlenip dünyaya bir evlât getirmeleri de pek ulvî bir harekettir.

İşte, Fisagor, yukarıda açıkladığımız şekilde, felsefesine (Üçlü) bir ilâh görüşü ile başlamış ve felsefesini (Üçlü) bir insanlık ile bitirmiştir: Ârif Ana, Ârif Baba ve Ârif Çocuk. Baba, canlı kâinatın Kutsal Ruhudur; Ana da Tabiat'tır; Çocuk ta bu varlığın Kalbi'dir.

Fisagor'a göre insan cemiyyeti, ancak, böyle bir temele dayanabilir ve dayanmalıdır. Bu sebeptendir ki Fisagor Devlet idaresinde Siyasî kuvvetin üstünde bir ilim kuvveti kurmağa bütün hayatı boyunca çalışmış ve en nihayet te bu uğurda öldürülmüştür. Fakat, (Maraton) savaşının en heyecanlı anında, Atinalılar, yıllar önce ölmüş olan Fisagor'u, zafer için kendi yanlarında onlarla birlikte çarpıştığını gözleriyle gördüklerini iddia ettiler.

Hulâsa, Fisagor'a göre hakikat (Bir) dir; çokluk bu (Bir) in çokluğudur ve sadece bir görünüşten ibarettir ve bu çoklukta tam ve tek bir (Âhenk) vardır.

Fisagor, dostun insanın yarısı olduğunu ısrarla söyler ve dostların sık sık bir araya gelip suhbet etmelerini ve birbirlerine karşı daima hürmetkâr bulunmalarını emr ederdi. İşte bu dost toplantılarında da Fisagor'un şu (Altın Şiir)i okunudru.:

(Altın şiir)

“Fena ihtiraslarına hâkim olmağı öğren  
Sabırlı, fa’âl ve aktif ol; hiddet etme.  
Gizli ve âşikâr hiç bir fenalık yapma  
Özellikle kendini say.

Düşünmeden söyleme ve yapma  
Doğru ol, unutma ki ölüm var  
Hayatta kolayca kazanılan mal  
Ve saire kolayca mahv olabilir.

Haydan gelen huya gider  
Taliin getirdiği felâketlere gelince,  
Bunlara çaresiz boyun eğ  
Dayan ve onları mülâyimleştirmeye çalış.

Kadere keder olmaz  
Ma’budlar, hükmü en zâlimlere bırakmaz  
Hatanın da-gurur gibi-âşıkları vardır  
Filozofun, tasdiki de reddi de ihtiyatlıdır  
Eğer bir hataya düşerse bir daha düşmez.

Sözlerimi dinle ve kalbine nakş et!  
Gerçekleşmemiş şeylere göz ve kulaklarını kapa.  
Başkasını taklid etme, kendin düşün.

Kendin karar ver, hür bir surette,  
Bırak, sebepsiz ve gâyesiz olarak deliler hareket etsin  
Sen, hâl’de, istikbalî görebilmelisin  
Bilmediğin şeyi yapacağını iddia etme.

Öğren! her şeyi zamanla başarısın  
Sihhatini gözet! her şeyde i’tidâli unutma,  
Beden için gıdada, ruh için dinlenmede,  
Sabah gözlerini açınca, o gün yapacağını işleri düşün.

Ne yaptığını, ne unuttuğunu düşünmeden asla yatma,  
Eğer iyilik ettinse, her gün onda ısrar et!  
Öğütlerimi düşün, sev, izle,  
Bunlar seni ilâhî fazîlete götürür.

Öyle ki hakikî doğruluklar üzerine aydınlanan  
Kalbin boş arzular la çarpmaz,  
Göreceksin ki insanları hırslandıran fenalıklar,  
Kendi seçmeleridir, ve bu bedbahtlar, saâdetin kaynağını  
Kendilerinden uzak yerlerde aramaktadırlar.

Mutlu olmağı pek az insan bilir,  
Çoğu ihtiraslarının oyuncağıdır  
Uçsuz bucaksız bir deniz üstünde, zıt dalgalar arasında  
Körleşmiş bir hâlde yuvarlanırlar ve fırtınaya,  
Ne mukavemet edebilirler, ne de bir kenara çekilebilirler.

Onlar bunu “Allah’tan” derler,  
Fakat, hayır: Hakikatı görmek  
Doğruyu, eğriyi ayırd etmek  
Soyu ilâhî olan insanlara özgedir.

Tabiat oanlara koldaştır,  
Sen ki bu hakikatı biliyorsun ey hakîm ve mutlu insan!  
İyilik limanında kal.

Benim kanunlarımı işle; yaşının sürükleyeceği fenalıklardan  
Çekin;  
Aklın daima (Ben) ine hâkim olsun,  
Ancak bu suretle yüksek aydınlıklarda  
Ölümsüzlerin arasında, sen de bir Ma’bud olursun!”<sup>6</sup>

Fisagor’un ruh hakkındaki fikirlerinin İbn Sînâ’nın ruh üzerine yazdığı (Ayniye) adlı şiirinde de görüldüğü söylenir ki bu şiir şöyledir:

Ey insan kalbi! izzet ve kuvvet sahibi olan ruh ulvî âlemden sonra indi.

Ruh, vaktiyle sana istemeyerek girmişti; şimdi de ayrılmak istemiyor.

Ruhun, vaktiyle girmek istemediği bedenle, şimdi ayrılmayı arzulamaz bir hâlde kaynaşmış olmasına bakılırsa, eski vatanındaki komşularıyla antlaşmasını unutmuşa benziyor.

Ruh, ulvî âlemden bu dünyaya inince, tedbir bakımından kalbte; tasarruf bakımından bedende hüküm etmeğe başladı.

Ruh, ulvî âlemdeki komşularıyla olan antlaşmasını düşündükçe göz yaşları döker.

Ruhun ağlamasına sebep, bedenin kendisini tekâmülden alıkoyması ve ara sıra olsun aslî vatanını ziyarete engel olmasıdır.

Ölünce, ruh, beden mahbesinden kurtulur.

Ruh, bir müddet beraber bulunduğu bedenden ayrılınca, bir (Hoşça Kal) bile demeden ulvî âleme kanat açar. Aslî vatanına yaklaştıkça bir takım derin hakikatları kavrayınca sevinmeğe başlar.

Ruh, dünyada bedenle beraberken edindiği ilim ve kemâl sayesinde ulvî âleme yol bulabilir.

Ruhun ulvî âlemden bedene inmesine sebep nedir?

–Tanrının bedene ruhu indirmesi, ibda’larındaki ilâhî hikmeti idrâk ettirmek için değildir. Zira, beşer akli bundan âcizdir.

Ruhunu bedene inmesindeki sır: ruhânî âlemde iken idrâk edemediği hakikat ve incelikleri duyu organlarıyla kavramak içindir.

Ruh, uzun müddet bedende kalsa da sonu ayrılık olduğundan bir şimşek çakıp sönmesi gibidir.

Konumuzun kapatmadan önce, burada, Fisagor’cuların bazı vecizelerine de değinmek yerinde olacaktır:

- “1– Her şeyden önce ölümsüz olan ilâhlara ta’zim et.
- 2– Yemîne hürmet et; büyültülmeğe lâayk kahramanlara da hürmet et.
- 3– Arzın üstünde ve ötesinde olan (Daimon) ları da tebcil et.
- 4– Anana, babana ve sana yakın olanlara ta’zim et.
- 5– Dost olarak, fazilet sahibi olanlar arasında en iyisini seç.
- 6– Şu hususlarda daima üstün ve hâkim olmağı âdet edin: aç gözlülüğe, uykuya, fazla yemek içmeğe, hiddete.
- 7– Utanacak bir şeyi ne başkaları önünde ne de tenhada ve yalnız iken yap; fakat, her şeyin üstünde kendi nefesine hürmet et.
- 8– Sözümlen ve hareketinle daima adâlet üzere ol.
- 9– Hiç bir şeyde teemmülde bulunmadan hareket etme.

- 10- Tâliin insanlara yüklediği felâket ve musîbetler ne olursa olsun taliine olduğu gibi katlan, fakat, darılma sakın,.
- 11- Boş laflar etmek veya boş şeyler yapmak denî kişilerin kârıdır.
- 12- Bedenin sıhhatını korumağı ihmâl etme; ona i'tidâl dairesinde yeyecek, içecek vermekten ve ona elzem olan idmanlarla ona yardımda bulunmaktan kesilme.
- 13- Temiz ve mu'tedil bir hayatı kendine âdet et.
- 14- Haset doğuracak şeyler yapmaktan kaçın.
- 15- Hüsn ve cemâli bilmeyenler gibi müsrif olma.
- 16- Tema'kâr da olma, zira, her şeyde i'tidâl efdâldır.
- 17- Gündüz işlediğin bütün işleri aklın ile tartıp muayene etmeden önce gözüne uyku girmesin.
- 18- Kötü hareketlerde bulunduğunda nefsine söğ say; iyi işlerde bulunduğunda da mesrur ol. Ve daima iyi işler yap, iyi işler düşün ve iyi işleri ve şeyleri yürekten sev. Zira, ancak bunlar seni lâhûtiyetin fazîlet yoluna iletirler.
- 19- Sermedî tabiatın kaynağı olan dört Kutsal'ı ruhumuza koyan Zât adına kalem et.
- 20- Allah'lardan hayırlı bir sonuç temennî etmeksizin hiç bir işe başlama.
- 21- İlâhî adâlet gereği, tabiat, her yerde ayniyet gösterir.
- 22- Ruhunun kurtuluşu, adâlete imtisâlen olsun. Bundan başka her şeyi iyice düşün.
- 23- Kısaca, sen, ancak, ulvî âlemden sana gelmesi gereken Yol Gösterici Akla uygun hareket ettiğin ve bedeninden soyunup hür olarak (Esîr) e geri döndüğün zaman, her türlü arzularından sıyrılmış, her türlü yokluklardan kurtulmuş ve ölümsüz bir İâh olursun.”<sup>7</sup>

Fisagor tarikatındaki önemli kaideler de şunlardır.:

- “1- Bakla yememek.
- 2- Yere düşen şeyi toplamamak.
- 3- Beyaz Horoz'a el sürmemek.
- 4- Ekmeği parçalamamak.
- 5- Ağaç travers üzerinde yürümek.



- 6- Ateşi demirle karıştırıp parlatmamak.
- 7- Bütün bir ekmeği yememek.
- 8- Tâc (veya dinî serpuş) yırtmamak.
- 9- Hayvan yüreği yememek.
- 10- Büyük yollar üzerinde yürümek.
- 11- Evinin çatısı altında Kırlangıçların yuva yapmalarına müsaa-  
de etmemek.
- 12- Çömleğin kül üstünde izini bırakmamak, çömlek kaldırıl-  
dığı vakit külü karıştırmak.
- 13- Işığa karşı aynaya bakmamak.
- 14- Yataktan kalktığın vakit yatağını devşirmek, bu suretle de  
bedeninin izini yok etmek.
- 15- Bir ölçeğin üstüne oturmamak.”<sup>8</sup>

Fisagor’un felsefesini Türk argosundaki: “Sayı ile kendine gel!”  
cümlesi ile özetlemek mümkündür.

Topluluğunun dağılmasından sonra son Fisagor’culardan, Eflâ-  
tun devrinde yaşayan ve özellikle Astronomi ile uğraşan Archytas ile  
Alkmaion bunların en meşhurlarıdır. Fisagor’un öğrencilerinden en  
önemlisi de yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Philoas’tur ki Eflâtun’un  
(Pahidon) adlı diyalogundaki (Simmias) ile (Kebes) bunun öğrencile-  
ridir.

## FİSGOR'DA TASAVVUF EK NOTLARI

1- Yüksek matematikte cebir'le ispatlanmıştır ki (Sıfır), nâmütenâhî ile çarpılırsa vâhid'e eşit olur. Sıfır, mutlak fikirler sınıfında ayâna gelmemiş vücuda delâlet eder. Eski bâtın ilmi terimlerinde nâmütenâhî ve ebed tanımları bir daire şeklinde veya kuyruğunu ısırarak bir yılan şeklinde tesvir olunurdu. Bundan maksat ta kendi kendine hareket eden nâmütenâhî demek idi. Şu hâlde, gayr-i mütênâhî, taayyünlükten taayyüne geçince, zâtının ahadiyyetinde câmi' olduğu bütün adetleri ızhar eder. İşte, Fisagor'a göre bütün adetler, hareket hâline gelen En Büyük Vâhitten meydana çıkmıştır.

Bu konu için ayrıca bk. M. Ali Aynî; Tasavvuf Tarihi; s. 63; İstanbul, 1341 (H.)

2- M. Ali Aynî; aynı eser; s. 62.

3- M. Ali Aynî; aynı eser; s. 62-63.

4- Semâvî olmayan eski dinlerin hepsinde de bu erkeklik ve dişilik konusu vardır. Hıristiyanlıkta da (Baba, oğul, Ruh-ul Kuds) tan ibaret teslis i'tikadî hep bu eski mezheplerin etkisi sonucudur. İslâm Tasavvufunda ise bu erkeklik ve dişilik meselesi Vücûb ve İmkân hakikatları şekline bürünmüş ve "Allah'ta bütün vücûbî ve imkânî hakikatlar birleşmiştir" denilmiştir. Bunlardan, vücûbî hakikalar fail ve müessir olduğu hâlde imkânî hakikatlar münfail ve müteessirdir. İnsanların babası olan Âdem'de hem erkeklik hem dişilik muttasıf olarak icad edilmiş, yani Âdem, bilkuvve erkeklik ve dişiliği câmi olmakla, kabul edilen infialî hakikatların misâli olan "Havva" da Âdem'den müştak olmuştur. Bu sebeple de Havva, her doğuruşta, biri erkek ve biri dişi olmak üzere, ikişer çocuk doğurmuştur. Zira, dediğimiz gibi, Âdem'de erkeklik ve dişilik birleşmişti. Bk. M. Ali Aynî, aynı eser; S. 63-64.

5- Meselâ, Homer'in şiirlerinde üç sayısı kutsal sayılıyordu. Zira, Jupiter, Athéna, Apollon gibi üç ma'buda tek bir münâacât içinde dua ediliyordu. Ecdada ibadet olunduğu zamanlarda da, özellikle, Baba, Dede ve Dedenin Dedesi'ne önem veriliyordu.

Üç ile bunun mürabbâi olan (9) a Şark'ın (Arya) ları da büyük önem verirlerdi. Meselâ, kefarete için dokuz kurban keserler, ilâhelere hürmeten dokuz kab şarap dökerler, cemâl ilâhesini ve ecel perisini ve güzel san'atlar perilerini dokuz sayarlardı.

Hint'lilerce Brahma, Vishnu ve Siva'dan ibaret teslis te ma'lumdur. Ayrıca bk. M. Ali Aynî; aynı eser; S. 67.

6- Bk. Mustafa Rahmi Balaban; Tarih Boyunca Ahlâk; s. 71-73; İstanbul, 1949.

7- M. Ali Aynî; aynı eser; s. 87-90.

8- M. Ali Aynî; aynı eser; S. 90.

## (SOKRAT'TA TASAVVUF)

(İ. Ö. 470-399)

Sokrat, İnsanların dikkatını dış âlemden iç âleme çekmiş, her şeyden önce, insanın, kendi nefsinin, kendi mahiyetini incelemesi gerektiğini, (Kendini Bil) mesinini ileri sürmüş, Eflâtun ve Aristo felsefelerine de hâkim olacak bir gâye fikrini ortaya atmıştır.

Gâibten gelen bir sesle kendisini doğru yola yönelttiği, ilâhî bir cezbeyle de sahib olduğu söylenen Sokrat ahlâka ve nefse ait gerçekleri ortaya çıkarma yolunda tanımlara, diyaloglara, tümevarımlara, tüm-dengelilere önem vermiş, en son gerçeği bulma ve nefsi terbiye etme yolunda da aşkın büyük rolüne, ve özellikle, kudreti her şeyden büyük olan (Akl) a sıkı sıkıya sarılmıştır. İlk önce ruhtan, dolayısıyla akıldan, dolayısıyla da ebedî bir mefkûreden söz eden odur. Bu bakımdan da o, aklı ruhiyatın kurucusu sayılır.

Ona göre âlem, aklı bir düzene göre kurulmuştur ve orada tesadüfün yeri yoktur. Âlemde her şey, mevcut bir gâyeye, her gâye de diğer bir gâyeye göredir. Âlemde fâil illetler gaf illetlere bağlıdır ve yer ve gök buna göre hazırlanmıştır. Bütün bu gâyeler de, toptan, son bir gâyeye yönelmiştir. Bu en son gâye de bir'dir, tek'tir. O da, bu âlemin Sâni (Demiurgos) dir. Bu yaratıcının kudretinin sınırı, bizzat vücudun sınırından ibaret olmakla o her yerde hâzır ve nâzırdır. O, her şeyi görücü, her şeyi işiticidir. Onun emirleri fikirler gibi derhâl ve hatasız olarak etkide bulunur. Bütün varlık onun, ve varlığında hüküm ve tasarruf ta onundur. Biz, onu, duyularımızla kavrayamayız. Nasıl ki gözü güneş aydınlattığı hâlde göz güneşe bakamaz. Gerçi, her yerde ilâhî bir şey vardır, fakat, o, yalnız kendi zâtı ile kaımdır. O, âlem ruhu, dolayısıyla âlem akli, küllî akıldır. Bu akıl, her şeyin içine yayılmıştır, her şeyi bir lâhzada kavrayıcıdır. Her şey de bu akıldan paylanmışır. Karma karışık olan (Chaos) u düzene sokan ve belirli olmayan bir maddeden âlemi yaratan, işte, bu en yüksek akıldır. Bu küllî

akıl, güzel ve faydalı her şeyin sevgisi, düşüncesidir, dolayısıyla de o, Allah'tır.

Âlemin yaratılmasının sebebi Allah'ın zâtı bakımından en güzel ve en faziletli olana olan aşktır. Bu sebeple Allah kâinatı yaratmış, ona en güz ve uygun tenasübünü, aklı düzenini vermiştir. Ancak, bundan sonra da âlemi kendi hâline bırakmayarak onun tertip ve idaresini daima elinde bulundurmuş ve insanlara da kâinatta görülen bu aklı düzene uymağı emr etmiştir.

Sokrat'a göre insan ruhu âlem ruhunun bir parçası olduğundan ölümsüzdür ve dolayısıyla de bir âhiret vardır. İnsan, kâinatın tümel aklından paylandığından ötürü de, eşyanın mahiyetini mümkün olduğu derecede kavrayabilir. Ve yine, bütün varlıklar, insanın hayatına yardımcıdır, çünkü, insan, âlemin merkezidir ve bir Yer Allah'ı gibidir.

Sokrat'a göre Allah insan ruhlarını teker teker ve birbirinden ayrı ve açıkça görür. Onun gözünden hiç bir düşünce ve hiç bir iş kaçmaz. Bu sebeple de Allah ile insan arasında sürekli bir işe ait hesaplaşma vardır. Bu suretle de insanlar ihtiraslarından kurtularak nefislerini temizlemiş ve vicdanlarını inceltmiş olurlar. İşte, nefisini temizleyen, vicdanını incelten ve Allah'ını da tapınmalarla yükselten insanlara, ve ancak onlara, Allah bazı vak'aları bazı özel işeretlerle bildirir. Bu da Allah'ın insanlara tecellisi ile olur. Çünkü, nazari bilgi her şeyi açıklamaya yetersizdir; sır diye de bir şey vardır. İnsana, ancak, Allah'ın kendisine tecellisi sırasında ve oranında sır çözme yetisi verilmiştir. Başka bir deyişle, Genel ilâhî hikmet ve inâyet yanında bir de özel ilâhî hikmet ve inayet vardır. Yani, bilginin en önemli noktalarını, sırları, ma'budlar yalnız kendilerine saklamışlardır. Fakat, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Allah, kendi rızasını kazananlara, yani faziletli insanlara yardımcı olup onların bilmeyecekleri şeyleri ya hâtıftan seslerle ya da semavî işaretlerle ya da bir takım ilhamlarla onlara bildirir ve bu suretle kalplerini nurlandırır. İş böyle olmakla Allah herkesin kalbî sırlarını da bilir. Böyle bir Allah ta takdîse ve ibâdete lâ-yıktır. En büyük ibâdet te bilerek iyilik yapmaktır. Allah'a en büyük hürmeti göstermeli ve en büyük şükürde bulunmalıyız. Zira, her türlü hayrın, ni'metin ve her türlü mutluluğun kaynağı odur. Hayat, çok defa, bir rüyaya benzerse de işte bu söylediğimiz açıdan o yaşanmağa değer. Kâinatı bir bütün olarak bilen ve gören, faziletlerle de bezeli olarak yaşayan. bir insan, bir sâniye için de olsa, Allah'ın yüzünü görebilir, öbür dünyaya da bu hazla gidebilir.

Kısaca, insan, bu kâinat içinde diğer bütün yaratıklardan üstündür. Bu üstünlüğü o, küllî akıldan en ziyade paylanması, dolayısıyla, diğer yaratıklarda görülmeyen düşünce denen şeye sahip olması ile elde etmiştir. İnsan, düşünce iledir ki eşyanın mahiyetine kadar girebilir, kendi ruhunu daha iyi anlayabilir, mutlak mebdelere kadar çıkabilir. Bütün bunlar da onun için en büyük sevinç ve haz kaynağı olur ve kalbini doldurur. Bu haz kaynağı ile birlikte bir de üstün bir tevelli ve tasarruf gücüne de sahip olur ki bu takdirde o, artık, diğer yaratıklar arasında ve onlara nazaran onların Allah'ı olmuş olur. Görülmezmi ki âlemde her şey insana yaramak, ona hizmet etmek, onun mutluluğuna ve hayrına vasıta olmak için yaratılmıştır. Çünkü, işaret ettiğimiz gibi, kâinatın merkezi insandır. Kâinat insanda, insan da Allah'ta gâyelenmiştir.

## (EFLÂTUN'DA TASAVVUF)

(İ. Ö. 427-347)

Eflâtun, Cenubî İtalyada dinî bir cemiyet kuran Fisağor'u etkisi altında bırakan ve onda görülen Orphic doktrininin aslî yönlerini kabul etmiştir ki bu yönler şunlardır: ruhun ilâhî ve ölümsüz oluşu, bu dünyada bedende mahbus bulunduğu, tevalî eden hayatlarda tekrar bedenlere gireceği ve sürekli tasfiye ile en nihayet tekrar aslı olan ulûhiyete kavuşacağı.

Fisağor felsefesinin karakteristiği de şudur: duyuların ötesinde ve üstünde müteâl bir alanda bulunan ve fizikî dünyada nisbet, nizam ve harmoni olarak aks eden ruhtaki ilâhî eleman, ezelf hakikatı bilme kuvvetidir.

İşte, Eflâtun, özellikle, Fisağor'un fikirlerinin etkisi altında kalmış ve kendi orijinâl felsefesini, ana hatları ile, bu fikirler altında geliştirmiştir.

Eflâtun felsefesi muayyen bir mistik görünüşe sahiptir. O, esaslı eseri olan (Republic) inde devlet idarecilerinin ezelf realiteyi temâşâlarına dair fikirlerinde ve yedinci kitaptaki (Mağara) misâlinde, bu mistik yönü ile açıkca görülmektedir.

Eflâtun'un meşhur Mağara misâline göre bizim bu dünyada gördüklerimiz sadece gölgelerden ibarettir, eşyanın hakikat ve realitesi ülkesi ise bu dünyanın ötesinde ve üstündedir. Bir mağaradaki mahbuslar, nasıl, ancak gün ışığına çıktıkları zaman eşyayı olduğu gibi görüyorlarsa, biz de eğer hakikatı görmek istiyorsak, ruhlarımızın, ezelf dünyanın güneşi olan, en büyük realite tarafından nurlandırılması gerekir.

Eflâtun, ilâhî realiteye (Mutlak Hayr) der ve ruhun bu Mutlak Hayrı temâşâ etmek derecesine yükselebileceğini de kabul eder. Zira, böyle bir yükseliş, ruhun aslî mahiyyeti gereğidir. Bizâtihi hayr,

idelerin veya formların en üstünüdür. İdeler veya formlar da eşyanın ezeli mahiyetleri veya ideâl örneklerdir (archétypes) ve bunlar realite sferini teşkil ederler.

Eflâtun'un bu realite âlemi ile, yani ilâhî âlemle ilgisi, esas bakımdan, bir temaşâ ve bilgi meselesidir. Eflâtun'a göre bilgi, gerçek mahiyeti bakımından, gelip geçici vak'aların yer aldığı dünya denen ülke ile değil, ezeli olarak bu vak'aların üstünde olan, üniversal ve daimî olan ideler veya formlar ülkesi ile ilgilidir. Çünkü, ruh ta, aslı mahiyetinde, bu ideler ülkesine bağlıdır. Ruh, ilk önce, realiteyi doğrudan doğruya temaşâ ettiği bu yüksek ülkede idi<sup>1</sup>; sonradan bu gölgeler dünyasına sukut etti ve bedene girdi. Bundan ötürü bizim bu gölgeler dünyasındaki gölge varlıklar hakkındaki bilgimiz, ancak, ruhun ezeliyette temaşâ ettiği şeyleri (Müphem Bir Hatırlama) (anamnesis) dan ibarettir; ruhumuzun, geçmiş bir zamanda ilâhlara yoldaşlık edip dolaşırken, ezeli mahiyetin ülkesine başını soktuğunda gördüğü şeyleri hatırlamasıdır. Bu aşağı ve gölge âlemde yukarı ve ezeli âlemin debdebesini, şan ve şerefini bize hatırlatan ve bizim içimizde bir heyecan kuvveti veya aşk (Eros) yaratan şey de, özellikle, (Güzellik) in temaşasıdır ve (Aşk) ta kendi tamamlığını, ancak, ideâl ve ezeli güzelliği, yani ilâhî, orijînâl, en ulvî güzelliği bu bölge âlemi ile değil de realite âlemi ile temasa geldiğindeki temaşâda bulur. İnsan, realite ile, yani ilâhî âlemle, özellikle, ezeli ve ilâhî güzellik vasıtası ile temasa gelebilir.

Akılın, kemâl ülkesine doğru emosyonel olarak yükselişi, bize, Eflâtun'un mistik yolu, din yolu gibi görünmektedir. Ona göre, hakikata ulaşmak isteniliyorsa karanlıktan ışığa yönelmelidir, yani bu gölgeler dünyasından yüz çevirip realite dünyasına yönelmelidir.

Fakat, burada önemli bir noktaya işaret etmek gerekir ki o da şudur: Transcendant âlem ile İmmanent âlem, yani duyumlar üstü dünyası ile duyumlar dünyası birbirinden tamamiyle ayrı değerlerdir. Transcendant âlemde olan formlar, aynı zamanda, zaman ve mekân âlemindeki iştirakte oldukları eşya içinde İmmanent'dırlar. Dolayısıyla, İmmanent âlemde bir şeyin güzel olabilmesi, onun, Transcendant âlemdeki ideâl güzellikle iştirâkte olabilmesi ile mümkündür.<sup>2</sup>

Kısaca, ruha, muayyen bir yükselme derecesinde doğan ve akıl ve bilgi için heyecan ve ihtiras yaratan şey, zaman ve mekâna ait eşyanın içindeki formların mevcudiyetidir. Ve bilgi, gerçek aşıkını, gerçeğin mahiyetini kavramağa zorlar ve bilgi aşığı olan bir kimse de ilâhî realiteyi temaşâdan başka hiç bir şeyden zevk almaz.

Eflâtun, Devlet diyalogunda<sup>3</sup> zekâ ile diğer faziletleri karşılaştırır ve şu sonuca varır: zekâdan gayri olan faziletler âdetler ve eksersizlerle bir zaman süresi içinde teşekkül ederler, fakat, zekâ, herkesin ruhunda meknuz olan bir melekedir ve sürekli olarak duyular âlemindeki eşyaya nazar eden ruhun gözüdür. Zira, insanlar duyulara ait zevklerle istilâ edilmişlerdir. Realiteyi bilmek ise bu tuzaklardan sıyrılıp gerçek objeler âlemine yönelmekle mümkündür.

Eflâtun, bilgiden (Temâşâ) terimi ile söz eder. Onun, “Ruhun Gözü” dediği şey zihnin en yüksek katagorisi olan (Nous)tur. Nosu’un sadece, (Akıl) veya (Zekâ) diye tercümesi de büyük anlaşmazlıklara sebebiyet vermiştir. Gerçi, aslında, Nous’un, akıl ve zekâ anlamında olduğunda şüphe yoksa da, bu kelime aynı zamanda, hakikatın ânî bir lem’asını sağlayan hadsî bir içyüz kavrama kuvveti anlamına da kullanılmıştır.<sup>4</sup>

Eflâtun, Nous’u, bazan da ruhun ilâhî ve ölümsüz kısmı ile aynıleştirir ve onu her bir insanın ulûhiyeti (Daimon), sevk ve idare edici dehası olarak tavsif eder.<sup>5</sup> Ruh, kendisindeki bu kuvvet iledir ki daha önceki hayatında mevcut olan formları bilir ve yine aynı kuvvet iledir ki realite ile tekrar temasa geçmeğe teşebbüs eder.

Eflâtun, Devlet diyalogunda realitenin doğrudan doğruya temâşâsı veya kontamplâsyonun nihaî tecrübesi için bir hazırlık olmak ve ruhu zaman ve mekânın üstüne çıkarmak üzere ciddi bir entellektüel disiplin tavsiye etmektedir. Bu entellektüel gelişmenin ve yükselmenin en son noktası da diyalektik düşünce metodunun kullanılmasıdır. Diyalektik metod ile akıl, bütün hipotezleri, bütün prensipleri aşarak en baş prensibe bağlanır ve Mutlak Hayr formunun en tam bir tanımına ulaşır. Fakat, hemen işaret edelim ki entellektüel disiplin, ta’lim ve terbiye, kontamplâsyonun nihaî tecrübesi veya realitenin vasıtasız temâşâsı için ancak bir hazırlıktır. Bu entellektüel ta’lim ve terbiye sonunda, ruh, gözünü, bu gölgeler âleminden çevirip yukarı âleme, bütün eşyayı aydınlatana dikmelidir.

Eflâtun tasavvufunun karakteristiği de bu tasavvufta ilâhî olanla (İttihad) terimi yerine ilâhî olanı (Temâşâ) teriminin kullanılmış olmasıdır. Eflâtun, bu temaşadan da, bir insanın hayatına giren ve onun ruhunu değiştiren tecrübeyi kasd eder ve böyle bir tecrübeyi de, insanın gerek ferd ve gerek sosyâl bütün temaslarının sonu ve gâyesi olarak görür.

Bununla beraber Eflâtun, (İttihad)tan da bir keresöz etmiş ve bilgi âşkıının Nous ekzersizi yoluyla gerçekte mevcut olanla münasebete



geçip birleştiğini ve zekâ ve hakikatı meydana çıkardığını belirtmiştir.<sup>6</sup>

Eflâtun'da temâşânın sağladığı şey, ulûhiyete benzeme, ve daha fazla, ölümsüzlüğün elde edilmesidir. Gerçi ruh, aslında ölümsüz ve yüksek mahiyeti açısından da formlarla akrabadır, fakat şimdiki bu dünyaya sukut etmiş hâli ile her türlü kötülüğün de failidir ve bu hâlinde kaldıkça öldükten sonra tekrar bu fizikî dünyaya sürüklenecek ve tekrar bir hayvan veya bir insan formunda yeniden doğmağa mahkûm olacaktır.<sup>7</sup> Bu dünyaya tekrar gelip gitmekten kurtulabilen, ölümsüz hayata kavuşabilen ise, ancak, temaşaya kavuşan kimsedir. Böyle bir kimse de Allah'ın, bu ölümsüz varlığın arakadaşı olur, ve böyle bir insan doğru ve ilâhî olanı temaşa ettiğinden onun ruhu kendi cinsinden bir mahiyet (Zât) e ve kendine benzeyen birine gidier.<sup>8</sup>

Eflâtun, temâşâ objesini şahsî olmayan terimlerle, ve genellikle, formlarla, daha ziyade de, Hayr formu ile tavsif eder ki bu (Symposium) diyalogunda (En Yüksek Güzellik) tir. Devlet diyalogunda da<sup>9</sup>, Hayr'ın ifade edilemez bir güzelliği tesahüb ettiğine ve en yüksek güzellikle Hayrın aynı ve bir şey olduğuna işaret edilmiştir.

Eflâtun'un akılda gördüğü şey, zaman ve mekândaki eşyanın temelinde bulunan görünmez ezeli bir realitedir. Realite de sıra ile, bazan formları ihtiva eden varlık nizamı olarak, bazan da diğer bütün formların kaynağı olan en büyük form olarak kabul edilebilir. Formlar, yanyana mevcut olan müstakil realiteler değildir; onlar, organik bir bütün teşkil ederler. Eflâtun, Kanunlar<sup>10</sup> adlı kitabında, kâinatın orijinali olmak üzere; fizikî dünyanın, üzerine temellendirildiği model, örnek olmak üzere; bütün formları ihtiva eden ve aynı zamanda mükemmel canlı bir varlık olan Formlar Dünyasından söz eder. Dolayısıyla, formlar, cansız, soyut şeyler değil, tersine, bir hayata ve kemâle tesahüb eden şeylerdir ve dünyaya ait eşya da bunların ancak donuk ve belirsiz akislerinden ibarettir.

Formların kaynağı mutlak hayrdır. Eflâtun, mutlak hayrı Güneşe benzetir. Güneşin dünyanın görülür objelerine nisbeti ne ise, mutlak hayrın da bilgi objelerine nisbeti odur. Mutlak hayr, formlara kendi varlıklarını verdiği gibi bize de onları bilme imkânını verir. Formlar, varlıkların nihâî varlığı tarafından ezeli olarak hasıl edilmişlerdir.

Eflâtun, zaman ve mekân içinde dünyanın yaratılışını esas tema olarak Timaios diyalogunda ele alır. Bu diyalogta dünyayı ezeli nizam modeli üzere yaratan Sani' (Demiurge) tur. Aynı zamanda Allah

olarak ta tavsif edilmiş olan bu Demiurge, formlar vasıtasıyla maddî kâinatın yaratıcısı olması açısından, mutlak hayr olarak ele alınmıştır. O, entellektüel ve ebedî mahiyetlerin en iyisi olarak tasvif edilmiştir; ve o, her şeyin mümkün olduğu kadar kendisine benzemesini istemiştir.<sup>11</sup>

Eflâtun, teolojik görüşlerinde nihaî meselelere temas etmiş, fakat, onları tek bir şema altında birleştirmeye önem vermemiştir. Meselâ, Allah'ın ıspatı, ilâhî inâyet, insanların kaderi meselelerine temas ettiği (Kanunlar) adlı eserinde, o Allah'ı, bütün hareket ve değişikliklerin kaynağı olan kâinat ruhu olarak tasavvur ettiği hâlde Timaios diyalogunda kâinat ruhu Demiurge'un bir yaratığıdır. Eflâtun, ilâhî kuvvetlerin çokluğunu kabul ettiğinden, Allah kelimesini, genel anlamından çok daha geniş anlamlarda kullanmıştır. Meselâ, semâvî cisimlerin ruhlarından “Yaratılmış Allah’lar” diye; kendi bütünlüğü içindeki dünyadan da “Kutsal Bir Allah” diye söz ettiği hâlde, pek açık olarak, sadece tek bir kuvvetin en yüksek ve en mükemmel kuvvet olduğunu iddia etmiştir. Timaios'ta Demiurge, daha küçük ilâhlara: “İlâhlar, Allah’ların oğulları ki onlar benim eserlerimdir ve ben onların babası, hâlkıyım...”<sup>12</sup> diye hitabta bulunmaktadır. Devlet diyalogunda da Eflâtun, Allah'ı, formların yaratıcısı olarak gösterir ve bu suretle de onu (Hayr) ile aynileştirir.<sup>13</sup> Bu aynileştirme hakkında ne düşünülürse düşünülün, Eflâtunda formlar, cansız varlıklar olmayıp Transcendant bir sferde mevcut ezeli realitelerdir ve mutlak hayr da varlığın nihaî kaynağıdır. Allah'ın aslî sıfatı da, onun, değişmez olan iyiliği'dir.<sup>14</sup> Hakikat şudur ki: Allah, asla, her hangi bir suretle doğru olmayan değildir; Allah, en tam ve en mükemmel doğrudur; ve bizden, çok dürüst ve doğru olan kimse de ona en çok benzeyendir.

Ancak, Eflâtun, Devlet diyalogunda Allah ile aynileştirdiği bu (İyi) formunu, bu dünyadaki âdî gölge bilginin en yüksek elde edilişi olan temâşâ objesi olarak ele almaz. Zira, temâşâ, ona göre, filozofu, dünya görüşlerinden bu görüşünlerin temelinde bulunan realiteye götüren ve yönelten uzun bir araştırmanın ve entellektüel disiplinin sonucudur. Ve o realite gerçekten ilâhîdir, kendi aslî mahiyetinde diskürsif düşünce nîzâmının üstünde ve ötesindedir. Ve bu nihâî realiteyi ifadeden insan düşüncesi ve dili âcizdir. Bundan ötürü de Eflâtun, paradokslara baş vurarak şöyle der: “Mutlak Hayr, bizim bildiğimiz gibi, varlığın üstündedir. O, varlığı vekar ve kudret içinde müteâl kılar”.<sup>15</sup> Bununla beraber o, “Mevcut olan şeyler arasında en mümtaz olanıdır”.<sup>16</sup> Ve “varlık alanında en mutlu olanıdır”<sup>17</sup>. O, “bizim taleb-

lerimizin sınırdır ve açık olarak idrâk edilebilir. Lâkin, idrâk edildiği zaman, onun, her parlak ve güzel olan şeyin kaynağı olduğu sonucunu elde edemeyiz”.<sup>18</sup>

Eflâtun’un mutlak Hayrı’nın ne olduğu hakkında yapılan en güzel tanımlardan biri şudur: “Mutlak Hayr, kâinatın nihaî sebebi ve açıklaması olan Mutlak Kemâl’in yegâne Transcendant realitesidir”.<sup>19</sup>

Kısaca, Eflatun tasavvufa hakkında topluca söyleyeceklerimiz bunlardan ibarettir ve onun tasavvufu hakkındaki bu sözlerimiz onun bütün felsefesinin de bir özeti gibidir.

## EFLATUN'DA TASAVVUF EK NOTLARI

- 1- Eflâtun, Phaidon ve Phaidros'ta bu fikri ileri sürer.
- 2- Eflâtun; Phaidon, 100.
- 3- Eflâtun; Devlet, V11.
- 4- W.K.C. Guthrie; The Greeks and Their Gods; p. 365; Boston, 1956.
- 5- Eflâtun; Timaios, 90.
- 6- Eflâtun; Devlet; 490.
- 7- Eflâtun; Phaidon, 80.
- 8- Eflâtun; Devlet, 540
- 9- Eflâtun; Devlet, 509.
- 10- Eflâtun; Kanunlar, 30-31.
- 11- Eflâtun; Timaios, 29, 37.
- 12- Eflâtun; Timaios, 41.
- 13- Eflâtun; Devlet. 596.
- 14- Eflâtun; Devlet, Kitap: 11.
- 15- Eflâtun; Devlet, 509.
- 16- Eflâtun; Devlet, 532.
- 17- Eflâtun; Devlet, 526.
- 18- Eflâtun; Devlet, 517.
- 19- A.H. Armstrong; An Introduction to Ancient Philosophy; p. 39; London, 1947.

## (ARİSTO'DA TASAVVUF)

(İ. Ö. 385-322)

Aristo felsefesi de mistik bir görünüme sahip olmakla beraber Eflâtun felsefesinden geniş surette farklıdır. Zira, Aristo, hocası Eflâtun'un formlar doktrinini ve bununla birlikte bir ideâl dünya ve o dünyada daha önceden var olup yaşamış ve sonradan da dünyevî hayatlara girmiş olan bir ruh kavramını red eder.

Aristo'ya göre de, Eflâtun'da olduğu gibi, bilgi, eşyanın ideâl veya üniversal mahiyetine aittir. Lâkin, Aristo için o mahiyet, yani eşyanın "Madde" sinden ayrı olarak "Form"u, transcendant bir sferde değil, fakat ancak, bu sonlu âlemde mevcuttur.

Aristo, ruh hakkında, Eflâtunca kabul edilen Orphic an'anesini red etmekle beraber o, ruhta ezelf ve ilâhî olan ve Nous'tan veya hadsî zekâdan ibaret bulunan bir prensip kabul etmiştir. Aristo'ya göre ruh, bütün canlı varlıklarda müşterek olan hayat prensibidir. Fakat, bu prensib, canlı varlıkların mahiyetlerine göre değişik formlar alır. Meselâ, nebatlarda nemalandırmağa ait, hayvanlarda duyuya ait, insanlarda ise rasyonel bir ruh vardır. Fakat, rasyonel ruhta da çeşitli elemanlar vardır.

Şimdi, akıl, bir yandan pasif, bir yandan da aktiftir. Diskürsif düşünce, muhtevasını bize ait şeylerden, ve meselâ o şeylerin muhtevî olduğu kaliteler veya formlardan, alması bakımından pasiftir. Fakat, bunun yanında, bizde bir de, kendisi ile eşyanın mahiyetini kavradığımız ve eşyayı kendi vahdeti içinde gördüğümüz aktif bir kuvvet, yani Nous vardır. Bu Nous, diğer zihni kaliteler gibi sadece bedene bağlı bulunan ve ölümlü yok olacak olan bir kalite değildir. Nous, bizzat Allah'ın hayatının mahiyetidir. Allah'ın hayatı, bize göre, en yüksek nevîden bir aktiviteye benzer, lâkin, pek kısa bir süre için de olsa, bizim onu elde edebildiğimizde bizim aktivitemiz de ezelf olur. Çünkü, o, aynı zamanda elde edilen neşenin bir aktivitesidir. Bu temaşâî aktivite-

de süje ve obje birleşip aynılaştır. O, kendi objesine, kendi içinde sahiptir. Dolayısıyla, temâşâ, aktivitelerin en güzeli ve mutlusudur. Entelijans (Nous) aktivitesi canlı olduğu için Allah, (Hayy) dır ve Allah (Aktivite) dir. Bu suretle Allah'ın aslı aktivitesi, kâmil ve mutlu bir hayattan ibarettir. Bu sebeple de Allah'tan, ezeli, mükemmel ve canlı bir varlık olarak söz ederiz.<sup>1</sup>

Hulâsa, Nous, Aristo'ya göre hayatın mahiyeti ve Allah'ın aktivitesidir. Diğer bütün hayatlara mutluluk bakımından üstün olan İlâhî hayat ta, fi'len, temâşâdan ibarettir.<sup>2</sup> Lâkin, Nous, aynı zamanda, insanın da hakikî ve aslı varlığıdır. İnsandaki bu Nous, öyle görünüyor ki insanın gerçek (Nefs) ini teşkil etmektedir. Zira, insanın bu kısmı, insanın en hâkim ve en mükemmel kısmıdır. Gerçek anlamında insan, akıldır.<sup>3</sup> Başka bir deyişle, insan mahiyetinin en yüksek görüşü Allah'ın mahiyeti ile aynıdır. İçinde temâşâ idealinin tahakkuk ettiği bir hayat, beşerî mahiyettekinden daha fazla bir şey olmak zorundadır. Çünkü, o, insanın mahiyetinin bir ifadesi değil, o mahiyetteki ilâhî bir elemanın ifadesi olacaktır. Beşerî gayretlerin en yüksek hedefi de mistik temâşâyâ ait bu sonucun tahakkukudur. “Biz, elden geldiği kadar ölümlülüğümüzden ayrılmak ve bütün gayretlerimizi fakülterimizin en yüksekine ekzersizi içinde yaşamağa yöneltmek zorundayız”.<sup>4</sup>

İnsan, ancak, temaşaya ait aktivite yolu ile ki Allah'ın ezeli hayatı ile iştirâkte bulunabilir. Bu suretle insanın elde ettiği Allah bilgisi, Allah'ın, vasıtası ile bizim içimize girerek kendi kendini bildiği bilgidir.

## ARİSTO'DA TASAVVUF EK NOTLARI

- 1- Aristo; Metafizik: xıı: 7 .
- 2- Aristo; Nicomachean Ethics; X: 8: 7.
- 3- Aristo; ayni eser; X: 8: 9.
- 4- Aristo; ayni eser; x: 8: 8 .

## (YAHUDİ TASAVVUFU)

Hindu, Budist, Hıristiyan ve İslâm tasavvufunda mistik tecrübenin esası değişmez ve başkalaşmaz olan vahdet (Vâhid)tir. Bu tecrübe, süje ve obje gibi, ferdî nefis ve sonsuz gibi her türlü düaliteyi aşan bir tecrübedir ve Hinduizmde olsun, Hıristiyanlıkta ve İslâm-lıkta olsun, o, mutlak ile veya Allah ile bir ittihad ifade eder.

İşte, yukarıda açıkladığımız dinlerde mistik tecrübenin esasını teşkil eden bu ittihad anlamı, bazı düşünörlere göre, Yahudi an'anesindeki mistik tecrübede esaslı bir rol oynamamaktadır. Çünkü, bu görüşte olanlara göre, Talmodik zamanlardaki ve daha sonralarındaki Yahudi tasavvufunda ruhun, Allah'ın celâlinin vecdî bir görüşünü elde edeceği semâvî tahta yükselişinden söz edilmekte ise de bu vecdin Allah ile aktüel bir ittihada delâlet etmesi uzak bir ihtimâldir. Yahudi tasavvufu, hemen hemen, yaratıcı ile yaratılan arasında bir mesafeyi içermektedir ve Yahudi mistiğinin en büyük alâkısını da yaratılanın yaratıcıya bağlandığı ve bu ikisinin karşılaştığı nokta teşkil eder. Bu "Birleşme" için genellikle kullanılan kelime de "Katılmak veya Yapışmak" anlamına gelen "Devekuth" tur.

Bir de (Taht) veya (Kürsü,Arş) tasavvufu diye adlanan bir Yahudi tasavvuf şekli vardır ki bu tasavvuf, (Ezekiel) de tasvif edildiğine göre, Allah'ın Taht (Kürsü) üzerinde görünüşünün idrâkinden ibarettir. Bu çeşit tasavvufta ilâhî ilhama mazhar olan kimsenin sıra ile geçtiği, yedincisi ve sonuncusunda da bir Tahtın yükseldiği semavî divanhanelerden söz edildiği görölmektedir. Gerçi, Abulafia ve daha sonraki Hasidim gibi Yahudi mistik an'anelerinde Allah ile ittihad tecrübeleri misallerine rastlanırsa da bu tecrübeler tipik sayılmamaktadır.

Kısaca, bâzılarına göre Yahudi an'anesindeki tasavvuf, diğer dinlerde ifade ettiği ma'naya tamamiyle uymaz. Çünkü, Hint, Hıristiyan ve İslâm tasavvufunda asl olan ittihad kavramı tipik Yahudi tasavvufunda aslı bir yön değildir. Bundan başka, Tahtın ve semavî divan-



ların müşahedesi, Yahudilikte, mistik tecrübeler diye adlandırılıyorsa da bütün bu müşâhedeler, tasavvufun Yahudi olmayan kavramları dışındadır. Zira, bunlar, duyulara ait tasvirleri gerektirirler. Hâlbuki, hakikî mistik tecrübe duyulara ait değildir.

Fakat, Hıristiyanların da, ittihadı, düalist olarak anladıkları söz önünde tutulursa, Yahudilikle Hıristiyanlığın aynı tecrübeye sahip oldukları ve her ikisinin bu tecrübeyi düalist terimlerle şerh ettikleri görülmektedir. Oysa ki Hıristiyanlar ona ittihad dedikleri hâlde Yahudiler bunu demezler.

Fakat, bununla beraber, diğer tasavvullardaki ittihad anlamına ne kadar uymasa da Yahudi dininde de mistik bir eleman olduğunda hiç şüphe yoktur. Bu husus için de özellikle Yahudi çevrelerinde pek i'tibarda olan ve otorite tarafından (İncil) ve (Talmud) a eşit bir doktrin ve ilhâm kaynağı olarak kabul edilen (Zohar) veya (Nur) kitabında, herhangi bir ittihad tecrübesini veya kavramını ihtiva etmemekle beraber, Yahudilikteki Kabalistik tasavvufun en yüksek örneğini verecek olan bazı parçalara işaret edilebilir.

Zohar'ın büyük bir kısmı Ahd-i Atık'teki pasajlara ait şerhlerden ibaret olup onların bâtını oldukları iddiasını aks ettirmektedirler. İncil'in, herkesin anlayışı için zahiri ve açık bir ma'nası olduğu gibi Zohar'ın, ifşasına delâlet ettiği sırrî bir ma'nası da vardır. Yahudilikte mistisizm kavramı, bir dereceye kadar sır, gizli veya bâtını olan şeyi ifade etmektedir. Zohar, on sefirotun veya İlâhî Varlığın Sıfatlarının veya görünüşlerinin doktrinini ihtiva etmektedir.

Dünyanın yaratılışından önce kendisiyle olan, yani zatı ile olan Allah'a, bilinemez ve tanımlanamaz şekilsiz nâmütenâhî anlamına (Eyn Sof) denir. O, insan aklı tarafından asla kavranılamaz olan "Gizli Allah"tır. Şekilsiz ve boş olmakla beraber, yine de Allah, kendi kendisinin on sefirotta veya ilâhî sıfatlarda kavranılmasının sebebidir.

Eyn sof, bizatihî değişmez ve başkalaşmaz bir boşluk (Amâ) olmakla beraber o, aynı zamanda, Orta Çağ kanaliyle Aristo'dan Spinoza'ya kadar inen ve onun etkisini yok eden David Hume'un tenkidine kadar modern düşüncede devam eden felsefî cevher kavramına da benzer. Cevher de, genellikle o anlamda tasvir edilmemişse de, değişmez ve başkalaşmaz bir boşluk (Amâ) idi. Hâlbuki cevher, mistik değil, rasyonalistik köke sahip bir kavramdır. Bununla beraber, Eyn Sof, mu'tad anlamda ve Yahudi dışı kültürlerde anlaşılmuş olduğu gibi, mistik bir kavramın halleri için hiç değilse mümkün bir namzed olabilir.

Daha geniş bir açıklama ile şöyle diyeceğiz:

Yahudi tasavvufu (Kabbala) denen ve her türlü ilim ve fennin hem zâhiri hem bâtını bir şekilde öğretildiği Mısır'da âlimler ve râhipler sınıfına mensub olan ve (ledün) ilmini de o zamanlar Mecma'al-Bahreyn'de bulunan Hızır Aleyhisselâmdan aldığı söylenen Mûsâ Aleyhisselâmın en seçme aile efradından yetmiş kişiye Tûr-i Sîna'da gizli olarak yaptığı öğretilerde bulunmaktadır ki önceleri gizli yapılan bu öğretiler sonraları kitab şeklinde toplanmıştır. Kabbala'ya dair mevcut olan eserlerin en önemlileri de Sefer Yetsirah, yani (Hıkat) kitabı ile Zohar, yani (Nur) kitabıdır ve Hıkat kitabı, Nur kitabına bir giriştir. Asıl Kabbala nazariyeleri (Nur) kitabındadır. Bu (Nur) kitabının zeylleri de vardır.

Kabbala, terim olarak "An'ane" demektir; lugat olarak ta "Kabl ve Kabul" anlamınadır. Sefirot'ta âlemin yaratılışından, Zohar'da da zât ve onun ilâhî sıfatları gibi metafizik meselelerden, çarh-i feleğ ait sırlardan söz edilir.

İbrahim Aleyhisselâma isnad edilen ve remz ve işaretle dolu bir muhavere olan Sefer Yetsirah'ya göre, âlem, kendi mebdeinden kat'iyen ayrılmış değildir. Yaratıkların son dereceleri de, ilk dereceleri ile bir bütün teşkil eder. Vücudun evveli ve âhiri tek bir zâttır ki maddî ve ruhî her şey, ondan, derecelerle çıkmıştır.

Sefirotlar, bu anlama göre, vücudun küllî suretleri sayılan adetlerden başka bir şey değildirler.

Sefer Yetsirah'ya göre, kâinat, Allah kelâmının suret ve timsalidir; kelâm ile harflerden mürekkeptir. Bu harfler da İbranî alfabesinde yirmi ikidir. Fikirlerle, fikirlerin ifadeleri arasında tam bir ayniyet vardır ve harf ile ifade edilemeyen hiç bir fikir yoktur. Ancak, eşyanın kemiyetleri ve fikirler adetlerle bildirilir. Bu harflerle birlikte birden on'a kadar olan aslî sayıları da toplarsak hepsi otuz iki eder ki Kaabbalist dilde bunlara "Hikmetin otuz iki şahrahi" denir. İşte, Allah, bütün âlemleri bu otuz iki harf ve sayı ile ibda' eder. Yaratılışın sırlarını anlamak için bu harfler ve adetlerin sırlarına ve özelliklerine vakıf olmak lâzımdır.

Bu harflara ve sayılara verilen önem Sefer Yetsirah'da şöyle belirtilmektedir: "Cenâb'ı Hak, Rabb'ul-Cuyuş, İbranîlerin Tanrısı, Hayy ve kayyum, Sultân-ı Cihan olan Allah-u rahmânurrahîm, Allaah-u

Taalâ ve lem yezel, Allah-u celle celâlehu, nâm-ı kudsiyyet insanı bu harflar ve adetlerle teşkil buyurmuştur.”

Bu yirmi iki harf, üç, yedi ve on iki olmak üzere üç kısma ayrılır. Üç sayısına karşılık olan üç harfa (Analar) denilmiştir ve bu harflar unsurlardan (hava, su ve ateş)e; senenin taksimâtında da (yaz, kış ve ilk ve son bahar)lara; bedenî teşekkülâtta ise (baş, kalb veya göğüs ile batın veya mi'de) ye işaretler. Bu teslis, aynı zamanda ahlâk ve adâletin de özel remzidirler, yani (liyakat, cürüm ve orta da hükmeden kanun ibresi).

Yedi harftan ibaret olan ikinci kısma müzâaf harflar denir. Bunlar, tezatların, yahut birbirine muhalif iki maksada hizmet eden şeylerin mümessilidirler. Meselâ, semada kâh iyi ve kâh kötü etki yapan yedi seyyare vardır. Bir hafta, gece ve gündüzden ibaret yedi günden mürekkeptir. Kafamızın yedi kapısı vardır: gözler, kulaklar, burun delikleri ve ağız<sup>1</sup>. Bu yedi harf, uğurlu ve uğursuz olayların da temsili işaretleridir.

Geri kalan on iki harfa da basit harflar denir. Bunlar on iki burca; senenin on iki ayına; vücudun en önemli organları ile en önemli görevlerine delâlet eder. Özellikle bu fizyolojik görevler pek dikkat çekicidir: görme, işitme, koklama, konuşma, beselenme, çiftleşme, bir şev yapma veya bir harekette bulunma veya dokunma, yürüme, kızma, gülme, düşünme, uyuma gibi.

Allah'ın yazısı olan ve kâinatın küllî mebdelerini temsil eden bu harflar, tamamiyle Allah'ın Kelâmında mündemiçtir. Allah'ın kelâmı ise (Hilkat)a veyahut (Hazret) e tekaddüm ettiğinden yirmi iki harfin delâlet ettiği şeyler de, Kabbala'ya nazaran, kâinatın vücud kazanmasından önce Rabbanî hikmette dahil ve mevcut idi. En üstün sır (Le Supreme Mystère) olan nâmütenâhiden Kelâm ve Hikmet şeklinde ilk nefes (souffle) sadır olunca, küllî mebdeler de varlık kazanmışlardır. Harfların işaret ettiği fikirler, bize, Ehlâatun'un (İde) ler teorisini andırmaktadırlar.

Şuna da işaret edelim ki Kabbala'da, doğrudan doğruya metafizik meselelerle ilgili olmayan bir takım garip hesaplara ve terkiplere de rastlanmaktadır. Bu hesaplar bazı indî kaidelere dayanmaktadır ki bunlar, kelimelere bir takım adedî kıymetler izafe etmek, kelimelerin yerlerine başka kelimeler kullanmak, Ebced hesabı ile harfların hâiz oldukları adedî kıymeti değiştirmek, harfların yerini değiştirmek ve bu suretle de dinî ibarelerden bir takım garip anlamlar çıkarmaktan ibarettir.

Kabbala'da harflar ve sayılarla ilgili olarak birbirine benzeyen şu üç kelime vardır; Sefar, Sipur, Sefer.

Sefar, adet demektir. Bir mevcudun diğer mevcutlara karşı en birinci hâli, onun hemiyetidir. Ondan sonra da hareketi ve diğer halleri gelir ki bunlar ancak adetle ifade edilebilirler.

Sipur da Kelâm demektir. Kâinatı meydana getiren Allah'ın Kelâmıdır. Nitekim, Tevrat'ın baş tarafında şöyle denmektedir; "Allah, nur olsun diye buyurdu ve nur oldu."

Sefer de yazı demektir. Allah'ın yazısından maksat ta onun yarattığı eserlerdir. Allah'ın kelâmı, bu yazının aynidir. Allah'ın fikri de bu Kelâmda bulunan ma'nadır ve dolayısıyla Allah'ın indinde fikir, söz ve yazı, bir ve aynı şeydir.

Vücudun en genel ve küllî şekillerine Sefirot (Sephiroth) adı verilmiştir. İlk kemiyetlere esas sayılan (On) sayısına uygun olarak bu küllî şekiller de ondur. Bu yolda Hilkat kitabında şöyle demenktedir: "Sefirot ondur, dokuz veya onbir değil, ondur. Hikmet ve fetanetini onları anlamağa vakf et; incelemelerini va araştırmalarını, irfan ve vicdanını onlara hsar eyle; mevcut eşyaya onları esas bil; Allah'ı onlarla tanımlamağa çalış!". Sefirot denen ve eşyadaki sonsuz çokluğa rağmen daima birbirinin aynı olan bu dereceler, vücudun değişmez olan bu küllî suretleri, nâmütenâhî kavramının çeşitli suretlerde ifadesinden başka bir şey değildir. Bu hususta da Hilkat kitabında şöyle denmektedir: "On sefiranın ne gelecekte, ne geçmişte; ne hayırda, ne şerde; ne derinlikte, ne yükseklikte; ne Şarkta, ne Garpta; ne Cenupta, ne Şimâlde bir nihayeti vardır". İşte, bu da gösteriyor ki sefiralar, zamanda, mekânda, fikir ve harekette nâmütenâhidirler ve nâmütenâhî, esasta bir olmakla, sefiralar, aynı şeyin çeşitli timsalleri olmuş oluyorlar. Başka bir deyişle, sefiralarda asl olan vahdettir, çokluk, ancak, bir görünüştür. Hilkat kitabında bu hususta da şöyle denmektedir: "Sefirot, ellerimizin parmakları gibi on tanedir... fakat, aralarında vahdet bağı vardır". Ve yine: "Sefirotların sonu, başı ile bağlıdır. Alev, yanan maddeye nasıl bitişik olursa onlar da öyledir. Zira, gerçek vücut birdir ve bir ikincisi yoktur. Vahdete nisbetle adetler ve kelimeler neye yarar?".

İşte bu nokta, Tasavvuf nazariyesini, sudur doktrinini ihtiva eden noktadır. Burada Allah'ın Kelâmı veya Kutsal ruh denilen şey, eşyanın maddî mebdei değil (Aristo'da olduğu gibi), fakat, Tabiata inkilâb etmiş olan İlâhî Kelâmıdır. Her şey, derece derece ondan sudur ve zuhur eder ki o da (Bir) adededir.

Sefirotlar on tanedir ve sırasıyla şunlardır:

- 1- Allah'ın Kelâmı ile, Hikmeti ile ve Bir adedi ile aynı şey olan ve Hayy olan Allah'ın ruhu.
- 2- Ruhtan gelen Nefes. Bu nefes, Kelâm ve Fikrin cismanî delilidir, yani Alfabeyi terkib eden harfların, içinde hâk ve nakş edildiği ve Kelâm meydana getirdiği Havadır.
- 3- Havadan meydana gelen Su'dur. Su, ağır olduğundan toprağı, Salsâl'ı ve bu dünyanın en ağır elemanlarını ve zulmetleri ve boşluğu meydana getirdi.
- 4- Ateş. Bu, suyun en şeffaf ve ince parçasıdır. Allah, bu ateş ile Arş'ını ve semâvî felekleri ve melekleri yaratmıştır; ve Allah bütün bu elemanlarla da kâinatı yaratmıştır.

- |     |   |            |
|-----|---|------------|
| 5 - | } | Dört Yön.  |
| 6 - |   |            |
| 7 - |   |            |
| 8 - |   |            |
| 9 - | } | İki Kutub. |
| 10- |   |            |

Zohar'a gelince:

Zohar'ın ta'birince Eyn Sof, yani nâmütenâhî vücut (Amâ), hakikî vâhid'tir ve ondan başka var olan bir şey yoktur. Başlı başlarına var sandığımız, bütün şeyler, o gerçek vücudun suretlerinden ve temsillerinden başka bir şey değildir. O, yalnız, mevcut eşyayı değil, bütün hareketleri ve hatta onların üstünde olan şeyleri de kaplamıştır. O, bizatihî sınırsız olan kâinatı da nâmütenâhîliğinin bütün nisbetleri ile aşar. Fakat, onun, kâinatı yaratmazdan önce, terim deyimi ile, Lâ-Taayyünden Taayüne geçmezden önce, kendinden haberi yoktu; henüz mevcut olmayan eşyanın ma'lumu değildi; hiç bir sıfatla sıfalanmış değildi. Zira, bir naat ve bir sıfat, bir temayüzü ve dolayısıyla bir sınırı istilzam eder. Vâcib'ül-Vücuda, o mertebesinde, Kadîm'ül-Kudemâ, Sırr'ul-Esrar, Gayb'ul-Guyûb adı verilir.

Eyn Sof, bu Amâî mertebeden çıkınca ilk önce kendi kendine tecellî etmiştir ki bu ilk mertebe on sefirot mertebesidir. Ancak, burada şu noktaya işaret gerekir ki Sefer Yetsirah'ın söz ettiği sefirotlarla Zohar'ın söz ettiği sefirotlar birbirinden ayrıdır. Sefer Yetsirah'ın söz ettiği sefirotlar: evvelce yaratılmış olan âlemlere aittirler ve sebeplerin

müsebbibine müteallik değildirler. Zohar'ın söz ettiği sefirotlar ise, tersine, nâmütenâhî vücut ile yaratıkları arasındaki mutavassıtlardan, yani Hak'kın mertebeleri ve tenezzüllerinden ibarettir. Eşya meydana gelmezden çok önce eşyanın mutlak masterları olan bu sefirotlar, daha sonra eserlerini eşyanın görünüşlerinde göstereceği isimleri ve sıfatları ile her şeyden önce ittisaf etmiştir. Eşyanın mutlak cevheri hangi renkli kabı doldurursa doldursun hep birdir. Ancak, bu kablara ve çevrelerin kendilerine has bir varlıkları yoktur. Bunlar, Allah'ın hem kendini görmek hem de kendisini göstermek maksadı ile ilâhî özünün şa' saasiyle örteceği çeşitli gölgelerdir. Bundan ötürü, sefirotlar, kaynaklarından uzaklaştıkça kudret ve şa'şaalrı eksilir. Mutlak vücut bu mertebesinde, bütün sıfatları ve kuvvetleri ile toplu ve birlik hâlinde olduğundan, onu, her hangi bir naat ve vasıfla temyiz etmek imkânıdır. Dolayısıyla, ona, (Lâ-Vücut) ta denir. Ve işte, âlem, bu Lâ-Vücuttan yapılmıştır. Ancak, bu Lâ-Vücut, hiç bir suretle, özel anlamı ile, Yokluk (Adem) değildir.

Daha açık bir deyişle, Allah, nâmütenâhîdir. Dolayısıyla, ne kendi sıfatlarının ne de varlığın bir toplamı sayılabilir. Ancak, bu sıfatlar ve bu sıfatlardan meydana gelen bir takım sonuçlar, yani muayyen şekiller kabul edilmezse Allah'ı anlamak ve tanımak ta imhânsız olur. Bu anlamda da sefirotlar, imkân dairesinde, Allah hakkında edindiğimiz (Fikir) lerdir.

Her şeyin, yani bütün sıfatların üstünde ve ötesinde, bilinmeyenin bilinmeyi, gaybların gaybı, Eyn Sof vardır. Bu Ayn Sof'tan birinci sefira, (Tâc) sefirası meydana gelir. Bu sefira, isimsiz ve sıfatsız, gaybların gaybı olan Ahadiyet'in, sıfatları ve naatları ile belirlenmiş mertebesidir ve bu, taayyüne gelmiş aynı varlık olmakla beraber, mecaz olarak, Yahudi Alfabesinde en küçük harf olan (Jode), yani nokta ile ta'bir olunur. Bu sefira, Allah'ın ilk ve en yüksek tezahürü olup bütün mebdelerin mebdei, bütün sıraların sırrı ve ilk Hikmettir. Tâc, bizâtihi vücuttur, mutlak vücuttur. İlklerin ilki, bilinmezlerin bilinmezi olan Allah tezahür etmek istedi ve zâti nurunu temerküz ettirdi ve parlak bir nokta husule getirdi ve vücut, işte, bu nokta ile başladı. Allah, mütenâhî vücudun üstünde bir Lâ-Vücut'tur; Hikmet, Akıl, Zekâ gibi her türlü keyfiyetin üstünde en yüksek bir mebdedir. Bir sayısı ile temsil edilen, kendisine vahdet kavramı izafe edilen, işte, ancak bu parlak noktadır ki buna, ilk nokta da denir. Bu nokta, sefiraların hepsini içine aldığından ve âlemin yaratılışı hakkındaki ilâhî fikri de tamamıyla içerdiğinden dolayı da Allah'ın Kelâmıdır. Dolayısıyla, bu parlak

noktaya (Tâc) adından başka, (Beyaz Baş), (Kadîm), (Büyük Sîmâ), (Âdem-i A'lâ yahut Âdem-i Kadîm) gibi adlar da verilmiştir. (Beyaz Baş), bütün renkleri, yani bütün kavramları ihtiva eden En Büyük Baş (Re's-i A'zam) demektir. (Kadîm) de diğer sefiralardan önce zâhir olan anlamınadır. (Büyük Sîma) ta'biri de (Küçük Sîmâ) denen diğer sıfatların topuna nisbetledir. (Âdem-i A'lâ veya Âdem-i Kadîm) de Âlem-i A'la (Macrocosme) demektir. Bunun karşılığında bir de (Âdem-i Tahtânî) ta'biri vardır ki bu da Âlem-i Sagîr (Microcosme) karşılığıdır. Çünkü, bu felsefede yaratıkların ekmel ve eşrefi olan insan, dünya üzerinde ulûhiyetin timsâli sayılır.

İkinci ve üçüncü sefira, birinciden zuhur eden ve biri müzekker ve fail, diğeri de müennes ve münfail iki mebde'dir ki bunlar da Hikmet ile Zekâ'dır. Hikmet'e baba ve Zekâ'ya da ana adı verilmiştir. Bu hikmet ve zekânın gaybî ve ebedî evliliğinden bir oğul meydana gelmiştir ve bu oğul ana ve babanın cevherlerinden aynı zamanda pay almış, aynı vasıfları haiz olmuş olduğundan da Allah'ın en büyük oğlu adını almıştır. Allah'ın bu en büyük oğlu da (İlim) dir. Ancak, ilim, hikmet demek değildir. İlmin müstakil bir varlığı yoktur ve Sefirotlar arasına dahil değildir. İlim, Hikmet ve Akıl sıfatlarının gölge bir timsâlidir. İşte bu üç şahsiyet her şeyi toplamıştır ve ilk mebde'de dahildir. Yani, Zât ile ezeli Hikmet veya Kelime ve Hikmet'in kendi Zâtını bilmesi birbirinden ayrılamaz bir teslis teşkil eder ki bazan bu mebde' bir vücutta birleşmiş üç başa veya vahdetinden kaybetmeksiz üç kısma ayrılan dimağa teşbih ve temsil edilmiştir.

Dördüncü sefiradan i'tibaren de tabii âlem tezahür etmeğe başlar. Bundan ötürü de geri kalan bu yedi sefiraya (Binah Sefiraları) denir. Bunlar da teslis hâlinde gelişirlerse de bu teslislerde iki sefira, aralarındaki vasat haddi teşkil eden üçüncü sefiraya bağlı bulunur. Bunlar şu şekilde gelişirler: üçüncü sefira olan (Zekâ) ya kadar, Allah, sırf zâtına ait kutsal tezâhürâtını tamamlar. Ondandır da tabiata ait tezâhürâtı başlar. İlâhî fikir (İlm) derecesinde ortaya çıkınca, ondan, biri müzekker, diğeri müennes iki mebde daha zuhur eder ki onlar da Rahmet ile Adâlet'tir, yahut Azamet ile kudrettir. Rahmetten müzekker ruhlar, Adâletten de müennes ruhlar neş'et eder. Bu iki ilâhî sıfat, mutlak vücudun iki koludur ve dünyanın sürüp gelmesi için her ikisinin aynı zamanda hükümlerini icra etmeleri gerekir. Ne rahmetsiz adâlet ne de adâletsiz rahmet olabilir. Rahmet ile Allah, hayat neş'et eder; adâletle de onu çekip alır, tedbir ve ta'dil eder. İkinci teslîsin iki tarafını teşkil eden bu sıfatlar, aralarında bir nur

gibi parlayan (Hüsn) de birleşirler. Hüsn, ahlâkî sıfatların bir sonucudur, ma'nevî sıfatların bir zübdesidir ve kendine ait özel sembolü de iki kol arasında bulunan göğüs veya kalbtir.

Bundan sonraki üç sefirada Allah, fail bir mebde' olarak görünmektedir ve sırf harekî bir mahiyeti haizdir; fikrî ve ahlâkî değildir; nâmütenâhîde küllî illet olarak tecelli eder. Bu üçüncü teslis te Nusret, İzzet veya Şân ile Esas'tan ibaret olup Nusret ile İzzet veya Şân'dan maksat ta icmaldem tafsile, vahdetten kesrete intikâl eden kuvvet, yani mesafe ve adet mebdei ile fiil mebdeidir ki tabiatın bütün kuvvetleri bu iki mebde'den hâsıl olur. Başka bir deyişle, Nusret ile İzzet veya Şân, kuvvet ile yayılıp çoğalma demektir. Bu sebeple bu iki sığata (Cuyuş-u Rabbâniye) derler. Bunların arasında da (Esas) denilen bir sefira vardır ki o da varlığın kaynağı, kökü sayılır. Çünkü, o, bütün bu kuvvetlerin toplu hâlde bulunması anlamınadır, dolayısıyla, onun sembolik işareti de tenasül organıdır.

Onuncu sefiraya (Saltanat) sefirası denir. Bu sefira, diğer sefiralar arasındaki tam ahengi ve bunların bir tek vücut olarak dünya üzerine olan mutlak hâkimiyetlerini temsil eder. Sefiraların bütünü de (Âdem-i A'lâ) yı, Zohar'ın ta'birince (Adam Kadmon)u<sup>2</sup> teşkil eder ki bu Âdem, Allah ile yaratıkları arasındaki ezeli aracıdır. Kabalistler bu sefiralara (Âlem-i Hazret) te derler.

Kısaca, sefirotlar üç sınıfa ayrılır ve her sınıf ulûhiyeti başka türlü, fakat, hep teslis ile remz ve tasvir eder. İlk üç sefirot tamamen aklı veya mâbâdettabîî olup vücut ve fikrin mutlak ayniyetini ifade eder ki Kabbala'da buna (Âlem-i Ma'kül) denir. İkinci üç sefirotun ise ma'nevî ve ahlâkî bir sıfatı olup bunlar da bir cihetten hikmet ve âtufetin, yani hayır ve hakikatın ayniyetini, diğer taraftan da hayrın, güzelliğın masdarı olduğunu, yani, güzelliğın menşeinin hayr olduğunu gösterir. Bu ikinci sınıf tecelliyata da (Âlem-i Mahsus) denilmiştir. Son üç sefirot ta cismânî bir mahiyette olan (Âlem-i Tabîî) olup Allah'ı, kâinatın illeti, küllî kuvvet ve sâni-i kül olarak göstermektedir.

Bu üç sınıf sıfat veya bu üç teslis, yahut üç âlem de diğer bir büyük teslis meydana getirir ki bu teslisin sıfatları: Tâc yahut İlk cevher veya Mutlak vücut; Hüsn veya en yüksek Ahlâklılık yahut Vücut fikri; Felek yahut kudretin mezâhiri olan Tabiat veya Saltanattır (veya Shekh-niah) ki bunlar aynı şeyin, aynı vücudun üç tecellisinden başka bir şey değildir. Bunlar, Zohar'ın ta'birince, ulvî teslisin üç yüzüdür. İlk yüz (vech), Tavîl yüz veya Kadîm'ül-Eyyâm; ikincisi, Melik; üçün-



cüsü de Melike veya Seyyide'dir. Allah, kendine ait özel sıfatlarını bu minvâl üzere izhar ettikten sonra diğer eşyayı da yine bu minvâl üzere ibda'etmiştir. Kabbala âlimleri, sefirotlardan müteşekkil Âdem Hazreti (Olâm Asilot) ile Ruhlar ve Meleklerden müteşekkil olan (Olâm Beriye) ve Semavî Cisimlerin işgâl ettiği Teşekkül Âlemi olan (Olâm Yesira) ve nihayet içinde bulunduğumuz Fiil ve Şahadet Âlemi olan (Olâm Asiye) arasında bir fark kabul ederlerse de yine de bu âlemlerin hepsinin Zât-ı Ahadiyetten sâdır olduğuna ve hepsinin Mutlak Vücuttan, illet ile illetlenmişler arasındaki mesafeye nazaran çeşitli derecelerde, paylandıklarına inanırlar.<sup>3</sup> Bundan ötürü, vücut dairesinin son halkası Madde olduğu gibi, mebdei de Kadîm İnsan (Adam Kadmon) dır. Bu takdirde vücut, maddeye inip onunla kusurlandığa vakit, ruh, hayat ve hatta varlık nazarımızdan yok olur. Zira, onu, kendisini harekete getiren kuvvetlerden veya akıldan âriyet olarak aldığı suretlerden ayırmak istediğimiz vakit, kendisini tutmağa çalışan ellerden bir gölge gibi kaçar.

Kısaca, Kabbalistler, fikir ve vücudun ayniyetinden, bütün varlığın dünyaya ve zamana ait olmadan önce hakikî şekilleri ile nezd-i ilâhîde mevcut olduğuna inanırlar. Bu inanişâ göre, esfel âlem, a'lâ âleme göre ve ona imtisâlen yapılmıştır ve a'lâ âlemdeki şeylerin hepsi burada, yani esfel âlemde bize bir tesvir gibi görünürler. Başka bir deyişle, duyularımıza temas eden şeyler sembolik bir ma'nayı haizdir. Maddî şekiller ve olaylar, gerek Rabbânî hikmette ve gerek beşerî vicdanda mündemiş olan fikirleri bildirebilirler. Bu mezhepte olanlar, bu inançlarından dolayı da, yüzün alâmetlerinden ve tezahürlerinden ruhsal hâllere istidlâl etme keyfiyetine, yani (İlm-i Sîma) denen şeye büyük önem verirlerdi.

Gnostiklerde, İskenderiye hikmetinde, Hint mutasavvıflarının mezheplerinde eşyanın zuhuruna, bir nüzûl ve sukut, âleme de nefret edilecek bir eser ve hayata da bir azap nazariyle bakılır ve bizi, sebepsiz ve gâyesiz olarak bu hayata bir takım habîs ruhların bağladığına inanılır. Hâlbuki, Kabbalâ'da, vücut ile fikir, hikmet ile kudret mutlak bir surette tevhid edilmekte ve Allah'ın, (Kadîm Âdem) adı altında, kendisini gerek mekân ve gerek zamanın her yerinde bildirmeği murad ettiği vakit, kendini bildiği ve bütün sıfatlarına mâlik olduğu söylenmektedir. Bundan ötürü Zohar'a göre hikmet âlemi, âtufetin ve mutlak hüsnün bir timsalidir ve yaratılış ta bir muhabbet eseridir, mübarek bir eserdir. Tevrat'ın Tekvin'den söz eden Kitabının birincisi kelimesini terki eden harflerin birincisi İbrânîce, (Bereket ve Mübârek)

anlamına gelen sözün ilk harfindan ibarettir. Zohar'a göre hiç bir şey, genel olarak, fena değildir; hiç bir şey ebediyete kadar mel'un olamaz; hatta İbls bile. Şu hâlde, bir gün gelecek, Cehennem de ortadan kalkacak ve bir Cennet olacaktır. Zira, hayat, sermedî bir bayram, sonsuz bir huzurdur.

Hulâsa, sefirotlar ve bütün sefirotların kendisinden çıktığı Eyn Sof, yani bütün sıfatların üstünde olan, gaybların gaybı, bilinmezlerin bilinmezi olan gerçek tek vücut hakkında Zohar şöyle demektedir:

“Dünyada hiç bir şekil ve suret vücuda gelmeden önce Allah, şekilsiz ve hiç bir şeye teşbih edilemeyecek bir hâlde mevcut idi. Onun hılkattan önceki hâlini kim tasavvur edebilir? Bir şekli yoktu ki tasavvur edilebilsin! Öyle ise Allah'ı her hangi bir şekil ve surette göstermek, hatta ism-i celîlini zikir etmek, yahut bu ismi bir harf veya nokta ile göstermek yasaktır. Bunun içindir ki Tevrat'ta (Allah Sînâ Dağında size hitab ettiği gün siz hiç bir suret görmediniz “Sefer. 5, fasıl. 4, cümle, 15”); yani siz bir suret veya bir şekil ile temsil edebileceğiniz bir şey görmediniz denir. Fakat, Allah, (Âdem-i A'lâ veya Âdem-i Kadîm)i halk ettikten sonra, aşağıya nüzûl etmek için onu Semâ (veya Felek) yapmış ve (Yahova) ismi ile anılmak istemiştir. Aynı zamanda sıfatlarını da birer birer tanıttirmek istemiş ve Rahman, Âdil, Kadîr, Emîr'ül-Cuyuş, Vücut-u Hakikî diye tavsif olunmuştur. Onun ulvî maksadı, zâtını ve sıfatlarını bildirmek ve adl ve rahmetini dünyaya ve insanların amelleri üzerine nasıl serptiğini göstermekti. Zira, kutsal nurlarını bütün varlıklar üstüne bezli edip saçmamış olsaydı biz onu nasıl tanıyabilirdik? O zaman kâinatın Allah'ın nâm ve şânı ile dolu olduğunu söylememiz nasıl doğru olabilirdi? Eyvah olsun o kimseye ki Âlemlerin Rabbını, sıfatlarından birine kıyas ede! Hele topraktan neş'et eden ve fânî olan insanlara asla kıyas edilemez! Allah'ı, bütün mevcudların ve bütün vasıfların üstünde bilmek lâzımdır. Hâlbuki bütün bu şeyler kalkınca ne sıfat, ne şekil, ne suret, ne de her hangi bir vücut kalır.... İşte, ilk illete (Nâmütenâhî) denilmesi bundan ileri gelir. Zira, ilk illeti o hâlde idrâk edebilmek için bir vasıta, bir imkân yoktur....

Sonra, (Jode) harfi, yani bir nokta kadar sınırlı bir kab husule gelir. Bu kab, ilâhî nuru ihtiva eder ve bu muayyen nokta Hikmet'in kaymağıdır. Bunun içindir ki Allah'a (Hakîm) denilir. Bundan sonra da deniz kadar geniş bir kab daha hasıl olur ki o da (Zekîâ) dır. Bundan ötürü de Allah'a (İllet-i Müdrike) denilir. Fakat, şunu iyice bilmeliyiz ki, Allah, ancak, kendi cevheri hasebiyle (Zekî ve Hakîm) dir. Hikmetin kendisinde hakikî bir meziyyet yoktur. Bu meziyyet, bizâ-

tihî hakîm olan ve aslî nurunu yayan Büyük Allah'tan şeş'et eder. Zekânın kendisi de tasavvur edilemez. O, ancak, zekî bir illet olan ve idrâk âlemini zâtî cevheri ile dolduran Allah'tan ötürü tasavvur ve taakkul olunabilir. Eğer, o çekilirse, zekâ, zulmet ve karanlık içinde kalır. Hâsılı, bu deryada yedi kanal açılır ve şu yedi kab zuhur eder: Rahmet (veya Azamet), Adâlet (veya Kuvvet), Hüsn, Nusret, Şân, veya İzzet, Saltanat, Esas”.

Kabbalâ (veya Zohar) da melekler ve şeytanlar hakkında da bir takım bilgiler verilmektedir. Melekler, Zohar'a göre tabiatın müşahhas kuvvetlerinden ibarettir ve sefirotlara hürmeten, onlar da on sınıfa ayrılmış ve her biri âlemlerin bir yönüne ve bir işe me'mur edilmişlerdir. Bunlar, ancak, ilâhî emirleri icra ile mükelleftirler, kendi kendilerine bir şey yapmazlar. Mertebeleri de insan mertebesinin aşığındadır.

Şeytanlar da mevcudiyetin zarfları sayılırlar. Onlar da on dereceye ayrılmış olup her birine bir iş düşer. Bunlar, habîs ruhlardır ve bunların zulmanî tabiatları, birinden diğerine geçince, daha ziyade artar. Şeytanların en namlısı ve bilineni (Samael) diye adlandırılanıdır ki lugat anlamı (Semnullah) tır.

Melekler ve Şeytanlar, Allah'ın Arş-ı A'lâsı veya muhteşem Kürsüsü altında bulunan (Metatron) adındaki En Büyük Meleğin emri altında, dünyaya ait görevleri düzenleyen bir takım iyi veya kötü kuvvetlerden ibarettir.

İnsana gelince, Kabbala'ya göre insan yaratıkların hem özeti hem en mükemmel eseridir. Önce, kendi esas olan ruh bakımından insan, Semavî İnsanın veya Kadîm İnsanın misâlidir ve bütün ilâhî sıfatlarda belirli bir mikyas dahilinde müsterektir. İnsan, cismi ile de kâinatın küçük mikyasta bir nümunesidir; yani, insan vücudu ile kâinatın kısımları arasında bir takım ilişkiler vardır.

Ma'nevî insana gelince, Manevî insan, ilâhî teslisin timsâli olduğundan o da üç kısımdan teşekkül eder:

1- Nefs-i Nâtika ki en yüksek ruhî kuvvetlerimiz ona mensuptur. Aklî ve teemmülî hayatın merkezi orasıdır.

2- Ruhtur ki irade ile his ve fazîlet ile rezîletin, velhasıl, ahlâkî hayatın bütün sıfatları ve melekeleri oraya mensuptur.

3- Hayvanî ruhtur ki doğrudan doğruya bedenimizle münasabette bulunup hayvânî hayatımızı o tedbir ve tanzim eder.

İbranîce, Nefs-i Nâtıkaya (Nişama), Ruha (Ruah), hayvanî ruha (Nefes) adı verilmiştir. Bunlardan, Allah'a rücû edecek olan (Nişama), yani nâtık nefstir ki bizim Tasavvufta buna İzafî Ruh, Kutsal Ruh, İnsanî Ruh.. gibi adlar verilmiştir.

Nefs-i Nâtika, şuurî ve vicdanî hayattır. Hayvanî ruh ise hissî hayattır ve bunda nur ve yücelik yoktur, çünkü, doğrudan doğruya cisme bağlıdır. İnsânî ruh ise dimağî hayattan ibaret olup hayvânî, ruha hüküm eder.

Bu üç ruhtan başkaca, Zohar, bir de insanın dışı ait bir sureti olduğunu kabul eder. Bu dışımıza ait suret, bedenimizden ayrı ve ondan önce ve müstakillen mevcut bir şey olmakla beraber, bedenimiz gibi, her birimizin başkalarından ayrılığını sağlayan ferdî tezahürlere de mâliktir. (Zendavesta) da da böyle bir timsâlden sık sık söz edilmektedir.

İnsan ruhları, dünya ile beraber yaratılmış ve hepsi aynı zamanda hem erkek ve hem dişi prensibi haiz oldukları hâlde, arza inerken ayrılıp başka başka cisimlere girmişlerdir. Bu ruhlar, dünyada öğrendikleri şeyleri daha önceden bilirlerdi; bu dünyadaki öğrenimleri ise ancak (Tahattur) kabilindedir. Ruhlar, ölümden sonra çeşitli tenasuha da tâbîdirler. Ruhlar, mercileri olan ulûhiyete geri dönmeden önce temizlenip saflaşmak ve geldikleri kaynağı ve masdarı bilmek kasdiyle bazı çilelere ve zahmetlere de ma'ruzdurlar. Eğer ruh, dünyadaki hayalarından birinde ilim ve irfan elde edememişse başka bir kalıpta tekrar dünyaya gelecek ve hakikata ulaşmak için yeniden uğraşmağa mecbur olacaktır. Bunda da muvaffak olamazsa tekrar dünyaya gelip gidecektir ve muvaffak oluncaya kadar da bu böylece sürüp gidecektir.

Nefsi, temizlemek ve saflaştırmak ile kemâle erdirmek ve hakikat hakkında gerçek bilgi edinmek, insanın kendi elindedir ve insan bütün fiillerinde muhtardır. Ancak, bu muhtarlık, açıklanamaz bir sırdır.

Ruha pek büyük bir kıymet veren Kabbalâ, ona sahip olan insanı da pek kıymetli tutar. Tevrat, Âdem'in mutlak surette topraktan neş'et ettiğini, beşer ile hayvan arasında hiç bir fark göremediğini bildirdiği hâlde, Kabbalâ, insanı, Allah'ın arz üzerindeki timsâli sayar ve şöyle der:

“Zan etme ki insan, yalnız et, deri, kemik ve damardan ibarettir; hayır! İnsan, hakikatı hâlde bu değildir. Onun aslı mevcudiyeti,

ruhudur. Et, deri, kemik, damar ve saire, bizim nazarımızda bir örtü, bir elbisedir; onlar, insanın kendisi değildir”.

Ruhun Allah'ın yanına geri dönmesi bütün bu çilelerin<sup>4</sup> maksad ve gâyesini teşkil eder. Ancak, gerek Yaratan ve gerek yaratılan için vasfa gelmez lezzetlerle dolu olan bu sonuç, ölümden önce de elde edilebilir ve başlayabilir. Bu da Allah'a i'tikad şekli ile sıkı sıkıya ilgilidir. Allah'a i'tikadın da iki derecesi vardır:

1- Havf ve rica.

2- Muhabbet.

Allah'tan havf eden kişinin ibadeti makbul ve memduh ise de insanı Allah'a ulaştıran asıl şey muhabbettir. Yani, Allah'ı aklî istidlâlden ziyade kalb gözü ile bilmeğe çalışmaktır. Vahdetin sırrı aşktadır. Aşk ve kalb nuru vasıtasıyla ruh kendi benliğinden tecerrüt ederek kendi merciine, kaynağına kavuşur ve artık Allah'ın irade ve tefekküründen başkaca kendisinin irade ve düşüncesi kalmaz. İnsan için böyle bir ilâhî aşka müstağrak olmaktan, nefisini mutlak olan küle bağlı görmekten daha büyük bir ni'met olamaz. Artık o, hep İlâhî tecelliler içindedir.<sup>5</sup>

İşte, bu fikirleri ile Kabbalâ, en sonda, koyu bir Tasavvufa varmaktadır.

## YAHUDİ TASAVVUFU EK NOTLARI

1- Bu hakikat bizde (yedi delikli tokmak bunu bilmeyen ahmak) deyimi ile bilmeceleştirilmiştir.

2- Bizim Tasavvuf dilimizdeki (İnsan-ı Kebir).

3- Allah, bütün vücudu muhtevî olmakla, diğer mevcutlar nasıl mevcut oldular? diye bir soruya karşılık ta bunlar, bunun sebebi, Allah'ın, fezayı diğer yaratıklara bırakmak için, kendi üzerine toplanmış olmasıdır diyorlar ve bu keyfiyete (Sim Soum) adı veriyorlar. Bk. M. Ali Ayni; aynı eser; s. 137.

4- Çile ve halvet'in Hz. Mûsâ'dan kaldığı söylenir.

5- Tecelli deyince, her şeyden önce, Allah'ın Mûsâ'ya Sinâ dağındaki tecellisi akla gelir. Allah, Mûsâ'ya Sinâ dağında (Ateş) suretinde tecelli ve nidâ etti. İşte bu olay Mutasavvıflar için bir senet olmuştur ve onlar: "insan, benliğini, yani zâtî hüviyyetini yok etmeyince Allah'ı göremez" diye kesin bir önerme vaz' etmişlerdir. Çünkü, Allah, Mûsâ'dan önce (Benlik) telâkki edilen dağa tecelli etmiş ve dağ tuzbuz olduktan sonra ancak Mûsâ Allah'ı görebilmiştir.

## (PHİLON'DA TASAVVUF)

(İ.Ö. 25-İ.S. 50)

Philon, İskenderiye'li olup milâttan yirmi beş yıl önce doğmuştur. Onun bütün gayreti, Yunan felsefesi ile Yahudi dinini birbiriyle uyuşturmaktır. Bu sebeple, Eflâtun'un zamanın üstünde reel varlıklar olarak telâkkî ettiği (İde) lerini, o, Allah'ın, kendilerini düşünmesi sayesinde mevcut fikirler şekline sokmakla Eflâtun ve Aristo'da görülen Mi'mar Tanrı fikri yerine Yaradan (Hâlık) Tanrı fikrini ortaya attı. Ona göre, Tanrı mutlak vücut ve mutlak kemâldir; her şeyin sebebidir; tümel kudrettir; merhametlidir; mutludur; hiç bir belirli yerde değildir. Kâinatın üstünde ve ötesinde olan bu Tanrı, zâtında aynı hâlde olup hiç bir değişiklik ve çoğalma söz konusu değildir. O, kâinatla ilişki için kendine has özel araçlar yaratmıştır. Philon, bu araçlara bazan ide'ler, bazan kuvvetler, bazan de somut olarak iş gören ruhlar der ki bu ruhlar çeşitli mertebelerde bulunurlar ve pek dindar kimselelere de ara sıra kendilerini gösterirler.

Tanrı, yani Mutlak Vücut, Kelâm (Logos) ile tecellî eder. Ma'kul-ler âlemi Tanrının Kelâmında mündemiştir. Dolayısıyla, Tanrının Kelâmı ve fiili, kudreti ve âtufeti de aynı şeydir. Stoa'lıların, âlemde mündemiç ve âlemle aynı şey olan, bu Logos, Philon'da, aynı zamanda, Ölümsüz Peder ve İlâhî Adam olarak tasavvur olunan (Kelime-Le Verbe) olmuş ve Allah'ın birlik ve mutlakiyetine gölge düşürmemek için de bunlar birer (Hypostase) suretinde gösterilerek, Allah, âlemlerin üstünde müstekillen mevcut müteal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Philon'un bu hypostase'ları, daha sonra ve biraz değişik bir surette, Hıristiyan Uknunlarının da esası olmuştur. Philon'a göre bu hypostase'larla birlikte Allah'ın indinde, ilk kuvvetler denen yaratıcılık, hüküm, kanun koyuculuk... gibi bir takım kuvvetler daha vardır.

Tanrının aslî mahiyeti fiildir. O, bütün hakikatların ve eşyanın fâil mebdeidir; mevcut olan her şeyin nâzımı ve hâkimidir. Tanrı,

oğlu Logos<sup>1</sup> aracıyla, Chaos'tan, pek müekemmel olan dünyayı, yani Chosmos'u, yoktan yaratmıştır. Tanrı, önce, maddî âleme örnek olmak üzere ma'nevî bir âlem vücuda getirmiş ve bu maddî âlemde his edilebilen her şeyi ma'nevî âlemde fikirler suretinde yaratmıştır. Bu ma'nevî âlem de Tanrının timsali ve kelâmıdır. Tanrı, bunlardan başka, bir de, tabiatı yapmak için gereken miktarda ve şekilsiz bir hâlde (Madde) yi yaratmış ve aynı zamanda, yaratmada ve idarede vâsıta olarak kullanmak üzere, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ilk kuvvetleri meydana getirmiştir. Tanrı, yarattığı bütün şeyleri en ince noktalarına kadar da bilir. Eğer, bir Rabbânî Hikmetten söz edilemezse tabiatın birer parçası olan insanlarda da ilim ve hikmetten söz edilemez.

Bu yaratılan maddî âlemde hayır ve şer, kemâl ve noksan gibi birbirine zıt iki şey de vardır. Tanrı, mutlak hayır olduğundan, şer, ondan sâdır olamaz. Şerrin, noksanlıkların ve kötülüklerin kaynağı ise maddedir ve beden de ruh için bir zındandır.

Bilgimizin iki konusu vardır: Dünya ve Tanrı. İnsan, dünyayı, duyu organları ve zekâsı ile, fakat, Tanrıyı, ancak, sezgisi ile anlayıp kavrayabilir. Ancak, bu sezgi, yine de zekâyâ ait bir sezgidir. İnsanların zekâları, (Kelâm) örneğine göre yapılmıştır. Bundan ötürü de insanlar Tanrı ile akrabadırlar.

Tanrı, ancak, yine Tanrının nuru ile ve doğrudan doğruya algılanır. Yani, insan ruhu, ancak, Tanrının nuru onu aydınlattığı takdirde Tanrıyı kavrayabilir. Bu da Tanrının nurunun, bölünme ve parçalanma söz konusu olmaksızın, insanın ruhunu kapladığına bir delildir. Nasıl ki Güneş, ancak, yaydığı ışıkları ile görülebilir. Gerçi, insan zekâsı ilâhî mahiyeti anlayamaz, fakat, hiç değilse böyle bir mahiyetin mevcut olduğunu anlayabilir. İşte, hiç değilse, Tanrının nurunu görebilmek için de, önce, ilim elde etmeli, sonra da kalbi temiz ve saf tutmalıdır. Zira, cahilliğin en büyük sebebi Emmare Nefs ile şehevânî zevklerdir. Hakîm olmak isteyen kimse, Hz. İbrahim gibi, memleketini (yani cismanî mevcudiyetini), akraba ve taallukatını (yani duyularını), ve babasının evini (yani aklını ve muhakemesini) terk edip sadece ilâhî nur ile ruhunu aydınlatmağa gayret etmelidir. Bu dereceye yükselen, yani ilâhî âtîfete mazhar olan kimsede de artık zekâ durarlar, fakat, ruha vecd ve Nübüvvet mülhem olur. Böyle bir kimse de daima meserret içindedir; güler, söyler, garip hareketlerde bulunur ki onu, cahiller mecnun sanırlar. İşte, Peygamberlere nâzil olan Rabbânî ilham da böyledir. Bir insan böyle bir hâle mazhar olduğu ve vecd ve



istiğraka daldığı zaman ruhuna bir takım yüksek hakikatlar doğabilir ve irâdesi ve şuurunu olmaksızın bir çok kitaplar yazabilir.

Dünya, bütün yaratıkları hâvî canlı bir vücuttur ve ebedidir. Çünkü, dünyanın yaratıcısı, yani Tanrı, ebedîdir. Dünya, dört unsurdan mürekkeptir: toprak, su hava ve gök. Gök, kâinatın ruhudur ve bu bakımdan da diğer unsurlardan ve onlara ait varlıklardan üstündür. Gök, hareketlidir, fakat, bu hareket, ancak, akıl gözü ile görülebilir.

Yıldızlar da bir cisim ile bir ruhtan mürekkep canlı varlıklardır ve bunların iradeleri sâbit ve doğrudur. Dolayısıyla, onlar hiç bir suretle günah işlemezler.

Yer yüzündeki bütün yaratıkların en mükemmeli Âdem'dir. Çünkü, en yüksek nitelikleri kendinde toplamıştır.

Bütün ruhları Tanrı yaratmıştır. Fakat, Tanrı, sadece, insan ruhunu bizzat kendi cevherinden yaratmış, bütün diğer ruhları ise diğer yaratılmış maddelerden meydana getirmiştir. İnsan ruhu iki kısımdan ibarettir:

1- Duyuya ait ruh.

2- Fikre ait ruh.

Ruhun bu iki bölümü de aynı varlığa bağlı olduğundan bunlardan biri kuvvetlenirse diğeri zayıflar veya aksi olur. Böyle olunca da kuvvetli, zayıfa gâlip ve hâkim olur.

Ruhun asıl yaratıcı yönü, (Zekâ) dır, yani fikirdir. Duyu, pasif bir hassadır. Bu bakımdan zekâ, (Âdem); duyu da (Havva) gibidir.

Algıladığımız bütün şeyler, önce, ruhumuzda saklanır ki buna (İçe ait Kelâm) denir; dışa çıkınca da (Söze Gelmiş, yani Mantûk Kelâm) denir. Öyle haller vardır ki onlarda dile getirilmemiş kelâm, dile getirilmiş kelâmdan çok daha üstün ve kıymetli olur. Çünkü, her bir duyguyu ve her bir fikri kelimelerle tamamiyle deyimleyebilmekten âciziz. İşte, vecd ve temâşâ hâlindeki haller, sözle deyimlenemez olan sırf içe ait bilgilerdir.

İnsanlardaki hayır, ancak Tanrı tarafından husule getirilir ve bu da ilâhî iradeye tamamen boyun eğmekle mümkündür. İnsanın görevi, Tanrının ahlâkı ile ahlâklanmaktır. Bu da ruhun bedende hâkimiyeti ile olabilir. En yüksek mutluluk, Tanrının cemâlinin vecd ve istiğrak içinde temaşasıdır. Irâdeye ait fiillerle zihne ait istidlâller, bu hâlin ve bu mertebenin altındadır. Bu ruh hâleti de yalnız ululara mahsustur.

Kısaca, insan olan, hayrı sevmeli ve şerden nefret etmelidir. Bunun için de, insan, ruhunu, bilgi ve nur ile yüceltmelidir. Çünkü, insan, bedeni ile fânî, fakat, ruhu ile ebedîdir, ölümsüzdür.

İşte, Philon'un bu mistik fikirleri, özellikle, Hıristiyan tasavvufunu ve Yeni-Eflâtunculuğu etkilemiştir.

Hulâsa, Philon'da da görüldüğü üzere, Yahudi felsefesini karakterize eden belli başlı hususlar şunlardır: .

- 1- İbranîlerin kendilerine mahsus aslî dehâları.
- 2- Mısır'lılardan ve Âsûrîlerden aldıkları şeyler.
- 3- Yunan kültürünün etkisi.

#### PHILON'DA TASAVVUF EK NOTLARI

- 1- Stoa'lıların Logos'u, Philon'da bütün idelerin birleştikleri ortak şeydir.

## (PLOTİN'DE TASAVVUF)

(204 – 270)

Dinle felsefenin içiçe girmesi sonucu meydana gelen ve Şarkta ve Garbta büyük rol oynayan Yeni-Eflâtunculuk, her şeyden önce, mistik bir karakter taşıyan Eflâtun felsefesine dayanmış, Aristo ve Stoa'dan aldığı fikirleri de bu temel üzerine oturtmuştur. Bu bireşim de ona orijinâl bir mahiyet kazandırmıştır.<sup>1</sup>

Yeni-Eflâtunculuğun en önemli filozofu, Mısır'da doğan ve ana dili Yunanca olan Plotin'dir.

Plotin, Ammonios Sakkas'ın öğrencisidir. Roma'ya gitmiş ve orada bir okul kurmuştur. Elli dört parçadan ibaret olan etüdlerini, öğrencisi, Porphyrios, her biri dokuz konuyu kaplayan altı kitap halinde yayınlamış ve bu tertipten ötürü de bu kitap serisine Dokuzlar (Enneads) denmiştir.

Plotin felsefesi, Eflâtun'un maddî olmayan (İde) lerine tam karşıt olan Stoa'lılarla Epikür'cuların materyalizmine karşı koyma ve Eflâtun idealizmine dönmeden ibarettir.

Plotin, tasavvufunu, teolojik bir sistemin terimleri ile değil, fakat, felsefî terimlerle tefsir etmiştir. Plotin tasavvufu, her bir tasavvufun kendisinde kutsal ve transcendental bir realite duygusu taşıdığı anlamda dinî tesmiye edilebilir olduğu hakkında dinî bir ruhun timsâli ise de, o, tasavvufun, Hıristiyanlık, Hinduizm, Buddhizm veya İslâm gibi bazı hususî dinî sistemlerin bünyelerinde görülmesi zorunlu olan mu'tad ma'nada dinî bir fenomen olmadığı vakiasının da canlı bir misalidir.

Plotin'in, tasavvufunu uyguladığı dünya sistemi bir nevi panteistik emanasyonizmdir. Bu sebeple de Garptan ziyade Şarka bağlıdır.

Plotin'e göre dünyanın ulvî kaynağı (Bir) dir. Bir, her hangi bir çokluktan hâlî ve ârî, bütünlüğü ile değişmemiş ve başkalaşmamış

sırf vahdettir, Başka bir deyişle, insan için tasavvuru mümkün olan hiç bir sıfat Allah hakkında tamamıyla kullanılamaz. Plotin'e göre Ahad veya İlk mebde', yani Allah, bütün varlıktır, fakat, varlıklardan hiç birisi o değildir. Allah'a bu veya şu diye itlakta bulunmak onu kayd altına almak olur. Hâlbuki o, tektir ve bütün eşyanın ve aklın da üstünde ve ötesindedir. Allah, mistiğin, değişmez ve başkalaşmaz ünitesidir, vâhididir. Bir kimse onu, belirli şartlar altında, Upanishad'lara ait Bir ile aynileştirebilir. Fakat, o, nefis ile aynileşmiş Upanishad'ların Bir'ine benzemediği gibi Vedanta'nın "Sırf Şuur"u da değildir. Plotin'in Bir'i, her hangi bir ma'nada şuurlu değildir. O, kendi birliğinin dışında, o birlikten başkaca, her hangi bir karakteristiğe sahip değildir. Plotin, bazan ona (Allah) der. Lâkin, bu kelime ile bir şahsiyyet kask edilmemiştir. O, sadece, dünyanın biricik kaynağı, şevk ve iştiyakın hedefi anlamında Allah'tır. Dünya, ondan fışkırıp akar ve ruh tekrar ona dönmeği arzular ve araştırır. Lâkin, Bir'in dünyaya ilgisi, Plotin'e göre, Garbın Teistik dinlerinde tasavvur edilmiş olduğu gibi, Allah'ın dünyaya olan ilgisinden, tamamıyla ayrıdır. Hıristiyanlıkta, Yahudilikte ve İslâmlıkta Allah'ın, dünyayı, (Yaratığı) söylenmiştir. Fakat, Plotin'e göre, dünya, Bir'in bir "Sudur"udur veya "Tecelli" sidir ve daha da ziyade, o, bir "Sudur Silsilesi" dir. Filozofik analiz açısından "Yaratılış" ile "Sudur" arasındaki tam ayrılığı gerektiği gibi meydana çıkarmak ta son derece güçtür. Zira, her ikisi de bir dereceye kadar mübhem kavramlardır; her ikisi de vakıada birer mecaz olmaktan ileri geçemezler. Lâkin, meselenin esası şu noktada toplanmaktadır: Garbın Teistik zihnine göre dünya, yaratıldıktan sonra, bizzat kendi müstakil varlığına sahiptir, yani dünya, yaratıldıktan sonra, artık, Allah'tan tamamıyla farklı müstakil bir "Cevher"dir. Başka bir deyişle, Allah ve dünya iki ayrı varlıktır. Allah, asla dünya olamaz; dünya da, hiç bir şey de, asla Allah olamaz. Dinlerde, hiç bir anlamda, dünyanın, Allah'ın bir "Form"u, Allah'ın farz edilmiş bir biçimi veya kıyafet değıştirmesi; ya da, Allah'ın bizzat kendisinin her hangi bir şeye transformasyonu olduğu söylenemez. Fakat, Dinler için bu söylenemeyen şeyler, Plotin'in sudur teorisine göre, dünyanın mevcudiyeti hâlidir. Yani, Allah, kendisini, kendisinden farklı bir cevher olmayan, başka bir deyişle, başka bir formda aynı cevher olan dünyaya transforme etmiştir. İşte bu görüş panteistik bir görüştür ve teistik yaratılış teorine zıttır.

Vedanta'nın büyük an'anesi, esas, olarak, sudura tekabül edecek hiç bir kelime kullanmamış olmasına rağmen, yine de sudurcudur.

Upanishad'lara göre "Bu Bütün", "Bu Hep" Brahma'dır. "Bu Bütün" ün ma'nası, etrafımızdaki dünyadır; o, Allah'tır. Lâkin, Brahma, bizâtihi, hiç bir suretle değişmez ve başkalaşmaz olduğu hâlde dünya bir kesrettir. Binaenaleyh, aşikârdır ki dünya, her hangi bir suretle kesrete inkilâb etmiş Brahma'dır. Bu (Bir)in nasıl ve ne suretle (Çok) olduğu hakkındaki münakaşalar, Hint düşüncesinde büyük bir rol oynar. Fakat, biz burada kısaca işaret edelim ki gerek Vedanta ve gerek Plotin felsefesi Teistik Garbın kreasyonizmine karşı manifestasyonizmin, iki, çeşitli rivayeti olarak cephe almışlardır.

Plotin'e göre Kozmos, sudur serileri ile veya yukarıdan aşağı yavaş yavaş tenezzül eden hatvelerle Bir'den zuhur etmiştir ve her bir hatve kendinden önceki katveye nazaran İlâhî Bir'den daha uzaklaşmış olmaktadır. Sudur serilerinde her hatve, kıymet bakımından, bütün sudurların dışında, sırf kötü ve sırf yokluk ise de, yine de o, iyiden ayrılıp kötüye gitmek üzere olan bir nüzül hatvesidir.

Plotin'e göre En yüksek Prensipten Bir'den, sırasıyla, şu üç âlem sudur etmiştir.:

1- Nous (akıl veya zekâ, yahut ideler) âlemi.

Fakat, bu Nous veya Zekâ, her hangi sınırlı veya şahsî varlığın zekâsı değildir. O, Allah'tan ilk sudur eden şey olduğundan, ona, Allah'ın Akli da denebilir.

Zekâ veya akıl, zamansız ve mekânsızdır. O, Platonik "Form"ların veya "İde"lerin sırf temâşâsından ibarettir.

Fakat, bu noktada şuna önemle işaret edelim ki en yüksek prensip olan Bir, asla akıl veya zekâ değildir. Çünkü, daima kendi zâtiyetinde bulunan Allah'ın kendi zâtı hakkında teemmüle ve şuura, yani Allah'ın kendini bilmesine ve temaşa etmesine ihtiyacı yoktur. Zira, akıl, ancak, kendini bilmek ihtiyacında olan varlığa verilmiştir. Bununla beraber, Allah, yine kendi zâtını kendi zâtiyle bilmektedir. Fakat, Allah'ın zâtı ile zâtına olan ilmi arasında hiç bir ayrılık yoktur. Onun ilmi, yine zâtından ibarettir; bu ilim kelimelerle anlatılamaz.

Plotine'e göre Allah, sadece aklın değil, fakat, aynı zamanda vücudun da üstündedir. Zira, ona göre vücut, mantıkî bir tanımın, yani belirli bir şeklin konusu olabilecek zât ve cevher demektir. Hâlbuki, Allah'ı tanımlamak mümkün değildir. Dolayısıyla, Allah, cevherin de üstündedir. Fakat, Allah, vücudun üstündedir demek, Allah, yoktur demek değildir.

2- Zekâdan veya akıldan ikinci bir sudur hâsıl olur ki buna da (Ruh Âlemi) denir. Fakat, bu ruh ta ferdî ve sınırlı varlıkların ruhu değildir. Bu ruh, âlem ruhudur ve ferdî ruhlar da bunun parçalarıdır.

3- Ruhtan da üçüncü ve son bir sudur hâsıl olur ki buna da (Madde Âlemi) denir. Bu maddî dünya tabakasının altında artık hiç bir şey yoktur, orası artık sıfırdır. Madde, cisim değildir; nefsten çıkan, belirsiz ve niteliksiz olan bir şey; bir vücut olmayan şeydir.

Bütün bu sistem, Güneşten çıkıp boş mekân içinde yayılan güneş huzmelerine benzetilmiştir. Bu benzetişte Güneş, (Bir) makamdadır. Dışarıda hâsıl olmuş olan ulûhiyetin huzmeleri, en sonda bütün zıya küllî zulmet içinde kayboluncaya kadar, gittikçe muzlimleşir. İşte, bu zulmet, sıfırdır.

Plotin'in bu sudur (Emanation) teorisinin aslını Eflâtun'un (Timaios) diyalogunda görmek mümkündür. Yalnız, Plotin'de, bu dünyanın, zorunlu olarak, tamamiyle dünyevî olmayan ve kendi kendine yeter olan mutlak varlığın özelliklerinden çıktığı görüşü Eflâtun'dakinden daha açık ve seçiktir.

Bu sudur içinde insanın sâbit ve muayyen bir mertebesi vardır. İnsan, ferd hâlini alınca, artık, küllîlik sıfatını kaybeder. Bu takdirde de insanın, ancak, ruhu ilâhîdir. Ruh, maddeden tamamen ayrı ve küllî ruha uygun mahiyettedir. Ruhlar, cisimlerden önce vardır ve madde ile birleşmek zorunluluğu hâsıl oluncaya kadar da âlem ruhu içinde bulunurlar.

İnsan ruhlarından, ancak, ölüm ânında bu duyulara ait çokluk âleminden ilgilerini kesebilenler, ilk aslî hallerine dönebilirler. Bu dünyadan ilgilerini kesmeyen ruhlar ise diğer bedenlere girmek zorunda kalırlar. Şu hâlde, gerek düşüncede gerekse yaşayışta insanın en üstün gâyesi, ruhun tekrar Allah'a dönüp onunla birleşmesini sağlamaktan ibaret olmalıdır.

Plotin'e göre Bir'den dünyaya olan iniş yoluna mukabil, bir de tekrar Bir'e yukarı çıkış yolu vardır. Bu yol, ruhun, Bir'i gerçekten bilip ve bulup kavrayışı ve Bir ile mistik ittihada yükselişi yoludur ve bu mesele de Plotin'in özellikle üzerinde durduğu biricik meseledir. Ve o, bize böyle bir ittihadı, bir kaç defa bizzat tecrübe edip yaşadığını söyler.<sup>2</sup>

Plotin'e göre Allah, vücudun ve aklın üstünde olmakla beraber, o, yine de bilinebilir ve cemâli müşahede edilebilir. Ancak, bu bilgi,

artık, akla ait bir bilgi değildir ve olamaz. Böyle bir bilgi, ancak, cezbe (Extase) ile mümkündür. Cezbe denen şey de derece, derece, duyulur olanlardan, yani tikel şeylerden başlayıp, derece derece, algılanır olanlara yükselmek ve en sonda, algılanır olanlardan da geçmek, başka bir deyişle, insanın şuurunu ve benliğini yok edip, bir an için de olsa, Allah'ta yok olmak, yani akli ve ruhu aslına kavuşturmak demektir. Bu hâl de pek tabiidir ki tabii ölümden önce olacak bir şeydir. Bu cezbe-yi meydana getiren şey de, düşünce ve iradeden ziyade, aşktır. Düşünce ve irade bu aşka ancak yardımcı olabilir.

İşte, ruhunu, tekrar kendi ilâhî aslına, yani Allah'a döndürebilen ve onunla kavuşan insandır ki bağımsız bir kişiliğe sahiptir ve hürdür. Böyle bir insan için mutluluk, akli tam olarak işletmek ve akla uygun hareket etmek, gerçek ilimde deneye ve zanna yer vermeyip sırf düşünceye dayanmaktır. Ancak böyle düşünen ve böyle yapan bir insandır ki görünüşler âleminde uzaklaşıp nefisini saflaştırabilir ve temâşâ âlemine yükselebilir.

Aklın konusu vücuttur. Akıl, vücut ile kendi arasındaki ma'nevî dereceleri, yine ma'nen ve derece derece geçer, yani önce istidlâl yolu ile tasavvurlara yükselir ve yüksek cinslere ait bilgiyi edinir; ondan sonra da kendi zâtına dönerek istidlâlde bulunmaksızın, doğrudan doğruya ma'kûl âlemi müşahede eder. Bu ikinci adımda ruh, esasen bağlı bulunduğu akıl ile birleşir ve akıl sayesinde yüksek bilgilere, irfana kavuşur. Fakat, ikinci adımda, ruhun kendi kişiliği hakkındaki duygusu kendinden kaybolmuş değildir. Ama ruh, eğer bu ikinci merhaleyi de aşabilirse o zaman İlk Vücutla, Allah'la karşılaşmış olur. Bu karşılaşmada, bu temâşâda ise artık şuurdan söz edilemez. Bu hâl, şuura kapalıdır. Çünkü, artık bu mertebede ruh için bilgi, dolayısıyla, değişme, söz konusu değildir. İşte, Allahlık ta, zâten, ruhun bu hâlidir. Gerçi, ruhun bu hâlinde de en yüksek dereceden bir zihinsel faaliyet söz konusudur, fakat, bu zihinsel faaliyet, artık, şuurun üstünde ve ötesinde bir faaliyettir. İşte, gerçek anlamında, cezbe de budur. Çünkü, artık, kendi benliğinden sıyrılmış, kendini hayret denizine daldırmış ve kaptırmış olan ruh bu cezbe vasıtasıyla, nâmütenahî tecellilere sahip Allah'ta<sup>3</sup> Fânî ve onunla Bâkî olabilir. İnsan için en büyük fazilet te işte bundan ibarettir.

Buraya kadar söylediklerimizi biraz daha açıklamak istersek şöyle diyeceğiz:

Plotin'in felsefesi, esasta, Eflâtun'un tefsirinden ibarettir. Lâkin, Plotin'in, hocası Ammonios Sakkas'tan öğrendiği Platonizm, ilk iki

yüz yılda Plutarch, Numenius ve Albinus gibi kimselerin öğretmiş oldukları “Orta Plâtonizm” olmak gerekir. Orta Plâtonizm’in karakteristiği de varlıklar hiyerarşisidir. Buna göre, mutlak ve ulvî realite ile dünya arasında, çeşitli düşünürler tarafından çeşitli suretlerde tasavvur edilmiş olan, bir mutavassıt kuvvetler serisi vardır.

Plotin, varlığın, hiyerarşisi doktrinini kabul etmekle beraber o, bu doktrini başka bir şekilde sokmuştur. Plotin için üç ilâhî mahiyet veya (Hypostas) vardır. Fakat, Plotin’i anlamada şu nokta önemlidir ki onun bu üç Hypostası, birbirinden ayrı üç şey değil, fakat, tek bir ilâhî takımın üç yönüdür. Onun bu tasavvuru, aynı olmamakla beraber, Hıristiyanlığın teslis doktrini ile mukayese edilebilir. Plotin’in bu ilâhî üçlü takımı, realitenin gittikçe alaçalan dereceleri veya tabakaları hiyerarşisinden tereküb eder. Şöyle ki:

1- Varlığın kaynak başı (Bir) veya (Hayr) dır; bu Bir, ezeli olarak (Nous) u doğurmaktadır; Nous ta ezeli olarak, zaman ve mekânda kâinatın Hâlıkı olarak, (Ruh)u doğurmaktadır.<sup>4</sup> Bu suretle, ezeli olarak bir doğurma, daha ilmî bir deyişle, bir sudur (Emanation) vetiresi vardır. Plotin bu doktrin fizikî dünyada bir analojisini bulmuştur. Meselâ, ateş, etrafa sıcaklık yayar; kokulu cisimler, etrafa koku yayarlar; Güneş kendisini çevreleyen ışığı meydana getirir. Vakiada, bütün varlıklar zorunlu cismanî yüzlü mahiyetin, ısdar ettirici archetype’in bir imajını hâsıl etme temayülündedirler. Dolayısıyla, Nous, ekmel olan Bir’den hâsıl olmuş, Bir’in bir fiili (Act) ve tedavülüdür. Nasıl ki (Ruh) ta Nous’un bir fiili ve tedavülüdür.<sup>5</sup>

Bir, yani Allah, mütealliginde de her şeyin içinde mündemiç ise de, kendi transcendentalliği yüzünden Allah’tır; her varlığın nihaî kaynağı ve en son gâyesi olarak Allah’tır. Allah, her şeyin kendisine dayandığı, ve kendi kendine yeterli ve hiç bir şeye ihtiyacı olmadığı hâlde, diğer bütün varlıkların asıl kaynakları ve muhtaç oldukları şey olarak kendisine karşı iştiyak duydukları, her şeyin ölçüsü ve haddi’dir.<sup>6</sup>

Allah, Transcendant yönüyle, beşerî düşünce nizamının tamamıyla üstünde ve ötesindedir; bizim, varlık olarak bildiğimiz her hangi bir şeyden daha tam ve daha ulu, duyuların, zihnin ve aklın üstünde şerif ve âlî bir prensiptir.<sup>7</sup> Onun bu ululuğu ve azametinden dolayı o, yani Bir, bütün ifadelerin üstündedir. Onun mahiyetini hiç bir şey dile getiremez. O, varlık kategorilerinin de veya zât ve mahiyetin de veyahut hayatın da ötesinde ve üstündedir. Ancak, biz, bütün noksanlığımıza rağmen, yine de onu ifade etmeğe çalışabiliriz.<sup>8</sup>



Bir, en iyi olan her şeyin kaynağıdır; her hangi büyük olan şeyden çok daha büyüktür; kuvvetin bütün vüs'atı ile sınırsızdır; hayr olan her bir şeyin üstünde, mutlak hayırlılığın yegâne tavrı içinde hayırdır;<sup>9</sup> güzelliğin kaynağı ve prensibidir.<sup>10</sup>

Bir arzu, bir iştihak objesi olarak tavsif edilmiş olan “Mutlak Hayr, Mutlak İyi”, bütün hayatın, bu hayatın sırf temâşâsı isteğinde, gâyesi ve tamamlılığı ve mükemmelliğidir. Fakat, hemen söyleyelim ki Plotin için müteâl (Transcendance) lik, mündemiç (Îmmanence) liğin zıddı değildir: müteallik, eşyanın dışında ve üstünde veya ondan başka bir şey olmak demek değildir. Çokluk, Bir 'de mündemiçtir ve Bir, çoklukta mündemiçtir. Varlık hiyerarşisinde, aşağı dereceden yukarı dereceden olandan ayrılığı yoktur; daha ziyade, aşağı derecenin, yukarı derecenin içinde bulunması vardır. Meselâ, ruh, en yüksek noktasında Nous ile müttehittir ve Nous ta Bir ile ittihad hâlidir. Bu suretle, varlığın sürekli olarak birbirine girişip karışması söz konusudur. Kâinat, ruhtadır, fakat, ruhu da akıl ihtiva etmektedir. Âkıl da, devirde, başka bir şey tarafından ihtiva edilmiştir ki o da Bir'dir. Bir, her şeyi, ihtiva eder<sup>11</sup> ve her şeyi ihtiva eden Bir de her şeyin içinde mündemiçtir. Allah, hiç bir şeyin dışında değildir, hiç bir şeyden hâriç değildir. O, fark edilmeksizin her şeyde mevcuttur. Allah'ta bütün başlıklar yok olmuştur. Hiç bir başlık ihtiva etmemiş olarak, bu en ulvî ve yüksek varlık daima bizde ve bizimledir; ve başlıklarımızı terk ettiğimizde de, biz onunlayız.<sup>12</sup> Bir'in bütün varlıklarda ve bütün varlıkların Bir'de, karşılıklı olârak, bînatî bir vücut ve bakaaları vardır. Ve bu aslî olayın bir ifadesi olarak, bu noktada, insanda, hayatın gâyesi olan ve her şeyi ihtiva eden ve kalbte bulunan vahdete râcî Mutlak Hayr için bir iştihak husule gelir.

2- İkinci Hypostas, (Nous) tur. Nous, varlık alanında, yani ferdî ve birbirinden başkalaşmış varlıklar alanında en yüksek realitedir.

Nous, varlıklar alanında Bir'in mutlak vahdetinin bir in'ikâsıdır. Nous, genellikle, “Îlâhî Akıl” veya Zekâ” diye tercüme edilmiştir.<sup>13</sup> Nous, objesi ile daima birleşmiş bir hâlde bulunan “Hadsî Düşünce”<sup>14</sup> olarak tanımlanmıştır ki o, Nous'un kendi objesi ile ittihadı keyfiyetidir ve onun belli başlı karakteristiğidir. Plotin'e göre onun aslî mahiyeti Temâşâdır.<sup>15</sup> Ve burada temâşâ, hem ayniyete hem de ayrılığa delâlet eder. Nous, içinde, bilen ile blinen, süje ile obje arasında bir tefrik bulunan, ve aynı zamanda, içinde, bilenin bilinen ile bir olduğu, bu ikisi arasında ayniyet bulunan ideâl bilgiyi işaret ve temsil

eder. O, bir taraftan Bir'i müşahede eder ve temâşada onunla aynı-leşmiştir; diğêr taraftan da onun nazarı çokluğa çevrilmiştir ve onun nazar ettiği çokluk onun dışında bir şey değildir; bizzat onun kendi varlığının görünüşleri olarak, kendi içindedir. Fakat, buradaki çokluk, bizim zaman ve mekân içinde gördüğümüz, birbirinden ayrı ve birbirine zıt olarak mevcut olan, çokluk değildir. Nous dünyası realite dünyasıdır, yoksa, yaşadığımız müddetçe Eflâtun'un Mağarasında göreceğimiz, sadece, bir gölgeler, görünüşler dünyası değildir. Plotin'e göre, canlı varlıklar olan Eflâtun'un formlar veya ideler dünyası ezeli bir nizam meydana getirmekle bizâtihi bir olan Nous ile icmâlen farklı olmakla beraber yine de müttehittir. Nous, bizâtihi, kendi hadsinin üzerine etkide bulunan hakiki eşyadır, gerçek varlıktır. Hakiki eşya, bizzat odur, bizzat onun muhtevasıdır. Kısaca, Nous ve varlık, yani reel âlem bir ve aynidir.<sup>16</sup>

Örnek âlemde, model âlemde, bütün şeyler birbirinden ayrılmış olmakla beraber yine de parçalanmaz bir vahdet hâlindedirler, yani, ancak, icmâlen farklılaşmış olarak kendi ideâl formları içinde mevcuttur. Bütün ruhlar, ezeli Ân-ı Dâimde karşılıklı olarak birbirine giriş ve geçişlerinde bir itihad içinde, bir bütün içinde olmak üzere kendi ferdî varlıklarına sahiptirler.<sup>17</sup>

Nous, hem ferdî hem de üniverseldir. O, birlikte bir çokluktur. Bu suretle ferdî olan ile üniversal olan arasında, karşılıklı olarak, bânîni, içten bir vücut ve baka vardır. Nous, bütünlüğünde ve tamlığında, hayatları onun içinde bulunan fertlerden müteâldır; o, fertlerin üstünde ve ötesindedir ve onların bütün mâlik oldukları şeyleri onlara o verir. Bununla beraber, Nous, hayatın her bir merkezinde yaşar ve bu suretledir ki her bir varlık, (Bütün) ile bir ve aynidir; her bir varlık, özel bir açıdan, (Bütün) dür.<sup>18</sup>

Bu dünyanın mükemmeliyyet ve azamet elde etmesi ve dolayısıyla insanın, mevcut olan her şey gibi, kendi gerçek vatanına ve sâbit ölümsüzlüğüne mâlik olması bu ezeli Nous âleminindedir. Zaman ve mekân içinde yaşayan bizler, aynı zamanda, ezeliyette de yaşamaktayız.<sup>19</sup> Her birimizin yüksek ruhu Nous ile bir ve aynidir.

3- Üçüncü Hypostas, Ruh'tur. Ruh, Nous'tan ezeli olarak sudur eder; nasıl ki Nous ta ezeli olarak Bir'den sudur eder. Hakiki varlığın ezeli dünyası, ancak, ruh vasıtasıyla gayr-i mükemmel ve nâkıs olan zaman ve mekân dünyası ile ilişkidir. Ruh, mahiyetinin bir yönü ile Nous âlemine tâbîdir ve orada değişmeksizin mevcut ve bâkîdir. Ruh,

Nous'u çevreler, yüksek tabakada Nous ile ittihad eder, Nous tarafından tamamlanır; Nous'un mahiyetinde ortaktır.<sup>20</sup> Ruh, Nous'un bir imajı veya temsilcisidir, Nous'un idesi ve fiilidir; ruh, tamamlığını, kendi kaynağına nazar etmekle kazanır, sürekli temâşâ içinde sürüklenir gider.<sup>21</sup> Bu suretle ruh, bir yönü ile ezeli olarak müteâldir. Ruh, Kozmos'u ruhlandırmakta ise de Kozmos'a tâbî değildir.<sup>22</sup> Lâkin, ruh, bir yönü ile model âlemde kendi ezeli varlığına sahip olurken diğer bir yönü ile, Kozmos'a düzen ve vahdet vermek ve kendi bâtinî hayatı olarak Kozmos'un içine girmek üzere temâşâ ettiği formların modeline göre maddî kâinatı sürekli olarak tevlide yönelir.

Ruh, bütün canlı şeylerin sebebi ve fâilidir. O, Güneşin ve Semâların, onlara hayat, hareket ve düzen veren Hâlıkıdır. Her bir ayrı hayat, tam, bütün bir ruh tarafından canlandırılmıştır. O, vahdette de tam ve bütündür, dağınık çeşitliliklerde de tam ve bütündür. Ruhun kuvveti sayesinde ki kat kat olan semâvî sistem bir vahdet, canlı, organik bir bütün teşkil etmektedir.<sup>23</sup>

Ruh ta, Nous gibi, hem üniversal hem de ferdîdir. Üniversal ruh, ferdî ruhların çokluğunda tecellî etmiştir. Bir görünüşe göre, her bir varlığın ruhu ile bütünün ruhu arasındaki ilişki bir ayniyetten ibarettir. Her bir münferit tecellîde tamamlanmış olan tek bir ruh vardır; ruh, kendi tamamlığında her bir münferit hayat merkezindedir.<sup>24</sup> Hayatın bütün çeşitli şekillerinde, ruh, tek bir ruhtur; o, her yerde hâzır olan birliktir.<sup>25</sup> Dolayısıyla mevcut olan bütün münferit ruhların da bir ve aynı olması gerekir. Fakat, bu, bizim saf ve basit olarak aynı olduğumuz anlamına gelmez. Bu, bizim, birbirimizin hislerine, tecrübelerine, karakterlerine ortak olduğumuzu içermez. Çünkü, ruh, aynı zamanda hem birdir hem çoktur. İztıraplar karşısında sempati vâkıyası, biz insanların birliğine delâlet eder. Lâkin, birlik, çeşitlilikle uyusturulabilir ve çeşitlilik, muayyen bir başkalığı, ruhtan ruha muayyen bir ayrılığı ihtiva eder.<sup>26</sup>

Her münferit insanda hem yüksek hem de alçak bir ruh vardır. Üniversal ruh, yüksek seviyyesinde, Nous ile müttehid ve ezeli düzen içinde kendi varlığına sahip olduğu gibi, her bir ferdin ruhu ile de müttehittir. Her bir ruh, köklü bulunduğu ülkesinde,ecessüm etmeden önceki varlığına sahiptir ve bizâtihi ezeldir.<sup>27</sup> Her bir ruh, derunî mahiyeti vâsıtasıyla, Nous âlemine tâbîdir. Her bir ruh, Nous âleminin ihtiva ettiği spiritüel prensibin bir ifaedsî, bir (Logos) udur ve her bir ruh, kendi varlığının en azından cüz'î düzene bağlı olan noktası vâsıtasıyla,

süreklili olarak bizzat kendi spiritüel orijinali, yani aslı ile ebedî olarak ilişkidir.<sup>28</sup>

Yüksek ruhta kötülük diye hiç bir şey mevcut olamaz. Bütünlüğü ile kötülük, sonradan bir katılıştır.<sup>29</sup> Kötülük, tecessüm ettiği hayatı gereğince tezahür eden ruhun derunî mahiyetine tamamen yabancıdır. O, kendisini aslı Adam üzerine hiyle yolu ile kabul ettirmiş diğer bir Adam gibidir ki bunlar spiritüel dünyada mevcut idiler. Duyular dünyasında, kendi hayat yolu ile insan, hazların, korkuların, isteklerin bir derunî ayak takımına dahil olur ki bunların derunî Adam üzerine galebesinden de kötülük vücut bulmuş olur.<sup>30</sup>

Ruhun, sukûtuna sebep olan şey, onun, (Madde) içine girişidir. Zira, madde, ruh ülkesine el uzatmakta ve ruhu ezip geriye atmaktadır.<sup>31</sup> Bu suretle ruhlar, artık, hem Allah'ı hem de bizzat kendi mahiyetlerini tefrik edemez olurlar. Onların bütün haşyetleri ve hamd-ü senâları kendilerine yabancı olan içindir, dünyaya ait olan içindir.<sup>32</sup> Ruh, üniversal olandan sukût edince, cüz'î olur ve bu takdirde de yalnız kendini düşünür, hodbîn, olur. Cüz'î ruh, artık, bütün'den yoksun ve hâlidir, her hangi bir varlık formunda yuvalanmamıştır. Bu sebeple de o, dikkatını sadece tek bir şeyde toplar ve sadece onun içine girmeğe çalışır ve bütün diğer şeyleri terk eder. Bu durumu ile de o, artık, beden tarafından cezb ve celb edilir ki bu durum (Kanatların Kırılışı) diye adlanır.<sup>33</sup> Ruh, bedendeki bu mahbusluğu yolu, ile, artık, bizzat kendi yanlış amellerinin ıztırablı tecrübesi içinde meyvalarını topladığı Transmigrasyonun çemberine bağlanır.

Plotin'e göre fizikî dünya bizzat kötü değildir. O, Gnostiklere karşı gelerek, maddî dünyanın yaaratılışının ağılanacak bir şey olmadığını şiddetle iddia eder. Maddî dünyanın yaratılışı, Bütün'ün mutlak ruhunun her hangi bir düşüşünün sonucu değildir. Üniversal ruh, dünyayı, Ulûhiyette iken öğrendiği şeylerden yaratır. Kâinat, organize edilmiş, müessir, tamamiyle algılanabilir, sonlu bir zekânın izhar ettiği bir hayattır. Duyular dünyası baştan aşağı güzelliştir. Bu dünya güzellikleri, bizi, onların yaratıcısı için hürmetle meşbû kılmak zorunda olan ve bizi onların Ulûhiyetteki kaynaklarına inandıran formları ihtiva etmektedir. Plotin'e göre biz, Gnostikler gibi, kâinata karşı ma'nasız bir i'tirazda bulunmak, cismanî olana karşı nefret etmek, veya tersine, bu kâinatı aziz tutmak mecburiyetinde değiliz. Biz, daha ziyade, tevazû ve tevekkül ile, Bütün'ün kanun ve tabiatını kabul etmeliyiz. Biz, bedene mâlik olduğumuz sürece, bu bedenlerden, bizim aziz kız kardeşimiz olan mutlak ruh tarafından, onun geniş yaratma gücü ile hiç bir emek

sarf etmeksizin bizim için hazırladığı birer lojman olarak faydalanmayız ve bu durumdan da memnun olmalıyız.

Burada şuna önemle işaret edelim ki bütün bu yukarıdaki sözlerimiz Plotin'in başka yerlerde, fizikî dünyanın zorunlu noksanlık ve kemâlsizliğinden ve ruhun, aktüalitelere için kendi dalgın, mübhem temâşasında hayaller aldığı vakit bu dalgınlıktan, bu uykudan uyanmak ihtiyacından ettiği sözlere zıt değildir.<sup>34</sup>

Hayatın kötülüklerinin kökü, madde prensibindedir. Ruhun âniden zayıflamasının ve onun bütün kötülüğünün sebebi odur.<sup>35</sup> Madde, Plotin'e göre, nefy veya yokluk prensibidir ki bu yokluk, maddî vücudun temeli ise de, sonsuz derecede nizamsızlık, varlığın hiçliği, aktüel olarak mevcut olmayan bir şeydir<sup>36</sup>

Plotin'e göre (İyi veya Hayr), mutlak realitedir, varlığın mükemmeli ve mükemmelliğidir. Realitenin en yüksek derecesi Hayrın en yüksek derecesidir ve realitenin en alçak derecesi Hayrın da en alçak derecesidir. Bundan ötürü, yokluk prensibi olarak, madde, kötülük prensibi ile bir ve aynidir<sup>37</sup>. Maddî şeyler, realite ölçüsüne mâlik oldukları derecede ve hakikî varlık âlemi olan yüksek âlemin imâjı oldukları nisbette iyidirler ve kötü değildirler. Lâkin, maddî dünya, Nous âlemine tâbî olan realitenin tamamlığından yoksun kaldığı andan itibaren o, zorunlu olarak, eksiktir, noksanlıdır. İnsanın hayatı da o eksiklikten ve noksanlıktan hisselenir. Bununla beraber, eksiklik ve noksanlık, kötülükle aynı şey değildir. İnsanda kötülük, iradenin, kendisini maddeye konu yapmasıyla, bedeninin ruha galebe çalmasına müsaade etmesiyle tezahür eder. Ruhların peşinden giden kötülük, onları, bizzat kendi hakikî mahiyetlerine yabancı kılar. Kötülüğün kaynağı da kendini beğenmede ve her şeye sahip olma ihtirasındadır.<sup>38</sup> Ruhun bedendeki mahbusluğu, otomatik olarak bedendeki bedenî hayat vâsıtasıyla meydana gelmez. Zirâ, biz, bedende ve bedenle yaşamamıza rağmen, ruhun lâzım-ı gayr-i müfarıkı olan kuvvet ve hürriyeti ıspatlamakla, bedeninin tenezzülünü ve kademesini aşarak yükselmemiz mümkündür.<sup>39</sup>

Plotin'e göre hakikî hayat yolu, ruhu, Nous ile olan kendi vahdetine ve dolayısıyla de Bir ile olan vahdetine götüren yoldur. Plotin, (Basfret, Sebât, İ'tidâl, Doğruluk) tan ibaret olan medenî faziletlerin zorunluluğunu yükselmeye birer merhale olarak kabul eder. Fakat, bunlar her şeyden önce, fizikî dünyadaki hayatla ilgilidir ve ruh kendi kendini buluncaya kadar daima daha yukarıya ve üste bakmak zo-

rundadır. Ruh, kendisini, madde esaretinden ve kendisinin aslı varlığının dışında olan her şeyden kurtarıp hür kılmak zorundadır. Bu suretle ruh, dünya hayatında zorunlu olan, duyuların aktivitesinden bâtinen sıyrılıp müstakil kalabilir. Şu hâlde, üstün hayat bir (Tasfiye), bir arınma hayatıdır; ruhun üstün ve yukarı âlemden sukûtunda giyindiği, kendine kılık yaptığı bütün şeylerden soyunup arınmasıdır. İnsan, kendisine yabancı bütün şeylerden, yani dışa ait bütün ilişkilerden, dıştan hiç bir şey gerçek ve aslı Adam'a yapışmayacak surette, uzaklaşmalıdır.<sup>40</sup> Plotin'in mistik tasfiye ile ilgili doktrinini şu tek cümle ile özetleyebiliriz: "Her Şeyden İlgini Kes".<sup>41</sup>

Plotin'e göre mistik yol, dışa ait bütün şeylerden uzaklaşım içe ait hürriyete kavuşmak yoludur. Mistik yol, aynı zamanda, bir (İçte Kırılmaklık) tır. Zira, Bir, içtedir, en içteki en derûnî derinliktedir.<sup>42</sup> Biz, gözlerimizi bize ait dünyadan ayırmamakla beraber, içe, kalbe sığınarak ve orada ilâhî temâşâyı arayarak, nazarımızı içe çevirmeğe mecburuz. Bir pasajda Plotin, dış âlemden ve bedenden sıyrılıp kendi içine gömülme hususunda doğrudan doğruya bizzat yapmış olduğu bir deneyi öne sürer ve bunun da, insanın, dış dünyadaki bütün şeylerden uzaklaşım kendi nefsi üzerine temerküz ederek akılları hayrete salan bir güzelliği müşahede etmesiyle ve Ulûhiyet ile aynılık sağlamasıyla mümkün olduğunu söyler.<sup>43</sup> Bu sebeple o, bu durumu, bir çok yerlerde "Tek'in TEK'E Uçuşu", yani parça ruhun küllî ruha uçuşu diye tasvir eder.<sup>44</sup> Ve bu da, ruhun, mükemmel bir sükunda olduğu zamanda elde ettiği dış dünyadan tecerrüd hâli ile, Allah tarafından cezb edilip Allah ile tamamlanması ile olur. Buradaki tecerrütten maksat, ahlâkî bir tecerrüt veya bizi diğer ruhlarla ilişkiden uzaklaştıracak herhangi bir tecrübe değildir; tersine, bu tecerrüt, bizim varlığımızın sonsuz derecede genişlemesi ve ruhun sukutu esnasındaki karakteristiği olan ma'nevî ayrılık engelini kırıp aşmasıdır. Bizim, içinde, Bütün ile bir olduğumuz merkezî vahdeti bulmak için biz, herkesin kendi ferdi varlığı içinde tek-ü تنها kalacağı, hiç kimsenin bize el uzatamayacağı bâtınî sığınağa girmek zorundayız. Bu durum, bâtınî hayatın zorunlu bir kanunudur. Fakat, bu zorunluluğun tamamlanması, bizzat onun kesin olarak elde edilmesi demek değildir. Plotin'e göre bizim yapacağımız şey, sadece, temâşâ için kendimizi uygun bir hâle sokmak, sonra da, gözün Güneşin, doğuşunu beklediği gibi, onun tezâhürlerini sükûnetle beklemektir.<sup>45</sup>

Temâşâ hâsıl olduğunda, artık, bu bir vahdet tecrübesidir ve pek yakını, pek doğrudan doğruya, pek tamam olan bu vahdet, Nous'-

un, yani aklın birbirinden ayrıldığı süje ve objeyi, eşit olarak birbiriyle birleştirmek için hadsî idrâki pek yüksek bir seviyeyeye çıkarır. Bu vahdet tecrübesi de kelimelerle ifade edilemez olan bir tecrübedir.<sup>46</sup> “Temâşâ” terimi, kendi kendine yeter bir terimdir. Zira, görünen ve görenin ikiliğini içerir. Ancak, bu tecrübe, bir ayniyet tecrübesidir de. Bu tecrübede, sadece, temâşâ eden, kendi temâşâsının objesi ile birleşmeğe cezbe ve celb edilmiş değildir; bizzat temâşâ vakıası, obje ile bir ve aynıdır.<sup>47</sup> Kendisi ile Bir’i temâşâ ettettiğimiz ışık, Bir’in parlaklığıdır.<sup>48</sup> Bir’in temâşâsı, kendisi ile bizim varlığımızın transformasyonunu, bizim gâyemiz olan Allah olmaklığı da ihtiva eder.<sup>49</sup>

Yine bir pasajda Plotin, dikkatimizi Orkestra şefinin etrafındaki koroya çeker ki bu koroda bazan şarkı âhenksiz bir hâl alır. İşte, bunun sebebi, koronun dikkatinin, Orkestra Şefinden başka bir yere çevrilmiş olmasıdır. Tıpkı bunun gibi, biz de her zaman için en ulvî ve en üstün olanın huzurunda bulunmaktayız, fakat, biz de daima dikkat üzere değiliz. Dikkatli baktığımızda bizim gâyemiz elde edilmiştir; çünkü, biz Allah’la dolu olan ve koroca okunan bir ilâhî tarafından Allah’a yükseltilmişizdir. İşte, temâşâdâ, ruh, Allah’la dolar ve ruh, Allah’la dolduğu zaman da güzelliği, doğruluğu ve bütün ahlâkî iyiliği hâsıl eder. Allah’ı temaşa yolu ile Nefs, Nur ile işlenir, spiritüel ışık ile hârelenir ve asıl ışık o olur. Böyle olunca da ulûhiyete yükselir veya daha doğrusu, bizzat kendi ulûhiyetini, zâtını bilir.<sup>50</sup>

Hayat, tamamlığında ve kemâlinde, ancak, spiritüel âlemde yaşanabilir!<sup>51</sup>

Bir’in sürekli temâşâsı yolunda temâşâyâ engel olan şey, hayatın bedendeki sınırlarıdır. Bizler, fizikî dünyada olduğumuz zaman bizi ilâhî vahdete yükselten vecdî temâşâ, ender vâkî olan bir tecrübedir. Lâkin, hatta şimdiki zamanda bile, en derin varlığımızda tâbî olduğumuz ezeli nizamda bu vecdî temâşâ veya murakaba normal ve zorunlu bir şarttır. Nazarlarını Orkestra Şekfine dikmeleri ile âhenk üzere tegannî eden bir koro işte o sferdeki hayatın bir imajıdır.

Nous, iki kuvveye sahiptir: birincisi, bizzat kendi muhtevasını hadsî olarak kavrar; ikincisi de, vasıtasıyla kendi mütealligini bildiği şeye yükselir ve ona kavuşur.<sup>52</sup> Plotin, ilk kuvveti, bilici olarak tavsif eder; bu kuvvet hem ayniyeti hem de ayrılığı kaplar. Plotin, ikinci kuvveti ise sevicî olarak, ruhun, vasıtasıyla, eriyip Bir ile bir olduğu vecdî sevgi veya (Aşk) olarak tavsif eder. Bu ikinci kuvvet yolu ile ruh, ezeli nizam olan vahddette değişme ve başkalaşma sferinden varlık

alanı dışına çıkararak yükselir ve Bir'in başkalaşmaz ve değişmez olan vahdet alanına girer. Bu vahdette ruh, artık, varlık alanında değildir ; o, artık, en yüce ve en ulvî olandadır.<sup>53</sup> Yüksek hayatta ruh, aynı zamanda birlikte mevcut olan iki yüze zımnen delâlet eder. Vecitte, nefse ait şuur kaybolmuştur, nefis şuuru ilâhî şuur tarafından eimilmiştir. Lâkin, Nous dünyası ezeli bir realitedir ve orada, ayrılık kırılıp atıldığında ve ruh, kendi sınırlarından ve kayıtlarından sıyrılıp serbest kaldığında, ferdiyyet ve ferdî şuur, ruhun en içe ait, en derûnî vahdetinde bâkî kalır.

Kısaca, Plotin felsefesi, genellikle, idealist bir felsefedir. Çünkü, her şeyden önce, onda, Akıl-Âkil-Ma'kûl olan bir akıllar âlemi kabul edilmektedir. Bu âlemin nâmütenâhî zuhurâtı ve şununatı vardır, fakat, bu zuhurât içinde, o, küllî kudret ve iktidarından hiç bir şey kaybetmez. Her şey akıldan zuhur ettiğinden, mahiyyeti bakımından ma'kuldur ; hatta, maddenin son sınırını teşkil eden kuvvetler bile ma'kuldur.

Hellenistik mistisizmin en yüksek noktasına ulaşan Plotin'in temsil ettiği Yeni-Eflâtunculuk, bir çok öğretmenler vasıtasıyla altıncı yüz yılda Atina Okullarına kadar geldi. Fakat, bu görüş, Plotin'i peşleyenlerde büyük bir değişikliğe uğradı.

Plotin Okulundan yetişip onu peşleyenlerin başlıcaları da Porphyrios, Jamblichos ve Proklos'tur. Fakat, bunlar, ruhî bâtınî görüşün yüksek seviyesine çıkamayıp aşağı bir seviyyede bağlanıp kaldılar. Bunları ilgilendiren şey, esas bakımından, dinî idi ve bunların dininde de mistik bir eleman bulunmakla beraber bunların esas düşünceleri, bizzat Plotin'in pek az önem verdiği, an'anevî Pagan ibadetlerini tekrar canlandırmak ve onu Hıristiyanlığın düşmanlığı karşısında savunabilmek için bir düşünce şeması formüle etmek idi. Dördüncü yüz yılda Putperest kültlerini restore etmek isteyen Roma İmparatoru Julianus Apostata da bir Yeni-Eflâtuncu idi ve Jamblichos'un öğrenciliğini yapmıştı.

Jamblichos'un öğretilerinde, ilâhlar, merkezî bir pozisyon elde ettiler. İlâhların yanısıra da yerde ve gökte mevcut her şey için bir ilişki kurmağa dayanan "Üniversel Sempati"ye dayandırılmış olan Sihir de, ilâhların yardımını sağlamaya vâsita olarak, fi'len icra edilmeğe başlanmıştı.<sup>54</sup>

Proklos ta Plotin felsefesini gâyet derin olarak incelemiş ve özellikle, her biri mutlak varlığın karakterini haiz olmak üzere kabul edilen



bir grup tâlî ilâh (Henads) ları, Bir'den fişkirtmak suretiyle, bu felsefeyi yüksek derecede karışık ve sert bir düşünce sistemine çevirmiştir. Bu suretle spiritüel hayatın ve ekzersizin taze ve canlı bir hareketi olarak başlayan Yeni-Eflâtunculuk, seyrini, putperest dünyada sihirle sonuçlanan Skolâstik bir sistemde bitirdi. Fakat, bu, hiç bir suretle Yeni-Eflâtunculuğun etkisinin sona ermesi demek olmadı. Çünkü, özellikle Augustine ve Dionysius Areopagite ile Plotin'in düşüncesi, Hıristiyan öğretileri alanına da girdi ve Hıristiyan tasavvufunun gelişmesinde en etkili rolü oynadı. Klâsik literatürün altıncı yüz yılda yeniden keşf edilmesi ile Plotin'in bu etkisi. Protestan tasavvufunda da yenilendi. Hıristiyan çevreler dışında ise o, daha ziyade, mistiklerin düşüncelerinde ve ekzersizlerinde büyük rol oynadı. Bu sebeple Plotin'in öğretilerini anlamının en büyük önemi, sadece, mistik tercübenin mahiyetini ve uygulanmasını aydınlatması bakımından değil, aynı zamanda, İslâm ve Hıristiyan tasavvufunun gelişmesi üzerindeki etkisi bakımındandır da.

İlk çağın son devirlerinin ana vasfı dinî bir senkretizmdir. Bir çok Tanrılar kabul edilmiş ve bunlara tapmak için de her yerde tapınaklar yapılmıştır. Daha da ileri, bilinen Tanrılardan çok daha fazla, bilinmeyen Tanrılar bulunduğu da inanılmış ve bunlar için de ayrı tapınaklar yapılmıştır. Bu devirde bütün dinler birbirine girmiş, Panteon ilâhlarla dolmuş ve bunların başına da, en yüksek ilâh olarak, Yeni-Eflâtunculuğun "Bir"i konmuştur. Bu dinî hava içinde bir Teoloji ilminin doğması için de Yeni-Eflâtunculuk bir temel vazifesi görmüştür. İşte, bütün bunlardan ötürü, başlangıçta bir aydınlar dünya görüşü sayılan Yeni-Eflâtunculuğun kendisi de, en sonda, mitoslarla, sihirbazlıkla ve astrolojik inançlarla karmakarışık edilmiştir.

İlk Çağın bu son devresinde de Hıristiyanlık adı altında yeni bir din türemiştir.

Hıristiyan tasavvufuna geçmeden önce, özellikle, Hellenistik devre ile pek sıkı ilişkileri ve Hıristiyan tasavvufuna büyük etkileri dolayısıyla (Sırrî Dinler) ile (Gnostisizm) ceryanlarından da kısaca söz etmemiz yerinde olacaktır.

## PLOTİN'DE TASAVVUF EK NOTLARI

- 1- Bk. Cavit Sunar; İslâm'da Felsefe ve Farabi; s. 84, haşiye: 14; Ankara, 1972.
- 2- Mistik İttihad için özellikle bk. Plotinus; (İng. çev.) Stephan Mackenna; Enneads; p. 3. 17; 6.7. 34; 6.7. 35; 6.9.7; 6.9.9; 6.9.10; 6.9.11; London, 1930. Ayrıca bk. A. H. Armstrong, Plotinus, London, 1953. W. R. Inge; The Philosophy of Plotinus; New York, 1929.
- 3- İskenderiye filozofları her şeyden önce Allah'ın sübûti sıfatları ile selbi sıfatlarını birbirlerinden ayırmışlar ve Allah hakkında ıspattan ziyade selb ve tenzihe önem vermişlerdir. Tenzihî, ilk illeti ma'lullerinden ayırmada ve nâmütenahî mesafeyi ifadede daha yeterli bulmuşlardır.
- 4- Dünyanın yaratılışı, aynı zamanda, kendisinin, Bir'i dinamik temşasının sonucu olarak, Akla isnad edilmiştir.
- 5- Plotin; Enneads; v: 1: 6.
- 6- Plotin; Enneads; 1: 8: 2.
- 7- Plotin; Enneads; v: 3: 14.
- 8- Plotin; Enneads; V: 13: 13; 111: 8: 10.
- 9- Plotin; Enneads; VI: 9: 6.
- 10- Plotin; Enneads; VI: 8: 13.
- 11- Plotin; Enneads; V: 5: 9.
- 12- Plotin; Enneads; VI: 9: 8.
- 13- Bazı yazarlara Nous, entelektüel prensip veya ruh olarak ta tercüme edilmiştir.
- 14- Bk. A. H. Armstrong; Plotinus; p. 36.
- 15- Plotin; Enneads; V: 1: 10
- 16- Plotin; Enneads; V: 9: 5.
- 17- Plotin; Enneads; V: 8: 4.
- 18- Plotin; Enneads; VI: 2: 20.
- 19- Plotin; Enneads; IV; 8: 8.
- 20- Plotin; Enneads; V: 1: 8.
- 21- Plotin; Enneads; V: 2: 1.
- 22- Plotin; Enneads; IV: 3: 9.
- 23- Plotin; Enneads; V: 1: 2.
- 24- Plotin; Enneads; IV: 3: 2.
- 25- Plotin; Enneads: IV: 9: 1.
- 26- Plotin; Enneads; VI: 4:4.
- 27- Plotin; Enneads; IV: 7: 12.
- 28- Plotin; Enneads; IV: 2: 5; Ayrıca bk. IV: 3: 12.
- 29- Plotin; Enneads; IV: 7: 10.

- 30- Plotin; Enneads; VI: 4: 15.  
31- Plotin; Enneads; I: 8: 14.  
32- Plotin; Enneads; V: 1: 1,  
33- Plotin; Enneads; IV: 8: 4.  
34- Plotin; Enneads; III: 6: 5.  
35- Plotin; Enneads; IV: 8: 14.  
36- Bu (Madde), Hinduların (Maya) sı ile mukayese edilebilir.  
37- Plotin; Enneads; I: 8.  
38- Plotin; Enneads; V: 101.  
39- Plotin; Enneads; IV: 8: 2.  
40- Plotin; Enneads; I: 6: 9.  
41- Plotin; Enneads; V: 3: 17.  
42- Plotin; Enneads; IV.  
43- Plotin; Enneads; IV: 8: 1.  
44- Plotin; Enneads; VI: 9: 11.  
45- Plotin; Enneads; V: 5: 8.  
46- Plotin; Enneads; VI: 9: 10.  
47- Plotin; Enneads; VI: 7: 36.  
48- Plotin; Enneads; V: 3: 17.  
49- Plotin; Enneads; I: 6: 7.  
50- Plotin; Enneads; VI: 9: 8.  
51- Plotin; Enneads; VI: 9: 10.  
52- Plotin; Enneads; VI: 7: 38.  
53- Plotin; Enneads; VI: 9: 11.  
54- Bizzat Plotin, sihrin etki ve faydasına inanmış ve büyülerden korunmak için mukabil büyü yapılmasını savunmuştur. Bk. Enneads; IV; 41-43.

## (SIRRÎ DİNLER)

Fikir tarihinde Hellenistik devrenin karakteri senkretist temayüldür. Bu temayül de, özellikle, Sırrî Dinler diye bilinen ve Mısır'da ve Yakın Orta Doğu'da meydana çıkmış olan muayyen mezheplerde ifadesini bulmuştur.

Eleusinian ve Dionysiac sırlarda olduğu gibi bu dinlerde de insanların, vasıtasıyla, tekrar doğmağı, değışmiş olmağı, aydınlanmağı, Tanrılaşmağı sağladıkları kutsal bir "Sırr"ı kabul etmek ve ona bağlanmak esas noktayı teşkil eder.

Bir görünüşe göre, sır, savaşmalar, ıztıraplar ve Tanrılaşmanın zaferi ile ilgili bir usturenin tersiminde teşekkül etmiştir ki bu suretle o, dinî âyine ait bir dramdır. Fakat, sırrın esaslı gâyesi-tabiatıyla pek çeşitli derecelerde elde edilmiş olmakla beraber-sâliklerin bu dramdaki kendi iştirâkları yolu ile kazandıkları bâtınî tecrübeleri idi. Böylelikle onlar, ya en yüksek kontamplâsyonu elde eden bir Mistisizme yükselmiş oldular ya da sadece vecdî bir heyecan seviyyesinde kalmış oldular.

Sırlar, her hâl ve keyfiyette, hayat ile ve ferdin mukadderatı ile ilgili idiler. Bu sırlar, pek şumullu bir monoteist karakter de taşımakta idiler. Zira, bu sırlarda her bir münferid Tanrılaşma, en son olan ve üniversal olan Allah'ın hususî bir şekli olarak telâkki ediliyordu. Mısır İlâhesi (İzis) şu sözlerle tasvir ediliyordu: "Bir çok çeşitli âyinler ve çeşitli ilâhî isimlerle bir çok değışik şekiller altında, bütün dünya, benim Bir ve Ferdî olan ulûhiyetime tapmaktadır".

Millâtan sonra ikinci ve üçüncü yüz yıllarda geniş bir surette Roma İmparatorluğına da yayılan bu sırların mahiyetlerini mütalâada onların birliğı kadar ayrılıkları da göze çarpamaktadır. Başlıca sırlar (İzis ve Oziris), (Büyük Ana ve onun sevgilileri "Adonis<sup>1</sup> ve Attis")<sup>2</sup> ile (Mithras) sırları idi. Bunlardan (Mithras) sırrı ilk iki sırdan pek bariz bir surette ayrıldığı gibi ilk iki sır da birbirinden ayrı karakterdedirler.

(Mithras), eski İnan dininde Nur ilâhı idi. Bir Peygamber tanınan (Zerdüş) ün monoteist öğretilerinde (Mithras) yı kapalı geçtiği görülmekte ise de (Mithras) ya ibâdet, İnan İmparatorluğu himayesinde Orta Asyada yerleşmiş, oradan da Roma'ya geçmiş ve özellikle Roma ordusu vasıtasıyla Roma'da büyük hâkimiyyet kazanmıştır. Ustûre, (Mithras) nın, kanından canlı tabiatın geri kalan kısmının meydana gelmesine sebep olan vahşî bir Boğa'yı nasıl öldürdüğü ile ilgilidir<sup>3</sup>. Bu yüzden (Mithras) tapınaklarında esaslı âyin, bir boğanın, merasimle, kurban edilmesidir.

Bu âyinle birlikte, aynı zamanda, ekmek ve şarapla karışmış su âyini de vardı ve şarabın, Boğanın kanından serpildiği söyleniyordu. Âyin, (Mithras) nın, Güneş İlâhı (Helias) ve diğer arkadaşlarıyla geçirdiği son yemek faslını kutlamakta idi. Ekmek ve şaraptan, sâlikler, kötü ruhlara galip gelme kuvvetini kazanıyorlardı ve bu suretle aynı zamanda onlara ölümsüzlüğü sağlayan bir ilâhî cevher de hulûl etmiş oluyordu. Sırlar arasında sadece (Mithras) sırrı insanların sülûküne tahsis edilmiş olup, genellikle, sırrî din, kuvvetli ahlâkî ifadesi ile, özellikle, kötüye karşı savaşta başlıca faziletler, ve nefsi kontrol üzerine önem verme hususundaki öğretileri kaplamakta idi.

Ruhun, doğuşta, vasıtasıyla ezeli ışık dünyasından sukut ettiği ve ebedî mutluluğa ve kemâle giden kendi uruc yolunda tekrar geçmeğe mecbur olduğu yedi seyyare sferine karşılık sâliklerin de yedi derecesi vardı.<sup>4</sup> Mithras'nın bizzat kendisi, ruhun daimî yardımcısı idi; ancak, onun inâyeti iledir ki ruh, ışık dünyasına tekrar dönebiliyordu.

Mithras dini Cybele (Kybele)<sup>5</sup> veya (Büyük Ana İlâhe) mezhebine-bu iki mezheb her ne kadar birbirinden farklı iseler de - sıkı sıkıya bağlıdır. Büyük Ana İlâhe mezhebi Orta Asya'da, Milâttan önce, altıncı yüz yıldan beri yayılmıştı. Roma'ya da Milâttan önce üçüncü yüz yılda getirilmişti, fakat, Milâttan sonra birinci yüz yıla kadar pek dikkatı çekmemişti.

Büyük Ana İlâhe mezhebi, Büyük Anne İlâhe ile, ölen ve hayatı Büyük Ana İlâhe tarafından kendisine iade edilen, Büyük Ana İlâhe'nin sevgilisi (Attis) ustûresinde toplanır. Dionysius<sup>6</sup> ve Oziris ustûreleri gibi bu ustûre de, orijinal olarak, nebatların Kışın çürüyüp ölmesini ve İlkbaharda tekrar canlanmasını sembolize eder. Fakat, sırrî din açısından o, Allah ile birleşebilmek için dünyevî hayatında fânî olması, fakat, daha yüksek ve ölümsüz bir varlıkla tekrar doğması gereken sâlikin mistik tecrübesi için vaz' edilmiştir.

İzîs sırrı, temelini, Mısır'a ait İzîs ve Oziris ustûresinde bulmaktadır. Ustûre, Oziris'in, düşmanı kardeşi Typhon (Set)<sup>7</sup> tarafından öldürülüşünü, Oziris'in kız kardeşi ve karısı olan (İzîs) in tazallümünü ve âvare dolaşmalarını, İzîs'in oğlu (Horus) ün Set üzerine galebesini ve Oziris'in tekrar dirilişini anlatır ki bu, eski Mısır'da millî dinin aslî manzarası idi. Bu sır, büyük Alexander'ın peşleyicileri Ptolemiusların hükmü altındaki Yunan etkisi yolu ile teessüs etmiştir. Mezhepte, Oziris'e, Mısırlıları ve Yunanlıları birleştirmek maksadiyle, (Serapis)<sup>8</sup> olarak yeni bir şekilde tapılıyordu. Serapis, (Asclepius),<sup>9</sup> (İlâhî Healer) ve aynı zamanda (Zeus)<sup>10</sup>, (Dionysius) ve (Helios)<sup>11</sup> ile aynîleştirilmişti. İşte bu din, Roma İmparatorluğunda, önce Şarkta, sonra da Garpta geniş ölçüde yerleşti.

Hulâsa, bu dinde sâlik, tekrar dirilme âyini ile Güneş ilâhı ile aynı olan Oziris ile aynîleştirilmiş oluyor, yani ilâhlaştırılıyor. Başka bir deyişle, sâlik, kendi fânîliğinden sıyrılıp ölümsüz bir varlık olarak tekrar meydana getiriliyor. İzîs mezhebi, denebilir ki gerçekten spiri-tüel bir şefkat canlandırmaktadır.

Sırlara ait âyinler, sadece, ilâhî olan Hakikî'ye tapmak, kalbin ve dimağın reel bir bâtını değişmesi vasıtası değil, aynı zamanda, mistik bir kavrayışın ve mistik ittihadın aktüel tecrübesi vasıtası idi de. Bu suretle (Asclepius) a tapan kimse (Serapis) ile aynidir. Zira, o, artık kendi fânî hâlini aşmış ve Allah ile birleşmiştir.

Beşinci yüz yılın Neo-Plâtonist filozofu Proklos'a göre sırlar ve sülûklar, ruhları fânî hayattan ebedî üstün bir hayata sevk eder ve onları Allah'larla münasebete getirir. Bunun yolu da, sâliklerin, kendi benliklerinden tamamıyla yok olmak, bu suretle de, ilâhî illüminasyonuna mazhar olarak Allah ile bâkî olmaktadır.

## SIRRÎ DİNLER EK NOTLARI

1- Adonis, bazılarına göre Aphrodit'in sevgilisidir. İlkbaharda çok kısa süre çiçek açma mevsiminin sembolüdür.

Bir sıcak yaz gününde bir yaban domuzu Adonis'e hücum etmiş ve onu yaralamış. Aphrodit te oğlunun müdafaasına koşmuş, fakat, bu arada bir gül fidanına basmış ve ayağına gül dikenini batmış. Diken, Aphrodit'in ayağını kanatmış ve bu kan gül fidanını boyamış. İşte, o zamana kadar beyaz gül açan fidan o günden sonra kırmızı gül açmağa başlamış. Aphrodit, oğlunun yanına vardığında da onu ölmüş bulmuş. Akıttığı göz yaşlarından da Gelincik çiçeği doğmuş.

Adonis'in hayatı ve ömrünün kısalığı Yunanistanda bir âyin konusu olmuştur. Adonis'i temsil eden bir ceset, erguvanlarla örtülü bir yatağa yatırılır, etrafında çeşitli meyvalar, içinde kokular bulunan vazolar ve Adonis'in kısa hayatını hatırlatan çiçeklerle dolu sepetler bulunurdu. Bu katafalkın etrafında hakiki bir cenaze merasiminde olduğu gibi ağlaşan kadınlar, göğüslerini parçalayarak geçit resmi yaparlardı. Ertesi gün de, çok erken, aynı kadınlar saçları dağınık, göğüs bağı açık büyük bir ızdırarla bağırsarak Adonis'in cesedine benzetilen mankeni denizin dalgalarına gömerlerdi. Ceset dalgalarda kaybolduktan sonra, sevinçli şarkılar işitilirdi. Çünkü, yakın bir mevsimin yağmurlarıyla Adonis çiçek olarak tekrar dirilecekti. (Ayrıca bk. C. Tollu; Mitoloji; s. 70-71; İstanbul, 1957).

2- Attis (Atyşe), Eski Anadolu'da Frigyalıların Tanrısı, Tabiat Tanrıçası Cybele'in kültünde nebatların ölmesini ve yeniden canlandırılmasını temsil eder. Efsaneye göre Attis, çocukken sazhıklar arasına bırakılmıştı. Cybele (veya Kybele) onu buldu ve sevdi ve kiskançlığı yüzünden, onun, başka sevgilisi ile evlenmesine mâni oldu. Bunun üzerine Attis çığına döndü ve kendisini hadım etti. Bunun üzerine vicdan azabına kapılan Cybele onu bir çam ağacı hâline getirdi.

Attis kültü Cybele'inki ile birlikte Batıya ve İmparatorluktan hemen önce de Roma'ya geçti ve ona ibadet edilmeğe başlandı. Özellikle (15-17) Mart arası yapılan bu ibadet büyük bir mistik dram hâlinde yapılırdı. Büyük bir alay hâlinde ceset gibi sarılmış bir çam ağacını Palatium'a taşırlardı. Perhiz günlerinden ve yakınmalardan sonra Attis râhipleri (Gallus) kamçı darbeleri ile kendi sırtlarını çizik çizik ederler ve hatta bazıları kendilerini kısırlaştırırlardı. Bu dine katılmak isteyenler bir Boğa'nın kanı ile vaftiz edilirdi. Tören, ziyafetler ve karnavallarla sona ererdi.

3- Bunda, Müteâl Allah'ın, Ahura-Mazda'nın ilk yaratışı da söz konusudur.

4- Bu kültteki yedi merteye şöyle gösterilmiştir:

- 1 . Karga.
- 2 . Kartal başlı Arslan.
- 3 . Asker.

4. Arslan.
5. Pars.
- 6- Güneşin habercisi.
7. Ulu (Kişi).

Bu dinin başında bir Ulular Ulusu bulunurdu. Sâlikler bir üst mertebeye yükselmek için çeşitli denemelerden geçerlerdi. Bazı âyinlerde de sâlikler maske takarlardı.

5- Cybele veya Kybele (Rhéa) eski çağda bir Anadolu Tanrıçasıdır. O, Tanrıların Anası, büyük Anasıdır ve çoğunlukla: "Tanrı Anası Büyük Fikir" adı altında tapılmıştır. Cybele, Gök ilc Yer'in kızı idi. Sonradan, bizzat Yer'in kendi sayılmıştır.

Efsaneye göre Cybele ıssız yerlerde, dağlarda, ormanlarda, vahşi hayvanlar arasında yaşayan Tabiat Tanrıçasıdır ve Tanrılar dahil, her şeyin kaynağı odur. İşte, Cybele, dağlarda, ormanlarda yaşarken Frigyalı genç çoban Atyse'e vahşi bir aşk ile bağlandı. Fakat, Atyse, Sangaride adındaki Nynphe ile evlenince Cybele, rakibini yok etti. Atyse te bunun üzerine çılgına döndü ve intihar etmek istedi. Fakat. Cybele, ona acıdı ve onu bir çam ağacına çevirdi.

Cybele'e ibadet Firigya'da genişledi ve Romalılarla Kartacalılar arasındaki harpla ikinci yüz yılda da Roma'ya geçti.

Kendisine Boğa veya Öküz veya Keçi kurban edilen Cybele kuvvetli ve gürbüz bir kadın hâlinde tasvir edilirdi. Başında ilk insanların beslendiği Meşe dalından bir tac vardı. Başını kuşatan kuleler, himayesinde bulunan şehirlere alâmettir. Elindeki anahtarlar, arzın kökünde kış mevsiminde saklı bulunan ve yaz mevsimi gelince vereceği hazinelere delâlet eder. Arslanlar tarafından çekilen bir zafer arabasına binmiştir. Bu araba müvazene hâlinde bulunan ve boşlukta yuvarlanan arzın sembolüdür. Arslanlar da ana şefkati ile en vahşi hayvanların bile ehlileşeceklerine işaretler. Bunun başka bir ma'nası da en sert top-rağın bile işlemekle verimli bir hâl alacağıdır. Yanında bulunan Davul, küre-i arzı temsil etmektedir. Ziller ve râhiplerin şiddetli hareketleri çiftçilerin faaliyetini ve çift âletlerinin gürültülerini göstermektedir.

Cybele (Kybele veya Rhéa) ile pek sıkı ilgisi bulunan ve Arz'ı temsil eden bir Tanrı daha vardır ki ona da (Ops) adı verilmiştir. Bu Tanrı, sağ elini yardım için uzatmış ve sol eliyle de fakirlere ekmek verir olarak tasvir edilirdi ve zenginlik Tanrısı sayılırdı. Bu temsil, Mevlevî semânında da açıkça görülür.

Çeçitli ve esaslı kaynak görüşlerle ilgili bu açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere Cybele ve Attis efsaneleri birbiriyle pek karışmış bir hâldedir ve ana hatları ile ikisini birlikte mütalâ etmek gerekmektedir.

6- Romalıların Bacchus dedikleri Dionysius esasta üzüm ve şarap Tanrısıdır. Babası Zeus, anası da Prenses Semeli'dir. Semeli, Kadmos ile Armonia'nın kızıdır. Semeli, kendisini kıskanan (Hera) nın sözlerine kanarak Zeus'e kendisine gerçek çehresi ile görünmesi için yalvarmış Zeus te ona gerçek çehresi ile görününce Semeli bu ilâhi ateş karşısında eriyerek ölmüştür.

Efsaneye göre arzın insan bulunan her tarafını maiyeti ile dolaştıktan sonra gittiği yerlerde kendi dinini de yerleştiren Semeli'nin oğlu, göğe çıkarak bir daha ayrılmamak üzere Tanrıların masasına oturdu.

Onun kurduğu ve (Bacchus'un Sırları) nın kutlandığı dinî âyinlerde gece yapılan bir-sürü merasimle Bacchus'un sırları öğretilirdi ki bu sırlar şunlardı: Dionysius veya Bacchus, Semeli'den değil Saturne ile Cybele'in kızı olan Demeter (Cérés) den doğmuştur. Coré'nin



anesi Demeter, görünen hayatın doğuş ve ölümüne arzın derinliklerinde hüküm eden büyük bir Tanrıdır. Bu hikâyede Dionysius'un adı da (Zagreus) tür.

Zagreus doğduğu zaman Semeli'nin oğlu gibi bir mağraya götürülmüştü. Orada Nynphe'lerin arasında büyüdü. Onu bekleyenlerin bütün dikkatine rağmen Titan'lar, arzın itaatsiz çocukları, kıyafet değiştirerek Zagreus'e yaklaşmağa muvafak oldular. Ona bir oyuncak verir gibi yaparak üzerine atıldılar ve vücudunu parçaladılar. Sonra, bu parçaları kızgın bir kazana atarak kaynatıldılar ve yediler. Bu kurbanın yalnız bir parçası kurtulmuştu: Bu cinayet işlenirken Athéna, Titan'lardan Dionysius'un kalbini aşırması ve onu Olympe hâkimine vermişti. İşte bu mukaddes kalp, başka bir hayatın merkezi oldu. Ölmiyen, yalnız değişen bu cevherden bu Tanrı, yeniden meydana geldi. Dionysius (Bacchus) tekrar hayat bulmuştu.

Zeus, Titan'ları yıldırımla öldürdü. Gûya insan, işte bu Titan'ların küllerinden doğmuştur. O hâlde Titan'lar, madem ki Dionysius'un etiyle beslendiler, arzın çocukları sayılan insanların yaratıldığı küle de, Tanrılıktan bir parça bulunmakta idi. İnsanlara hayat verilirken, onlar bu parçadan bir hisse almışlardır.

Şekli değişen Bacchus'un parçalarını bir araya getirmeğe lâyük olmak için, onun gibi yeniden hayata kavuşmak için, bu Tanrının katlandığı acıların hâtırasını kutlayan âyinlerle bu ilâhi kıvılcımı korumak, içimizde bulunan bu parçayı meşakkattan uzak tutmak, onu aşk ile kuvvetlendirmek ve onu doğduğu temiz pınarın saflığına erdirmek gerekir. (Ayrıca bk. C. Tollu; aynı eser; s. 102-103).

7- Typhon (Set), bir anlamda da Şer're müekkel (Dev, Cin) dir.

8- Serapis (veya Sarapis), özellikle şifa bahş eden bir Tanrı olarak bilinir ve tapılırdı. Ve o, Pluto gibi, yanında Köpek başlı, veya Arslan başlı, veya Kurt başlı bir hayvan ile yahut ta vücudunu tos toparlak bir halka yapmış Yılan gibi tasvir edilmekte idi.

Serapis, Mısır'ın Osiris denen Tanrısının bu deni dünyaya ait timsâlidir. Osiris'in ulvi âlem (Gök) Tanrısı olarak timsali de (Apis) öküzü idi. Zeus-Serapis olarak o, Vatikan'da bulunan büyük bir büstte görüleceği üzere, başının üstünde arzı (yani aşağı âlemi) sembolize eden bir zahire ölçeği bulunduğu hâl üzere temsil edilmiştir.

9- Asclepius, Coronus ile Apollon'un oğludur. Kendisi meşhur bir doktordur. Fakat, hastaları iyileştirmekten başka onun asıl ma'rifeti ölüleri diriltmek idi. Bu sebeple Zeus'un kardeşi olan Âhret Tanrısı (Adis), onun bu ma'rifetinden ötürü âhret boş kalacaktır diye, onu Tanrılar Tanrısı Zeus'e şikâyet etmiş ve Zeus te onu yıldırımla çarparak öldürmüştür. Fakat, Asclepius'un babası Tanrı Apollon da Zeus'in bu hareketinden, kendisine sorulmadan oğlunun öldürülmesinden dolayı Zeus'e çatmış, fakat, Zeus, onu da dokuz yıl hizmet görmek üzere Kral Admitos'un yanına sürmüştür.

Tanrı Apollon, Gün Işığını temsil eden bir Tanrıdır. Babası Zeus yani, ışığın geldiği Gök, anası da şafağın doğduğu geceyi temsil eden Laton'dur. Apollon, Artémis ile ikiz kardeşir.

Apollon, aynı zamanda, Kehânet ve Hakikat Tanrısıdır da.

10- Romalılarda Jupiter olan Zeus, Cronos ile Rhéa'nın oğludur. Zeus, Yunanda, on iki Tanrının en nüfuzlusu ve onların reisi idi. O, bütün tabiat kuvvetlerinin hâkimi idi.

11- Helios, İperion ile Thia'nın oğlu olup Güneş Tanrısıdır.

## (GNOSTİSİZM)

Gnostisizm, Hellenistik mistisizmin, mistik bilgi anlamında bütün çeşitlerini kavrayan, dolayısıyla, Plotin'i de içine alan önemli bir cer-yandır.

İkinci yüz yılda Hıristiyan savunurlar Gnosisi, ilâhî hakikatı içeren bir bilgi olarak kabullendiler ki bunda mistik bir tecrübeye işa-ret yoktur. Gnostikler arasında ise bu bilgi hem ilâhî hakikat bilgisine hem de dünyanın menşesine, insanın mahiyyeti ve mukadderatına, hayatın sırlarına ve kurtuluş yoluna işaret eden bir bilgi olarak kabul edildi. Son on dokuzuncu ve yirminci yüz yıllarda Mısırda meydana çıkarılan kırktan fazla Gnostik risalede, en son el yazmalarının dördüncü yüz yıla kadar gittiği görülmekte ise de bunların, muhtevaları bakımın-dan pek eski olduklarında şüphe yoktur. İşte, bu keşifler Gnostisiz-min Yahudi geleneğinin kuvvetlenmesine yardım ettiler.

Bu keşiflerle ilgili diğer bir keşif te üzerinde ciltlerle kitap yazı-lan Lut Denizi (Dead Sea Scrolles) tomarıdır. Genellikle kabul edilen görüşe göre bu tomarların taraftarları milâttan önce ikinci yüz yılda ortaya çıkan ve özellikle dış etkilere uğrayan bir tip Judaizmi temsil eden bir (Essenes) kolu idi. Nitekim, Disiplin Manüel'inde kötülüğün menşei, Zerdüşt'çü ve düalist terimlerle açıklanmıştır.

Yeni keşf edilen Gnostik yazılarda Zerdüşt'ün iyilik ve kötülük düalizminin büyük rol oynadığı görülmektedir. Risalelerden biri de (Zerdüşt'ün Mükâşefeleri) adını taşımaktadır. Bu risalelerde dünya dramı nur ve zulmet kuvvetleri arasında savaş olarak gösterilmiştir. Ancak, bu nur ve zulmet düalizmi mutlak değildir. Zira, her şeyin, as-lında, kökünde, ulvî ve ebedî Allah vardır. Bu doktrin, sadece, Zer-düşt'e ait orijinâl el yazmalar (Zendavesta) ın değil, fakat, aynı za-manda Orta Asya'da milâttan önce ikinci yüz yılda (Magi) denen Zer-düşt papaslarına ait Yunanca yazılarda da görülmektedir. Bu yazı-ların, Gnostik hareketin meydana gelişi ile ilgili görülen mistik Ju-daizme büyük etkide bulduklarından şüphe edilmemektedir.

Tomarlarda bulunan başlıca Gnostik fikir: Allah'ın müşahedesine dayanan mistik bir bilgiye sahip olunabileceği fikridir. "Disiplin Manüeli"nde şöyle denmektedir: "Gözüm ezeli varlık üzerine nazar etti ki bu bir bilgiçten saklanan kurtarıcı bilgi, insan oğullarından saklanan hakîmâne bir içyüzü kavrama (nufuz-ı nazar), doğruluğun gerçek kaynağı, kurdet hazînesi ve zafer hâli ve makamıdır. Fâniler arasında Allah onu, ancak, kendi seçtiklerine ezeli bir tasarruf olarak verdi".

Nag Hammadi Gnostik kitaplığından çıkarılan (Dasitheus'ün Vahyi) adlı parçada da şöyle bir vecdi haykırış görülmektedir: "Sevinelim! Sevinelim! Sevinelim! Biz gördük; Biz gördük; Biz, başlangıçta gerçekten var olanı gördük, gerçek olarak var olanı, İlk Ezeli olanı, İlâhî mahiyeti gördük".

Tomarların mistik görünüşüne, Qumran mağaralarının birinde bulunmuş olan ve Yahudi mistik geleneğinin ilk yönlerinin karakteristiği olan Harp ve Saltanat Arabası Mistisizmi (Chariot-Mysticism) ile ilgili olduğu söylenen Semâvî Dua (veya Âyinler) kitabının bazı parçalarında rastlamak mümkündür.

Mükâşefe ve vahye ait literatürde Seçilmiş ruhların semâvî sfere yükselmelerine ait önemli rivayet (Essenes) ler arasında pek büyük bir kabul görmüştü.

Hırsıyanlığın ilk üç yüz yılında çeşitli Gnostik mezhepler ve birbirine karışmış çeşitli Gnostik yazılar vardı. Bu yazılardaki genel görüşe göre: fizik dünyası ilâhî bir yaratılış değildir; fizik dünya, ezelden var olanın bir nüzûludur. Demiurge'un maddeye sukutu veya Sophia'nın veyahut ta Gnostiklerin görünmez dünyada varlıklarını kabul ettikleri Ulvî Allah'tan sudur eden sayısız kuvvetlerden ibaret olan (Aeons) lardan başka birinin nüzûlundan ibarettir.

Gnostiklere göre insanda, ve özellikle ilâhî prensibe nâil olmuş muayyen insanlarda, ilâhî bir kıvılcım vardır. Bu gibi insanların hedefi de bu kıvılcımın tekrar dönüş zinciri ile bağlanmış bulunduğu madde sferinden kurtulmasını ve bu kıvılcımın geldiği ülkeye tekrar dönüşünü sağlamaktır. Sırrî dinlerdeki gibi, ruhun, semâvî kutsal âleme yükselişinde, gezegenlerin sferlerinden geçtiğine de inanılırdı. Bu sferleri idare eden onların ruhlarını da insana düşman görürler ve onların mukavemetine galebe etmek için de onların adlarını bilmeği zorunlu sayarlardı. Kurtuluşa ulaşmak için de ruhun mahiyetini ve daha yüksek dünyaların sırlarını bilmek te zorunlu idi. Bizim,

önce kimler idiğimize, sonra ne olduğumuza, nerede idiğimize, nereye sukut ettiğimize, nereye sıkıştığımıza, ne zaman kurtulacağımıza, doğmanın ve tekrar doğmanın ne demek olduğuna ait bilgi (Gnosis) bizi hürriyete kavuşturur. Bu haberi veren ustûreler, bazı misallerle, insanın kurtuluşa ulaşmasında da yardımına ihtiyaç duyacağı bir kurtarıcıdan söz ederler ki ikinci ve üçüncü yüz yılın Hıristiyanlaşmış Gnosisinde, bu kurtarıcı, İsa ile aynıleştirilmişti.

Gnostik ahlâk, zühdi bir ahlâktır. Bununla beraber, bazı Gnostik mezheplerde kurtuluşa ulaşan bir insanın ahlâkî mükellefiyetlerden de âzade olacağı kabul edilmiştir.

Gnostikler tam anlamda düalist değildirler. Yukarıda da işaret edildiği gibi, birbirinin zıddı olan nur ve zulmet elemanları, Hellenistik felsefenin genel olarak i'ân ettiği gibi, entellektüel bilginin ulaşamayacağı bir derecede bulunan en son ilâhî kuvvette müşterek bir köke sahiptirler.

Allah, hiç bir suretle tasavvur edilemez. Ancak, gerçek Allah, her şeyin babası, her şeyin üstünde olan, görünmez, kendi sürekliliği içinde var olan ve hiç bir gözün kavrayamayacağı saf nurda yer tutan, diye tavsif edilmiştir. Söylentiye göre, Allah, kendi hayâlini, kendisini hâreleyen (çevreleyen) saf nur dalgaları içinde temâşâ ettirir. Allah, kendi düşüncesi ile tam ve kâmil kuvveti, aslî insan olan (Barbelo) yu izhar eder ve kâinatın ilk düşüncesini hâsil eder.

Genel olarak, Gnostik öğretiyeye göre, ilâhî realite mutlak kemâlî haizdir ve bu âdî, esfel dünya (esfel-i sâfilin olan bu dünya,) mebbeini, ilâhî maksadı bozmak isteyen bir kuvvete borçlu olan bir hata ve zulmet sferidir.

İkinci yüz yılın yarısında Roma'da nam alan Gnostiklerin belki en büyüğü olan (Valentinus)a kuvvetle izafe edilen (Hakikat İncili) adlı eser de yaratılışı teşahhus etmiş (Hata) ya atf eder. Lâkin, bu İncil, ustûrevî eleman bakımından noksandır. O, her şeyin üstünde, daha yüksek Gnosis ile ilgilidir. Valentinus i'tikadının sıklet merkezini Allah'ın mistik temâşâsı teşkil etmektedir. Valentinus, bir mektubunda, insan ruhunun bir sürü kötü ruhlarla birlikte bulunduğunu, lâkin iyi bir Peder (Baba) kendisini ziyaret ettikten sonra o ruhun tasfiye edildiğini ve artık o ruhun ışıkla parıldadığını yazmaktadır. Böyle bir kalbe sahip olan bir kimse de o derece mübârek olur ki artık Allah'ı görür olur.

(Hakikat İncili) nin aslî teması, Allah'ı müşahede veya ilâhî bilgidir. İnsanlar, Allah'tan, kendi ruhlarının Allah'ı bilmeyişleri, Allah'ı

hatırlamayışları yüzünden uzaklaşmışlardır. Allah, dalâlette olanları, bizzat kendi keşf ve ilhamı ile İsâ'da, Kelime'de veya Allah'ın Oğlun'da aydınlatır. İsâ, insanları, Allah ile ittihad demek olan bir bilgiye ulaştırır. Bu da insanların da'vet edildikleri gâyedir.

Peder (Baba), bütün insanların başlangıcını ve sonunu bilir. Gerçek son da, gizli olan Allah hakkında Gnosis'in elde edilmesidir. O, O'ndan meydana gelen bütün şeylerin, kendisine geri dönecek olandır. Bu kurtarıcı bilgiyi kabul edenlerin, artık, kendileri, İsâ ile aynıleşmiş olmaları yolu ile, hakikat olurlar. Ve Peder, onların içindedir; ve onlar, tam ve kâmil olmakla, gerçekten iyi'den ayrılmaz olmakla da, Pederin içindedirler.

Muhtemelen üçüncü yüz yıl sonlarında Mısır'da yazılan ve son zamanlarda keşf edilen Gnostik eserlerden (Ledün İlmi) kitabı, ba'sü ba'delmevt'ten sonra İsâ tarafından tilmizlerine verildiği sanılan öğretilerden tereküb etmektedir ki bu kitabta, sırrî dinlerin etkisi altında, özellikle, sırlara ve onların ruh tasfiyesi üzerindeki kuvvetlerine önem verilmekte olduğu görülmektedir.

Gnosis, özellikle, eşyanın niçin bizim onu bildiğimiz vech üzere mevcut olduğu; neden nur ve zulmet, iyi ve kötü... gibi zıtların bulunduğu ve en sonda da kimin kurtuluşa ereceği ve kimin yok olacağı gibi meseleleri çözmeğe uğraşmaktadır. Kurtuluşa ulaşmak isteyenler dünyadan ve dünya ilişkilerinden vaz geçmek zorundadırlar. Gnostik sırlara iştirâk eden ve sırf aşk ve şefkat ahlâkını peşleyen kimselerin varlıkları gitgide başka bir hâl alacak ve onlar İlâhî Işık'ın şuaları olacaklardır. Böyle olanlar, diğer dünya insanları gibi olmalarına ve onlarla birlikte yaşamalarına rağmen, bütün gizli kuvvetlerin üstüne çıkacaklar ve İsâ ile aynıleşmiş olacaklardır. İşte, bu nokta, en yüksek mistik niteliği kaplamakta ve İsâ da bu nokta için söyle demektedir: "O, dünyada yaşayan bir adam olmasına rağmen benim Krallığımda benimle birlikte olacak bir Kraldır. O, dünyada yaşayan bir adamdır, fakat, aynı zamanda Işık içinde bir Kraldır. O adam ben'im ve ben o adamım".

Gnostisizm, Mani tarafından İran'da kurulan Manişt dinin meydana çıkması ile, üçüncü yüz yılda yeni bir ifade kazandı, Mani'nin, daha gençliğinde, kendisini İlâhî Realitenin bilgisine doğrudan doğruya ulaştıran bir spiritüel illüminasyona nâil olduğu söylenir. Mani, kendisinin, Zoroaster, Jesus, Buddha'nın Kutsal Kitabını tamamlayıp mükemmelleştiren Peygamberlerin en sonu ve en büyüğü ve

Ruh'ül-Kuds'un bir tecellisi olduğunu iddia etmiştir. Her şeyden önce Hindistan'da seyahatler ederek Buddhism ile temasa gelen Mani'nin gâyesi bir Dünya Dîni kurmaktır. Zerdüştlükten de doğrudan doğruya etkilenen Mani'nin öğretileri, Gnostiklerinkinden daha uzun sürdü.

Metafizik anlamda düalist telâkkî edilmesine rağmen, Mani görüşünün gerçekten Gnostik görüşle aynı olduğu, yeni çalışmalarla meydana çıkmış bulunmaktadır. Gerçi, her şeyin kökünde iki zıt prensip, ezeli savaş hâlinde olan ve Nur ve Zulmet denen iki Krallık bulunmakla beraber, bütün bunların üstünde sadece Tek bir Allah vardır. Savaş, bizzat zaman ile birlikte başlamıştır ve zaman ortadan kalktığı anda savaş ta bitecektir. Madde, nurun lezzetine karşı olan kör arzunun bir kuvvetidir; lâkin, nur, en sonda zaferi kazanacaktır ve madde tamamıyla yutulacaktır. Şimdi, maddenin hüküm ve etkisinde bulunan bütün ruhlar, en sonda kurtulacaklardır.

Maniheizmin Şarkta ve Garpta ve özellikle dördüncü yüz yılda pek yayıldığı görülmektedir. Hele Garpta, Gnostik tarikatları taraftarlarının geniş yardımlarına mazhar oldu. Orta Çağın başlarında Şarkî Avrupada (Bogomil) ve (Paulician) tarikatlarının doğmasına da sebep oldu ki bunların etkileri onuncu yüz yılda İtalya ve Fransa'ya kadar uzandı. (Cathari) veya (Albigenses) adını taşıyan mezheb taraftarları on üçüncü yüz yıla kadar Çenûbî Fransa'da pek büyük rol oynadılar.

## (HİRİSTİYAN TASAVVUFU)

Tasavvufun Hıristiyanlıkta orijinâl bir eleman olup olmadığı hakkında, her iki görüş istikametinde de mütalâalar serd edilmiştir. Fakat, gâlip durum olarak, Hıristiyanların, aslında, mistik bir nüveye mâlik olmadığı söylenmiştir. Bu görüşe göre İsâ'yı bir mistik olarak kabul ettirecek hiçbir ma'kul sebep yoktur. İlk üç İncilde (Matta, Luka, Markus) bu hususta hiç bir iyma yoktur. Fakat, St. John'un İncilinde, bazı mistik edalı ta'birlerin, Jesus'ün ağzından ifade edildiği görülmektedir. Meselâ, o, Allah ile ittihaddan söz etmektedir ve şöyle demektedir: "Ben ve benim pederim bir ve aynnidir"; "Beni görmüş olan kimse pederi görmüştür"; "Ben pederin içindeyim ve peder benim içindedir". Ancak, bu ifadelerin her hangi birine ilk üç İncilde rastlanamamaktadır. Bundan ötürü de bunların İsâ tarafından değil de dördüncü İncil yazarı tarafından söylendiği pek muhtemeldir. Buna rağmen, dördüncü İncil yazarını bile gerçek bir imistik saymak güçtür. Şu var ki, onun bazı mistik ta'birlerden haberdar olduğu ve belki de bazı mistik tesrübelere sahip olduğu da söz götürmez. Biz onda, Upanishad'larda, Plotin'de, Eckhart'ta, St. Teresa'da gördüğümüz gibi, mistik şuurun her hangi özel ve mufassal tavsiflerini göremiyoruz.

Şu hâlde, Hıristiyan tasavvufunu ne İsâ ile ne de dördüncü İncil yazarı ile başlatmak doğrudur.

Hıristiyan mistisizmini St. Paul ile başlatmak ta mümkün değildir. Çünkü, onun, Şam yolundaki meşhur müşahedelerini, hâtıftan ses işitmelerini her ne kadar dinî bir tecrübe sayabilirsek te bunlar mistik bir tecrübe olamazlar. Zira, mistik şuur, duyumlara ait değildir, fakat, müşahedeler ve hâtıftan ses işitmeler duyumlara ait tahayyülleri ve tasavvurları gerektirir. Bununla beraber St. Paul'un yazılarında bir iki pasaj vardır ki bunlar, onun, bir dereceye kadar mistik bir tecrübeye mâlik olduğunu ihtimâl dahiline sokar. Bunlardan en meşhur olanı da: "Ben yaşıyorum, fakat, yine de ben değil, benim içimde İsâ yaşıyor"

meâlindeki ifadedir. Bizzat benim aklımın veya nefsimin içinde olan Allah'tan veya İsâ'dan söz etmek, bir bakıma, mistik şuuru içeren bir ta'bir olabilirse de böyle bir ta'bir, yine de, mistik bir şuuru içeremez. Çünkü, bu cümlecik pek kısa ve karışıktır ve açıklanmadan bırakılmıştır. Bu sözden ne kasd edildiğini kesin olarak anlamak imkânsızdır. Buna rağmen Evelyn Underhill gibi yazarlar, St. Paul'u ve dördüncü İncil yazarını birer mistik olarak kabul etmişlerdir.

Dinler hakkında genel olarak yapılan bir sınıflamaya ve onların yine genel görünüşleri bakımından verilen hükümlere göre büyük dünya dinleri ikiye ayrılır:

1- Şark Dinleri.

2- Garb Dinleri.

Şark dinleri, Hinduizm ve Budizm'den ibarettir. Garb dinleri de Garb'ın üç Teist dini olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmlıktır.

Şimdi, Hinduizm, Panteistik bir dindir. Budizm de ondan çıkmış, onun bir ta'dilinden ibaret olmakla o da her bakımdan karakteristik bir Hint dinidir. Kısaca, Hint dinleri panteistik, Garb dinleri ise teistik karakterdedirler.

Panteizmin, genellikle, tanımı şudur: kâinat, Allah'ın bir sudur ve tecellîsidir. Bu suretle de Allah ve kâinat, şekil bakımından değişik işler de, aynı bir tek cevherdiler. Bu görüşte, Allah fikri, daha ziyade, şahsî olmayan bir Mutlak Varlığı ifade eder ki bu panteist görüşü, özellikle, Vedanta'larda ve Plotin'de görmekteyiz.

Teizmin, genellikle, tanımı da şudur: dünya, Allah tarafından bir yaratma fiili ile meydana gelmiştir. Bununla beraber Allah ve dünyadan her biri kendi müstakil mevcudiyetlerine sahiptirler; Allah ve dünya iki ayrı cevherdir. Başka bir deyişle, kâinat, Allah tarafından yaratılmıştır ve Allah müşahhas bir Allah'tır.

Upanishad'ların (Bir)i, gerçekten, Üniversal Nefs'tir ve mahz şundur, Fakat, bu nefis, ferdî bir nefis değildir ve ona bir şahsiyet izâfe edebilmek pek güçtür. Plotin'in (Bir)i ise ne bir Üniversal nefstir ne de şurludur.

Teistik dinlerde bulunduğu üzere şahsî bir Allah fikrini derin bir tarzda karakterize etmek istersek görürüz ki: şahsî bir Allah'ın mevcudiyeti fikrinin zorunlu sonucu, Allah olmayan başka şahısların da mevcut olduğu veya mantıkan mevcut olabileceği ve binaenaleyh, o



şahsî Allah'ın da diğer şahıslar gibi ve onlar arasında bir şahıs olacaktır. Başka bir deyişle, Allah bir ferttir ve onunla birlikte başka fertler de mevcuttur. Bu diğer fertler, şüphesiz ki, kâinatın parçaları olarak, dünyanın yaratılmasıyla, Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat, bununla beraber, bu parçalar, bu fertler, Allah'tan ayırdırlar ve kendi müstakil mevcudiyetlerine sahiptirler ve dolayısıyla, genel olarak, kâinat ta kendi müstakil mevcudiyetine sahiptir.

Şark ve Garb dinleri arasındaki bu ayrılık, aynı zamanda, Garb dinleri için bir beşer nefsinin asla Allah olmadığını ve olamayacağını, Allah'a inkılâb edemeyeceğini, dolayısıyla, mütekebilen, Allah'ın da beşerî bir varlık olmadığını ve olamayacağını tazammun eder. Şu kadar ki Hıristiyanlıkta, İsa'nın Allah ile tek bir şahıs hâlini almış olması bakımından, bir istisna söz konusu ise de Yahudilik ve İslâmiyette böyle bir istisna da yoktur. Bu iki teist dinin genel görünüşüne göre, Allah, asla insan olamaz ve insan değildir; insan da asla Allah olamaz ve Allah değildir. Teistik dinlere göre insan ile Allah arasında, yaratıcı ile yaratılan arasında büyük bir uçurum vardır ve bu uçurumu hiç bir şey, hiç bir zaman ortadan kaldıramaz.

Ortodoks Hıristiyanlığın her hangi bir şekline göre—ki bu diğer iki teistik din için de söz konusudur—Allah ile mistik ittihad içinde olan ruhun asla Allah ile aynı olmadığı veya olamayacağı fikri de mevcuttur. Bu sebeple her hangi bir kimsenin ilâhî varlık ile ayniyet iddia etmesi, Garb dinlerinin ortodoks teolojilerine göre dalâlettir ve hatta küfürdür. Meister Eckhart: “Benim gözüm ve Allah'ın gözü bir ve aynidir ve “Allah ve ben, biz bir'iz” dediğinde, işte, bu mantalite yüzünden o, Kilise tarafından dalâlet ile suçlanmıştır. Bu noktada, İslâm'da, Hallac Mansûr'a da işaret edilebilir.

Bu suretle, Upanishad'ların: “O, sensin” sözü ve Vedantist'in ferdî nefis Brahma ile aynidir ve ferdî nefsin, bu ayniyyeti, mistik şuurda tahakkuk ettirdiği hususundaki iddiası, teistik dinler tarafından tamamiyle kanun dışı sayılır.

Bununla beraber, Hıristiyan mistiklerinin ana ta'biri de “Allah ile İttihad”tır. Bu, Hıristiyan mistiğinin emeli olan ve elde edeceğine iman ettiği şeydir. Fakat, eğer ruh, böyle bir ittihatta Allah ile aynı olmuyorsa, böyle bir ittihad kabul edilmiyorsa Allah ile ittihad nasıl mümkün olur? İşte bu tezd, Hıristiyan tasavvufunun gelişmesinde şu iki sonucu doğurmuştur :

1— Bu mesele, Roma kilisesinin kilise teşkilâtına mensub otoriteleri arasında bir gerginlik yaratmıştır. Tasavvuf, kendisinin hakikî

mahiyeti dolayısıyla, bütün düalizmlerin üstüne çıkmak ve yalnız mutlak bir vahdette karar kılmak zorundadır. Mistik için, kendi mistik şuurunun içinde her hangi bir bölünmeden söz edilemez. Bu husus, Hint mistisizmi ile Plotin'de yateri kadar görülebilir. Bu konuda Mandukya Upanishad şöyle der: "Birleştirici şuurda, bölünmez şuurda bütün kesret tamamiyle yok olmuştur". Lâkin, ferdî nefis ile Bir arasındaki düalite bir kesretin ifadesidir. Plotin'e göre: "Gören ve görünen birdir" ve Bir ile mistiğin ruhu arasında hiç bir bölünme yoktur. İşte bu iddia, Şarkta olsun Garbta olsun, mistik şuurun gelişmesinin en esaslî yönüdür. O, Hintli'yi mistiğin veya Plotin'in tecrübesinin nasıl bir parçası ise, aynı suretle de, Hıristiyan mistiğinin tecrübesinin bir parçasıdır. Fakat, Kiliseye mensub otoriteler bunu Panteizmin bir dalâleti olarak gördüler, dolayısıyla de onu suçladılar. Ve genellikle, Garb tasavvufunda, İslâm ve Hıristiyanlığın her ikisinde, mistiklerle ortodokslar arasında bu gerginliği görmek mümkündür.

Pek kuvvetli olan Hıristiyan Roma kilisesi, mistiklere, kendi arzusunun zorla kabul ettirdi ve Katolik mistiklerinin büyük bir çoğunluğu, "Allah ile İttihad" ı, sert bir Ortodoksi ile uyuşturmağa ve bunun kandırıcı bir tefsirini vermeğe zorlandı. Hatta Eckhart, kendi savunmasında, Kiliseye dayanarak kendi panteizmini açıklamağa gayret etti. Ancak, mistiklerden bazıları da Allah ile İttihad'ın Kilise doktrini ile uyuşabileceğine gerçekten inandılar ve bu meseleyi çözümlenmeğe çalıştılar. İşte, bu çözüm de, bizi, Hıristiyan mistisizmi üzerinde, Yaratan ile yaratılan arasındaki büyük uçurum kavramının ikinci sonucuna götürmektedir.

2- St. Teresa gibi entellektüel olmayan Hıristiyan mistikleri meselenin sadece yanından geçtiler ve ona önem vermediler. Fakat, yine de onlar, hep bir ağızdan Allah ile ittihaddan, ve her hangi bir uygunsuzluk tasavvur etmeksizin, Allah ile insan arasındaki uçurumdan da söz edebildiler. Fakat, felsefî bir kafa taşıyan mistikler bu meseleye kesin bir hâl çaresi aradılar.

Mistiklerin kullandıkları "İttihad" kelimesinin pek mübhem olduğu da öne sürülmüştür. Zira, (İttihad) kelimesi, bir bakıma, aynıyeti tazammun ederse de bir bakıma da (Maksatta Birlik)e işaret etmektedir. Buna misâl olarak da şöyle denmiştir: iki ayrı nehir birleştikten sonra artık iki ayrı nehir yoktur, ancak bir nehir vardır. Biz bu iki nehrin birleşmesine (İttihad) deyebiliriz. Fakat, başka işler veya maksatlar için birleşen insanların topuna ve birleşmelerine (İttihad) deyemeyiz. O insanlar hep ayrı ayrı şahsiyetlerdir ve onlar, ancak, genel

bir maksadı veya bir faydayı elde etmek için birleşmişlerdir ki burada ittihad, (Ayniyet) terimi ile değil, fakat, (Maksatta Birlik) terimi ile tefsir edilebilir. St. John (Cross) bu görüşe şöyle işaret eder: “Ruhun Allah’ta ittihad ve transformasyonu, orada ancak aşkın tevhit ettiği (Birlik veya Benzerlik) mevcut olduğu zamandan sonra ancak fi’len tamamlanmış olur. Bu sebeple Allah’ın iradesi ile ruhun iradesi, birbirleriyle, biri diğerine aykırı hiç bir şey istemeksizin, uygun düşükleri zaman vuku bulacak olan bu ittihad, (Benzerlik İttihadı) diye adlanacaktır.” Başka bir deyişle, mistik ittihad, insanın irâdesi ile Allah’ın irâdesi arasında sadece, tam ve mükemmel bir mutabakat anlamınadır. Fakat, bu düalizm, mistisizmin esası ile hiç bir suretle uyuşturulamaz.

Allah ile ittihadın daha az farklı bir tefsirini J. V. Ruysbroeck adlı Felemenkli büyük mistik vermiştir. O, tabiatları bakımından, Allah ve ruh düalitesi üzerinde ısrar eder. Ona göre, Allah ve ruh, daima ayrı mevcudiyetler olarak kalmaktadırlar. Çünkü, onların ittihadı, Ruysbroeck’e göre, güneş ışığı ile havanın ittihadına veya ateşle, ateşlenip kıpkırmızı olmuş demirin ittihadına benzer. Güneş ziyası tamamiyle havanın içine nüfuz eder ve orada yayılır. Fakat, bununla beraber, hava, yine hava olarak ve güneş ziyası da güneş ziyası olarak kalır. Bunun gibi, ateşten kızarmış demirde de ateş demire nüfuz eder, lâkin, ateş, demir olmaz, demir de ateş olmaz.

Burada şu noktaya önemle işaret edelim ki mistik tecrübenin bilgiye ait nüvesi, yani değişmez ve başkalaşmaz vahdet, bütün dünyada esas olarak aynı ise de, kültürden kültüre değişen ve birbirine aykırı kültürel mistisizm tiplerinin doğmasına sebep olan iki faktör vardır; değişici olan bu iki faktör de şunlardır:

1- Tecrübenin entellektüel tefsiri.

2- Bu tecrübeye eklenen heyecanlı tavır, yani tecrübeyi yapana ait heyecanlı durum.

Pek etkili ve önemli olan birinci faktöre ait bir çok misalleri yukarıki satırlarda verdik. Tecrübeye ait bu entellektüel tefsir iledir ki biz Budist Tasavufu, Hıristiyan Tasavvufu... gibi Tasavvulardan söz ettik ve onlar arasında ayrılık gösterdik.

İkinci değişici faktöre gelince, bu konuda Suzuki’nin (Zen Buddhism)inde de dendiği gibi, bu tecrübeye tecrübeyi yapan tarafından kullanılan (Aşk Alevi, Kalbin içine dökülüp dağılan hayretengiz bir aşk, Kucaklama, Mahbub, Gelin, Güveyi, Peder, Allah, Allah’ın

oğlu, Allah'ın çocuğu...) gibi bütün bu terimler, ancak, bir takım heyecanı tefsirlerdir ve bunların bizzat tecrübe ile gerçekten bir ilgileri yoktur. Ancak, bu misallerde Şu noktaya da işaret etmek gerekir ki Suzuki'nin misâl olarak verdiği (Allah, Allah'ın oğlu) gibi teolojik inançlara ait terimlerdeki entellektüel tefsir ile, (Alevlendirici AŞk, Mahbub, Gelin) gibi terimlerle ifade edilmiş heyecanı reaksiyonlar arasında fark vardır. Gerçekte, inançla heyecan birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar ve bundan ötürü de birbirlerine karşılıklı etkide bulunurlar. Fakat, inanç ve heyecan, illi olarak birbirleriyle ilişkide iseler de, onlar, yine de, birbirlerinden ayrılmak zorundadırlar. Yani, bir Hıristiyan, bir Hindu, bir Müslüman mistiğinin tecrübesi aynı olabilirse de bu heyecanı ve entellektüel faktörler aynı mistik tecrübenin deđiŐikliđine sebep olurlar.

Özellikle heyecanı reaksiyon, sadece, çeşitli kültürlerde değil, fakat, aynı kültürdeki çeşitli fertlerde de çeşitlidir ve deđiŐiktir. Meselâ, St. Teresa (Avila), "Yakıcı AŞk", "AŞk ile Sermest olmak" ve buna benzer fevkalde terimlerle konuŐtuđu hâlde Meister Eckhart'ta bunlardan hiç biri görülmez. Mistiğin heyecan tarzı, Buddha'nın veya Eckhart'ın sknetli vekarından St. Teresa'nın aŐırı emosyonalizmine kadar, bütün yol boyu deđiŐir. Eckhart, aŐırı emosyonalizmi, mistik tecrübenin bir parçası olarak, özellikle red eder. O, "Emosyon Akınları"na işaret eder ve onların bizim mahiyetimizin fizikî kısmına ait olduklarını ve mistik ittihadın vk olduğu "Ruhun Zirvesi"nin de bu akınların üstüne yüksekliğini iddia eder.

Fakat, emosyonel veya ihtiras nevinden olan aşk iŐaretleri hesaba katılmasa da, gerek Allah ile insan arasında ve gerek insanların kendi aralarında mütekabil bir aşk anlamında, aşkın önemini göstermek, özellikle, Hıristiyan Tasavvufunun karakteristiğidir. Hatta o derece karakteristiğidir ki sadece bu mesele Hıristiyan Tasavvufunu diğer bütün Tasavvıflardan ayırmağa kfidir. İŐ, insanların cismen ve ruhen kardeŐ olduklarını, dolayısıyla, birbirlerini sevmeleri gerektiğini, ve her Şeyin üstünde de Allah'ı sevmek zorunlu olduğunu telkin ediyordu. Bununla beraber, Buddhizmi de ondan aşağı saymamak gerekir. Bu ikisinin önemle belirttikleri aşk ta: Âsde olan, oŐmaksızın, Őiddetlenmeksizin, sükûnet nevinden olan aşktır. Buddhizmde bütün varlıklara karşı olan aşk, insanı (İrfan) sahibi yapan tecrübenin bir kısmı olarak kabul edilmiştir. Ve (Akıl-Zt veya İrfn)ın bir anlamı da merhametli bir yardım ediciliğin tasdikidir... Çünkü, o, her Şeyi, bütün duygulu mahlukları İrfan sahibi olmada eşit hakları ve Őefkatın nihi

prensibini tatbikte eşit şansları olduğunu kabul ile, onların akıllarını eşit berrraklıkta aydınlatarak, eşit surette kendi Mutlak kucaklayıcı saflığı ve vahdeti ve huzurluluğu içine çeker.<sup>1</sup>

Buddhist aşkı, bütün hayvanları içine alan bütün “Duygulu Varlıklar” a uzanmaktadır. Bir yerde de yılanlara karşı bile sevgiyi i’tiyad edinme tavsiye edilmiştir. Hıristiyan İncilinde ise aşkın ve merhametin hayvanlara kadar teşmili kabul edilmez.

Buddhizm, aşk ile aynı olmayan, fakat, onun içinde bulunan şefkat ve merhamet üzerine özel bir önem atf eder. Meselâ, bir Buddha düşmanı, kötülükten ötürü iyiye tekrar dönme görevi ile görevlendirildiğinden dolayı Buddha’yı incittiğinde Buddha, onun aczine kızmış olarak değil, tersine, “onun budalalığına şefkat edici” olarak temsil edilmiştir.

Bununla beraber, pek işarete değer ki Allah’a karşı aşk ve insana karşı Allah’ın aşkı ve iyi insanın hemcinslerine olan aşkı, diğer kültürlerin mistisizmlerinde görülenlerden çok daha üstün bir tarzda ve yüksek derecede olmak üzere, mistik ittihad tecrübesinin esas kısmı olarak, Hıristiyan Tasavvufunda önemle öne sürülmüştür. Hıristiyan Tasavvufu, kendi spekülâtif tefsiri gücünde (Eckhart müstesna) Hindû veya Buddhist Tasavvufuna eşit ve muâdil değildir. Fakat, kendi morâl ciddiyeti içinde ve kendi aşk prensibinin günlük mevcudiyet plânı üzerinde pratik uygulama hakkındaki ısrarında diğer bütün tasavvulardan üstün görülmektedir. Bu da, tecrübenin bizzat kendisindeki aşkın kuvvetli emosyonel aksiyonunun bir sonucu telâkkî edilmektedir.

Hıristiyan tasavvufu konusunda özellikle iki isimden de söz etmek gerekir: Dionysius Areopagite ve St. Augustinus.

## (DIONYSIUS AREOPAGİTE)

(M. Birinci yüzyıl)

Bu dionysius’un, Dionysius Areopagite mi<sup>2</sup> yoksa Dionysius Pseudo-Areopagite mi olduğu hakkında kesin bir bilgiye sahip değil isek te kesinlikle bildiğimiz bir şey varsa o da bu Dionysius adına bir çok eserlerin izâfe edilmiş olmasıdır. İşte, Hıristiyanlıkta tasavvuf ta ilk defa bu eserlerde görülmektedir. Bu eserlerde Plotin’in etkisi hâkim olmakla beraber, Dionysius, Hıristiyan olması bakımından, Plotin’den farklıdır. Kitabımızın başında işaret ettiğimiz gibi, Tasavvufun, Garb dille-

rinde az bir farkla karşılığı olan (Mysticism) ta'birini de ilk defa o kullanmıştır. Mistisizm sözünün aslı, dilsiz olmak, ağzını ve gözlerini kapamak anlamına gelen Yunanca (Mu-Ö) kelimesidir. Bu bakımdan tasavvuf, akla ait nazarı istidlâllere baş vurulmaksızın elde edilen kalbî bir bilgi olarak tanımlanmıştır.

Dionysius'a özellikle: Göksel Hiyerarşi; Kilise Hiyerarşısı; Tanrısal Adlar; Mistik Teoloji; Ahlâka, Tanrı Bilime ve Disipline ait on Mektup adlı eserler izâfe edilmiş ve bütün bunlar Orta Çağ düşüncesinin belli başlı kaynaklarından sayılmıştır. Özellikle, Tanrısal Adlar ile Mistik Teoloji adlı kitapları, bizat kendi mistik tecrübesi üzerine temellendirdiği kitaplarıdır. Zira, o, yalnız bir Teoloğ ve Filozof değil, aynı zamanda da bir mistiktir.

Her şeyden önce Yunan Kilise Babalarının görüşlerini aşır Yeni-Eflâtunculuğu Hıristiyanlığa sokan ve İskenderiye Okulunun sudurcu doktrinini savunan Dionysius, bir mistik olarak, mahiyet bakımından, mistik şuurun sadece selbî ve menfî (Via Negativa) tarafına önem vermiş ve ruhun duyular âleminden tecerrüd, mâsivayı terk veya bizat kendini fânî kılmakla ve unutmakla Allah'a ulaşmak mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Mistik şuur, menfî ve selbî yönden bir (Boşluk), bir (Issızlık), bir (Hiçlik)tir. Mistik şuurun müsbet yönü ise Mutlak ile, Bir ile veya Allah ile bir ittihatır ve aynı zamanda sırf şuur ve huzur dolu bir mutluluk hâlidir. Mistik şuurun böyle ikili bir karakteri olduğu ma'lumumuzdur. Ona, menfî yönden (Zulmet) mecazı, müsbet yönden de (Nur) mecazı kullanılmıştır. Gerek Dionysius'a gerekse Henry Suso'ya göre mistik ittihad bir "Göz Kamaştırıcı Karanlık"tır. Eğer, gâyeye götüren bir vâsıta olarak, menfî ve selbî bir ittihad yolu kabul edilirse, bütün mistikler bu teknik mahiyette birleştirilebilirler. Çünkü, bir kimse kendi kendini, şuurun müsbet muhtevâsından, yani önce, duyumlardan, daha sonra tahayyüllerden ve tasavvurlardan, daha sonra da düşünceden, arzudan..... boşaltabilir. Menfî ve selbî ittihad, vâkıada, paradoksun menfî tarafından daha fazla bir şey olmadığından, tabiatıyla, her bir mistisizmde âşikârdır. Upanishad, kesinlikle bildirmiştir ki (Nefs) kavranılamazdır; yani (Nefs) ne "Bu" dur, ne de "Şu"dur. Yani, Allah, bilinemezdir, kavranılamazdır. Beşer ruhunun sübjektivitesi açısından o, Allah'tır ve entellekt tarafından kavranılamazdır; lâkin, müsbet yönden, Allah'a, mistik şuur içinde ulaşılabilir.

Dionysius, Allah'a hiç bir mesned veya hükümün izafe edilemeyeceği ve binaenaleyh, onun hakkında hiç bir kelimenin kullanılamaya-

cağı prensibini en son haddine kadar götürür. O, Allah'tan: "Üstün Aslı Zulmet" diye söz eder ve şöyle der: "O, sayı değildir, nizam değildir, büyüklük veya küçüklük, ya da eşitlik veya eşitsizlik değildir... O, hareketsiz olmadığı gibi harekette de değildir, veya sükûnette de değildir; ve hiç bir kuvvete sahip değildir ve kuvvet veya ışık değildir; ve canlı değildir; yokluk kategorisine tâbî olmadığı gibi varlık kategorisine de tâbî değildir..."<sup>3</sup>

Lâkin, Dionysius, bir Hıristiyan olarak, Hıristiyanlığın Allah'ına ve o İlâhî varlığın aşk, adâlet, doğruluk, kuvvet, zekâ.. gibi karakterizasyonlarına inanarak, yukarıda söylemiş olduğu sözlerini bunlarla uyuşturmak zorunda kalmıştır. İşte, onun, Tanrısal Adlar adlı kitabının gâyesi de bizim bu positif kelimeleri nasıl kullandığımızı açıklamaktır. Gerçi, onun teolojisinin aslı, Allah'ın, Zâtında bilinemez olduğu, dolayısıyla de onun hakkında söyleyebileceğimiz her şeyin yanlış olacağı merkezinde ise de, yine ona göre, biz Allah'a, dünyadaki amprik karakteristiklerin varlığının sebebi olmasından ötürü, tecrübî sıfatlar izafe eden terimler uyguluyoruz. Allah, her varlığın sebebi olduğundan dolaydır ki biz Allah mevcuttur diyoruz. Allah, her (İyi veya Hayr) olan şeyin kaynağı olduğundan ötürüdür ki biz Allah'a (İyi) veya (Hayr) deriz; Allah, her kuvvetin sebebi olduğundan ötürüdür ki biz Allah'a (Kudretli) deriz; Allah, zâtında sevgi ve seven olmamakla beraber yine de kendisinden fişkıran her aşkın orijinal kaynağı olduğundan ötürüdür ki biz Allah'a aşk ve muhabbet eden, yani (Seven) deriz.

Görülüyor ki Dionysius, Allah'ın kötü şeylerin değil, fakat, sadece iyi şeylerin yegâne kaynağı olduğunu kabul etmiş olmakla beraber, aynı zamanda, Allah'a bizâtihi "Sebeb" ve "Kaynak" gibi müsbet kavramlar izâfe etmekte, dolayısıyla de çelişmeye düşmektedir. Zira, eğer Allah'ı aşk veya kuvvet adı ile adlandırmak, sadece, Allah'ın dünyada mevcut olan sevginin ve kuvvetin sebebi olduğu ma'nasında ise, bunun gibi, Allah'a "Sebeb" tesmiye etmek te, sadece, onun, dünyada mevcut kozalitenin sebebi olduğu ma'nasında olabilir. Bu da bizi sonsuz olarak geriye götürür. Zira, "Kozalitenin Sebebi" cümlesinde Allah, (Sebeb) olarak adlandırılmıştır. Fakat, bu, Dionysius'un teorisine göre, ancak, Allah'ın "Sebeblerin Sebebi, Müsebbib'ül-Esbab" olması anlamında ve dolayısıyla (Ezelîyet) makamında olabilir. Kısaca, Dionysius'un esas görüşü, bizim Allah hakkında kullandığımız kelimelerin daima ve sadece sembolik olduğu, yani hakikî olmadığıdır. Bununla beraber. Dionysius, yazılarının bir çok yerlerinde, müs-

bet ve menfî kelimelerin Allah'a izâfe edilemeyeceği görüşü ile, sadece, müsbet kelimelerin izadfe edilemeyeceği, fakat, menfî ve selbî kelimelerin izafe edilebileceği görüşü arasında bucalamaktadır.

Burada şu noktaya da işaret edelim ki bu iki görüş te birer açıdan tenkit edilebilir. Çünkü, Allah'a menfî ve selbî kelimelerin izafe edilemeyeceği, fakat, müsbet kelimelerin izafe edilebileceği görüşünü ele alırsak bu hususta şöyle denebilir: Müsbet ile menfî ve selbî arasında mutlaka bir ayırım yapmak imkânsızdır. Zira, biz bir (Hareket)i, müsbet; ve (Sükûnet)i de-sükûnet, hareketin yokluğu olması sebebiyle-menfî diye adlandırabiliriz. Fakat, (Hareket), bir bakıma, (Sükûnet)in yokluğudur, ve sükûnet te müsbet olarak hareket gibi bir tecrübedir. Bunun gibi, (Zulmet ve Sükûn) da, pek yerinde olarak, (Işık ve Sesin Yokluğu) olarak tanımlanabilirlerse de onlar, buna rağmen, yine de müsbet tecrübelerdir.

Allah'a ne müsbet ne de menfî kelimelerin izâfe edilemeyeceği görüşüne de şöyle i'tiraz edilebilir: bu durumda bizim, Allah'ı, "Bilinemez", veya "Allah" diye adlandırmağa hakkımız yoktur. Eğer Allah, hakikaten tamamıyla bilinemezse, bu anlamda, dolayısıyla, bizim Allah hakkında hiç bir suretle bilgi edinmemize imkân bulunmaması, bundan ötürü de, Allah'ın bilinemezliği hakkında da bilgi edinmeğe hiç bir suretle muktedir olamamamız gerekirdi.

İşte, bütün bu sebeplerden ötürü Dionysius'ta mistik dilin fonksiyonu, dolayısıyla, ulûhiyetin mahiyeti meselesi, gerçek bir çözüme bağlanamamıştır. Ama onun kesinlikle ifade ettiği şey şudur: mistik bilgi, aklı istidlâllerle elde edilecek bir bilgi değildir. Mistik bilgi, ancak, aşk ile ve bu aşk sonunda ulaşılabilecek bir vuslat ile elde edilecek bir bilgidir. Böyle bir bilgi de aklın üstünde ve ötesinde olan, bir yöneliş ve müşahededen ibarettir. Böyle bir yönelmeyi ve müşahedeyi sağlayacak olan yegâne vasıta da bütün kötülüklerden ve benlikten sıyrılmış (Fenâ) hâlidir.

Dionysius'un her bakımdan tam bir peşleyicisi de Maimus'tur.

(ST. AUGUSTİNUS)

(354-430)

Şarkta olduğu gibi Garbta da, Hıristiyanlığın iyman ve aşk hayatının bâtinî mantığına ilâveten, Hıristiyan Tasavvufuna esaslı etki, en yüksek derecesini (Bir)in temâşasında bulan Yeni-Eflâtunculuktan



gelmiştir. Garb Kilisesinde bu etki, Dionysius'un eserlerinin geniş surette yayılmağa başladığı on ikinci yüz yıla kadar, Augustinus vâsıtası ile, özellikle sürdürüldü. Bu konuda Augustinus, özel bir önem taşır. Bunun sebebi de, sadece, Augustinus'un Yeni-Eflâtunculuğu kabul edişi ile Hıristiyanlığa sürüklenişi değil, fakat, aynı zamanda, onun bir Platonist olduğu zamanda da onda mistik tecrübenin görünmüş olmasıdır. Nitekim, bazı felsefe tarihçileri, onda, tamamen doğru ve gerçek olarak, ilâhî temâşâ tavsifleri bulunduğu, fakat, bunların hepsinin de tamamıyla Platonik olduklarına işaret etmişlerdir.<sup>4</sup> Augustinus şöyle demektedir: "Ben sana Yahudi olmayanlar arasından, kâfirler arasından geldim ve aklımı, kavminin Mısır'dan almasını istediğin altın'ın üzerine oturttum"<sup>5</sup> Augustinus, burada, açık bir surette Plotin'in Enneads'larına işaret etmektedir ki Enneads'lar, Hıristiyanlığı tercih etmiş olan Victorinus tarafından, o arada, Lâtinceye tercüme edilmişti.

Augustinus, bir Platonist olarak temâsâ (Contemplation) yolunu kullandı ve bu suretle de mistik mürakabayı elde etti.<sup>6</sup> Mürakaba ânında Augustinus'un gördüğü, bizâtihi var olana ulaşmasına sebep olan ilâhî ışık<sup>7</sup> onun bir Platonist olarak bağlandığı aslî inancı te'yit ve tasdik etmiş oldu. Augustinus, tıpkı böyle bir tecrübeyi, annesi Monica ile birlikte, kendilerini düşünce ile "Nefs Ayniyyeti" istikametinde bizâtihi var olana yükselttiklerinde ve kendi varlıkları dışına çıkarak ve her şeyin üstünde bâkî kalan ezeli (Zekâ)ya hadsi, bâtinî bir ışıkla dokunarak düşüncenin de üstüne çıktıklarında elde ettiklerine işaret eder.<sup>8</sup> Ve böyle bir tecrübe, aynı zamanda, hem transcendant ve immanent olan, ezeli ve değişmez olan bir Allah tecrübesidir, hem de ruhun derûnî hayat tecrübesidir.<sup>9</sup> "... Seni pek geç sevdim, yine de her zaman yeni olan ey eski günlerin mutlak güzelliği... ve ben dışta iken seni içte gördüm".<sup>10</sup>

Augustinus, Confession'ların giriş pasajında, Allah'ın, her şeyi doldurmuş olmakla beraber yine de hiç bir şey tarafından ihtiva edilmemiş veya boşluk tarafından kaplanmış bir Mevcut ve Huzûr olmak'lık; O olmaksızın hiç bir varlığın mevcut olması mümkün olmamakla beraber yine de O'nun ruha girişi insanın en yüksek araştırmasını teşkil etmek'likteki İlâhî Huzur paradoksuna dokunur ve Allah'ın aranamazlığı ve tahkik edilemezliği üzerinde ısrarla durur. Ve en nihayet, Allah'ın, onun hakkında söylenebilecek bütün şeylerin üstünde ve ötesinde olduğunu; ona yapılacak en büyük ibâdetin, onun hakkında hiç bir şey söylemeyip susmak-

tan; onun hakkında en büyük bilginin de cehâletten; onun hakkında en iyi tavsifin de selb'ten ibaret bulunduğunu ileri sürer.<sup>11</sup>

Görülüyor ki selbî teoloji, Augustinus öğretilerinde, Dionysius derecesinde olmamakla beraber, önemli bir yer almıştır. Her hâl ve kârda Augustinus, bir mistik olarak, Allah'ın araştırılmasında müteâl ve mücerret bir düşüncenin zorunluluğunu i'tiraf eder.

Augustinus, hiç bir yerde Allah ile ittihattan açık olarak söz etmez. O, ittihattan iziyade (Murakaba, Müşahede ve Temâşâ) terimleri ile konuşur. Bununla beraber, aşikârdır ki mistik tecrübe, bir ittihad vâkiasından başka değildir. Onun gördüğü "Değişmez Işık", onun gördüğü "İlâhî Zekâ", onun dışında değildir; o, onun varlığının derûnî hayatıdır. Bir görüşe göre Augustinus, Allah'ı, ruha hulûl eden bâtınî bir şey olarak his etmektedir.<sup>12</sup> Bununla beraber, onun mistik vahdet tecrübesi, başlangıçta, bir süreksiz geçici hâlden ibaret idi. Augustinus, gördüğü ışık üzerine nazarını sürekli olarak temerküz ettirmeğe muktedir değildi ve şöyle diyordu: "Benzemezlik ülkesinde kendimi senden çok uak ve ayrı olarak gördüm".<sup>13</sup> Bununla beraber, daha başlangıçtan i'tibaren o, önünde duran gâyeyi görmüştür. O, kendi varlığının aktüel mahiyetinde ilâhî varlıktan ne kadar uzak bulunduğunu his etmekle beraber, ona, içinden bir ses şöyle demişti: "Ben, ermiş kimselerin gıdasıyım, sen de er ve benden beslen! Lâkin, sen, senin içinde olan, senin bedeninin gıdası gibi, beni kendine kalb edemezsin; ancak, sen bana inkilâb edersin". Bu sesleniştten gâye, Allah ile ayniyyettir, Allah'a inkilâb etmektir, Allah olmaktadır. Augustinus, bu konuda, kendi hayatının (Hayat)ı olan, yani Mutlak Hayat sahibi (Hayy) olan Allah'a, onun kalbine girsin ve o kalbi sermest etsin diye, şöyle dua ediyor: "Benim biricik (İyi) m, kalbime gir ki bën seni kucaklayabileyim.... Benim ruhumun kâşânesi dardır, onu sen genişlet ki içine girebilesin!"<sup>14</sup>

Confession'larda görüldüğü gibi Augustinus'un öğretilerinde ve tecrübelerinde Garb tasavvufunun ana hatları bulunmaktadır. Augustinus'un kabul ettiği Platonizm, mistik geleneğin esaslı manzarası olmuştur. Dünyada mevcut her şeyin örnekleri veya ide'leri doktrini, Augustinus vasıtasıyla, ezeli ilâhî varlığın elemanları gibi sayıldılar ve mistik düşünce içinde yer aldılar. Fakat, bununla beraber, onun bu pek üstün ve mükemmel öğretisi sisteminde damgalanmış bir düaliyete vardır. Onun, insan nev'inin büyük bir çoğunluğunu Ebedî Ceheneme mahkûm eden Beşerî Ahlâksızlık ve (Takdir) gibi bir çok fikirleri, onun Platonist ve mistik görüşü ile taban tabana zıttır.

Kısaca, Augustinus, mistik illüminasyon ile, esasta, buna aykırı olan doğmatik an'aneyi uyuşturmağa çalışan, fakat, buna asla muvafak olamayan tipik bir Ortodoks Hıristiyan mistiği timsâlidir.

Hıristiyan mistisizmi hakkında ki sözlerimizi bitirmeden önce ve Augustinus'tan sonra Ort Çağın ve hatta Yeni Çağın da belli başlı mistik sîmalarına kısaca dokunmak ta yerinde olacaktır.

### **Scot Frigéne: (810-877)**

Yeni-Eflâtuncu felsefe, Orta Çağ Garb felsefesini de şiddetle etkilemiş, fakat bu etki, özellikle, Orta Çağın ilk devirlerinin başlıca filozofu olan Scot Erigéne'de pek derin olmuştur.

Bu zâtın, kader meselesi ile ilgili "İlâhî Takdir" adlı eseri ile "Tabiatın Taksimine Dair" adlı eseri pek namılı olup, ikinci eser, Yeni-Eflâtunculuğun etkisi altında mistik temayüller gösteren bir eserdir, bu yüzden de Kilise tarafından 1225 te yakılmıştır.

Erigéne'e göre vücut, varlık, yalnız Allah'a mahsustur ve diğer varlıklar ondan sâdır olurlar. Eşya da bu sudurlarında, başlangıçlarından i'tibaren dört merhaleden geçerler ve en sonda yine mebdelerine dönmüş ve kavuşmuş olurlar. Bu merhaleler şunlardır:

1- Yararılmamış olan, fakat, bizzat Yaratan Tabiat, yani Allah.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ona göre yaratma, Yeni-Eflâtunculuğun (Emanation) karşılığıdır.

2- Eflâtun'un İde'lerini ihtiva eden Tabiat.

Burası, ezeli ve ebedî modeller alanıdır. Bu alan, Allah tarafından yaratılmış, olmakla berbaer kendisi de yaratmak kudretindedir.

3- Yararılmış olan ve kendileri de yaratmaktan yoksun olan cisimler alanı.

4- En nihayet, tabiatın gerek bütününde, gerek çeşitli alanlarında, yararılmamış olan Yaratıcı Tabiata, yani Allah'a, tekrar kavuşmak için, sonunda gerçekleşecek olan bir temayül vardır.

Şu hâlde, Allah, tabiatın hem başında hem de sonundadır. Bu sebeple de âlem, Allah'tan başlayıp yine Allah'a ulaşan bir devir hareketidir ve tabiatın bütün gagesi Allah'a kavuşmaktır.

Erigéne'nin Hıristiyanı olmaktan ziyade Yeni-Eflâtuncu olan bu fikirleri, menfî ilâhiyatın da başlangıcı olmuştur. Zira, ona göre Allah'a bazı sıfatlar tanıyıp bunların karşıtlarını kendisinden kaldıramayız.

Ve yine, Allah, ancak, cezbe hâlinde kavranabilir, şuurla değil. Hâlbuki, Skolâstik, Allah'ın mahiyetini, ancak, hükümlerle anlamağa çalışır.

Görülüyor ki Erigéne, tam bir Orta Çağ filozofudur, çünkü, felsefesinin esas konusu Allah'tır.<sup>15</sup>

Ergéne'in yukarıya yazdığımız görüşlerini kendisinden sonra Amaury de Benne, David de Dinan, Eckhart ve daha başkaları sürdürmüşlerdir. Biz burada, önemine binaen, Eckhart üzerinde kısaca duralım.

### **Meister Eckhart (1260–1327):**

Eckhart'a göre, gerçekten var olan, küllî olandır. Varlık, bilgidir. Fakat, bilgi, ancak, bütün eşyanın aslı kaynağı olan kavranılamaz ve tanımlanamaz ulûhiyette kendini duyurabilir. Ulûhiyet, aslında, kendini bile tanımaz. Fakat, sonra kendini tanır ve canlı Allah olur ve kelâmını söyler; yani, Allah oğlunu doğurur ve oğlunda bizzat kendini sevmesi hasebiyle, aşk, yani Ruh'ül-Kuds aracı ile oğluyla birleşir.

Allah, bütün varlıkları da, oğlu gibi, yoktan yarattı. Ancak, varlıkların ideleri önceden kendisinde mevcuttur. Allah, o idelerde, o ideler de Allah'tadır. Yani, tabiatlaşmamış mahiyet (Nature Non Naturee), tabiatlaşmış mahiyet (Nature Naturee) birbirindedir. Eşyanın varlığı, ancak, Allah'ta var olmaları bakımındandır. Bütün eşya Allah'tan sudur eder ve yine geldikleri gerçek kaynaklarına dönerler. Bütün kusur ve noksanlıkl eşyaya aittir.

Yaratıklar arasında en hayırlısı insan ruhudur ve dolayısıyla insan, diğer bütün yaratıkların en şerefliisidir. Diğer bütün yaratıklar, yalnız, insan için vardırlar. İnsan ruhunda böyle bir kıvılcım vardır ki Allah, doğrudan doğruya ve apaçık olarak o kıvılcımla insan kalbinde görülür. İnsan da Allah'a, ancak, bu kıvılcım ile varabilir. Eckhart, bu aklın zirvesindeki kıvılcımın Allah'la bir olduğunu söyler ve onu şöyle vasıflandırır: "O, ilâhîdir, basittir, mahz bir hiçtir, adlanmış olmaktan ziyade adsızdır, bilinmiş olmaktan ziyade bilinmemiştir..... O, bütün adlardan ve şekillerden, Allah'ın bizzat kendinde hür ve mutlak olduğu gibi, hür ve mutlaktır. O, bilgiden üstündür, aşktan üstündür, gufrandan üstündür. Çünkü, bunlarda, henüz, farklaşma vardır. Bu kuvvet için de Allah, kendisinin bütün ulûhiyeti ile gonca açar ve gelişir, ve ruh, Allah'ta gelişir". Fakat, bunun için de insan, şahsiyetini, irâdesini yok edip ölmeli, kendinde yalnız Allah'ı bulmalıdır. İşte, bu, bütün etkilerden kurtulmak, sükûn ve tevekküle kavuşmak hâ-

lidir. Bu hâlin en yüksek mertebesi de “Fakirlik”, yani bir şey bilmemek, irâde etmemek ve bir şeye mâlik olmamak mertebesidir. Böyle bir insan, artık, sukut edemeyeceğinden, o, artık, İsâ, daha doğrusu, Allah’tır. Ancak, Allah, mahiyeti bakımından Allah’tır; insan ise Allah’ın lutfu ile Allah olmuştur. Allah olan insan, o ilâhî hâlinde kalmararak, tekrar dünyaya, yani eşya âlemine dönmeli ve insanlara hizmet etmelidir.

Allah, kendi dışındaki varlıkların tekrar tahayyülü işini, ancak, insan nefsi ile gerçekleştirir. Dolayısıyla, Allah, insan nefesine muhtaçtır. Şu hâlde, Allah, insansız yapamaz; insan olmasaydı Allah ta olmazdı. Allah, insanın kalbindedir.

Ahlâklılık, amelde değil, ruhsal alışkanlıktadır. Dolayısıyla ,bütün faziletler esasta birbirdirler. Ruhun güzelliği, onun, aşağı kuvvetlerinin yüksek kuvvetlerine boyun eğmesindedir; aşk ta onun kaynağıdır. Şer, âlemin gâyesinin gerçekleşmesi için bir araçtan ibarettir.

Eckhart’ın dinî ve ahlâkî alanlardaki bu mistik görüşleri on altıncı yüz yıldaki dinî inkilâba temel hazırlamış; ferdiyyete verdiği önem de Rönesans’ta büyük rol oynamıştır.

Eckhart’tan sonra, onun en kuvvetli öğrencisi olan Suso (1300–1365) ve ondan sonra söze değer olanlardan Jean Tauler, amelî olarak İsâ’nın taklidi yolunda yürümüşler; Felemenkl’i Ruysbroeck (1293–1381) ve bunun öğraencisi “Müşterek Hayat Kardeşleri” tarikatı kurucusu Gerhard Groot, ve bu tarikattan, Thomas a Kempis (1380–1471), dinsel sırrılığa bürünmüşler ve bun suretle de aynı zamanda, Skolâstiğin sonunu hazırlamışlardır.<sup>16</sup>

### **St. Bernard (1091–1153):**

Bernard’a göre hayatın gâyesi muhabbettir. Bu muhabbet te dört derecelidir. Bu derecelere de, alçak gönüllülük ve hoş görülülüğe ait on iki merhale ile ulaşılabilir.

### **Hugue de St. Victor (Öl: 1143):**

Onun, “Contemplation” adlı eserinde bildirdiğine göre, tasavvufa ait yapılması gereken üç şey vardır: Okumak, Münâcatta bulunmak ve Nefs Muhasebesi. Bu üç şey bizi hem amelî hem ilmî olarak dünyadaki şeylerden, nefret ettirip uzaklaştırır.

Düşüncenin en yüksek derecesinin de üç cinsi vardır ki Din ulularından üç kişi bunları üç adla adlandırmışlardır: Hz. Eyyub, ona,

(Ta'til); Hz. Yahya, ona, (Sükût); Hz. Süleyman da ona, (Uyku) demiştir.

Sükût ta üç çeşittir: ağzın sükûtu, zihnin sükûtu, aklın sükûtu. Eğer ruh kendi iç ülkesine tamamiyle çekilmiş olursa, bu üç sükût, birden hâsıl olur. Zira, zihni ilâhî feyz kapladığı zaman insan aklının yapacak bir şeyi kalmaz. Bu öyle ezeli bir rayihadır ki insan onunla mest olur, mest olunca da ruhunu semâvî mutluluk uykusu kaplar ve sükûn içinde uyuşup kalır ve en yüksek nur'un okşamaları içinde erir gider.

Ruh için üç türlü uyku vardır, çünkü, ruhun üç kuvveti aynı vecde tutulmuştur. Bundan ötürü o bir çeşit mutluluk rüyası görmeğe başlar. Ruh, ancak, mutlu bir sükûn içinde iken dünyayı ve kendini unuttur ve ancak bu hâli ile ilâhî Arş'a varabilir. Böyle bir hâlette de ruhun karakteristiği uyumaktır. Çünkü, evvelâ, böyle bir mutluluğun sebebini bilmediğinden, onun hakikatını ve gâyesini de tasavvur edemez; ikinci olarak ta ruh, vasfa gelmez bir safâya mazhar olmakla, evvelce çekmiş olduğu ıztıraplardan hiç bir şey hatırlayamaz; üçüncü olarak ta, ruh, bu mutlu mestliğin safâsından zevklendiğini bile bilmez; işte, bütün bunlardan ötürü ruh, hep uykudadır. Bunun için de Havarîler şöyle demişlerdir: Allah'a vâsıl olan onunla tek bir nefis olur. Bundan ötürü hem dünyadan yüz çevirmiş hem de kendinden geçip fânî olmuş olan ruh mutluluk içinde uyur ve duyuların bu mutlak sükûtu içinde zevcin öpücüklerine tamamiyle teslim olmuş olur.<sup>17</sup>

### **St. Bonéventor (1221-1274):**

Fransiskan tarikatına mensup olan bu zata göre, dünya işlerinde gerçek önder, yalnız, Aristo olmakla beraber, tabiat alanı üstünde başka alanlar da vardır. Dolayısıyla, duyu organlarımızın nurları, ancak, bizi ilâhî nur'a götürecek olan işaretler ve mertebelerden ibarettir. O, "Ruhun Allah'a Kavuşması İçin Rehber" adlı eserinde mecazî, aslî ve tasavvufî olmak üzere üç ilâhiyât mertebesi; ve duyular, muhayyele, müdrike, akıl, ruh ve lâhutî nişanlı ile vuslat ve ittihad olmak üzere de bir takım irfan mertebeleri ayırmıştır. Başka bir deyişle, gerçi, deney bize bazı bilgiler vermektedir, fakat, bunlar tabiata aittirler. Kaldı ki tabiatı da Allah yaratmıştır. Şu hâlde, her şey Allah'ı bilmekle ilgilidir. Gerçek bilgi, ancak, küllîye ait bilgidir. Küllî de iki çeşittir: tabii küllî, yani Tabiat ve akli küllî yani Akıl. Fakat, bu iki çeşit küllî de Hakikî küllînin, yani Allah'ın aks eden suretlerinden başka değildir.

Daha başka bir deyişle, âlem, çeşitli alanlardan ibarettir: Organik olmayan tabiat alanı, organik hayat alanı, tabiat üstü varlıklar alanı. Bu alanlar, bir şeyin orijinali ve aynadaki hayali gibi, birbirlerinin karşısında bulunurlar; ve bu alanların aralarında da adedi oranlar vardır. İşte, tabiatı, çeşitli alanları ve aralarındaki oranları ile vecd ile temâşâdan başka yapılacak bir şey yoktur.

Kısaca, ruhun, varlığın zâtına, aslına ulaşabilmesi için duyular ve deneylerle birlikte akli faaliyetleri de, ruhun kendi kendini de aşması gerekir.<sup>18</sup>

Burada şu noktaya da önemle işaret edelim ki Orta Çağda Fransisken tarikatı ile Dominiken tarikatı arasında tasavvuf, daha açık bir deyişle, Vahdet-i Vücut üzerinde şiddetli münakaşalar ceryan etmiş ve Papalık makamı Vahdet-i Vücut'a ait bir çok kıymetli kitapları yaktırmıştır.<sup>19</sup>

**Gerson** (Doğ. 1363):

Meşhur eseri olan “De Mystica Theologia”da bildirdiğine göre, en gerçek ilim tasavvuftur. Zira, tasavvuf, doğrudan doğruya hakikata ulaşan ilimdir. Bu ilim de ruhun derinliklerinde vukua gelen tecrübelerle dayanır. Bu gibi tecrübelerde de, ancak, Allah'ın kendilerine akıl ve basîret bahş ettiği hakikî filozoflar veya mutasavvıflar bulunabilirler ve ancak onlar bunları anlayabilirler. Tasavvuf bilgisi, her bakımdan, Şeriat bilgisinden üstündür. Zira, aklı kıyaslamalara ve muhakemelere dayanan ilim, kafa şişirmekten başka bir işe yaramaz. Fakat, tasavvuf, kalbî huzuru ve ilâhî vuslatı sağlar.

Rönesansta da Tasavvuf yolunu akıl yolundan üstün tutan ve bu yolu peşleyen belli başlı düşünürler olmuştur. Burada, bunlardan da kısaca söz edelim:

**J. Pico della Mirandelo** (1463–1494):

Bir Eflâtuncu olan ve derin mistik düşünceler taşıyan Pico'nun ileri sürdüğü şey şu idi: her hangi bir fenomeni açıklamak için sırf kavramsal bir tarzda düşündüğümüz sebepler her zaman “Doğru” değildirler. Onların doğruluğu, gözlem ve ölçü ile belirlenebilme ve sınırlanabilmelerine bağlıdır. Gerçek olarak, sebebe ait bir bağlantıdan söz edebilmek için kâinatın belirli bir noktasında meydana gelen değişmelerin sürekli serilerini adım adım ve tek tek peşlemek ve bütün bu değişmelerin bağlanacağı birleştirici bir kanunu ortaya koymak zorundayız.

Pico'ya göre insan, diğer tabii varlıklardan, hatta, diğer ruhlardan ve zekâlardan üstündür. Çünkü, insanın irâdesi hürdür, onda hür bir yaratıcı kuvvet vardır. İnsanın kültür dünyası, kozmik kuvvetlerin bir mahsulü değil, fakat, bir dehâ eseridir. Biz, dehâda, irrasyonel bir kuvvetle karşılaşmış oluruz ki, biz, o kuvvetle birleşebiliriz. Zira, biz o kuvvete girdiğimizde insanî varlığın ve insanî determinasyonun bütün sınırını aşmış oluruz. Biz, bizim varlığımızla ifade edildikleri cihetle, ancak, tarafımızdan algılanabilen son sebepler üzerinde dururuz. Bu sebepleri kozmik kuvvetler ve etkiler aracı ile açıklama, kendi kendimizi aldatma olur. Bilgi ve ma'rifet ne yıldızlara ne de bedenî sebeplere, fakat, ancak ruha ve ruhun kaynağı olarak ta Allah'a dayandırılabilir. Zira, aklın hüner ve ma'rifetleri Göklerinkinden çok daha büyüktür.

Pico'nun bu düşünceleri, Rönesansta, Astrolojinin yıkılmasına, bir Kepler'in doğmasına, bir ahlâkî hümanitenin ortaya çıkmasına da sebep olmuş ve yeğeni J. François Pico della Mirandola da onu bu yolda peşlemiştir.<sup>20</sup>

### **Giordano Bruno (1548–1600):**

Bruno, durmadan din değiştirmiş ve “Muzaffer Hayvanın Koğulması” adlı eseri ile bütün dinlere saldırmış ve tabii bir dine tarafdar olduğu için de 1600 de İtalya'da yakılarak öldürülmüştür.

Bruno'nun fikirleri, Plotin'in panteizminin tekrarından ibarettir. Ona göre , en büyük mebde' tek bir vücuttur ve bütün mevcudât onda mündemiçtir. Bu en büyük mebde' , eşyanın esası, eşyanın husûlünün sebebi ve eşyanın maddî ve surî sebebidir, yani Tabiat-ı Âmile (Nature Naturante)dir. Her şeyin yayılması ve mükemmelleşmesi onda vuku bulur. Cüz'î varlıklar, onun sînesinde teşekkül ve tekemmül ederler. Ve bütün cihan da bir Tabiat-ı Ma'mule (Nature Naturee)dir.<sup>21</sup>

Avrupa'da, on yedi ve on sekizinci yüz yıllardaki belli başlı mu-tasavvıflar arasında da şunları sayabiliriz:

### **Jacob Böhme (1575–1624):**

Bu zât, eserlerini Almanca yazmış, fakat, onun ilk peşleyicileri, onun eserlerini Lâtinceye çevirmişler ve bu yüzden de onun şahsî fikirleri ile onun okuluna ait fikirleri birbirinden ayırmak, pek müm-kün olamamıştır.



Bir kunduracı olan Böhme'ye göre, bütün realite, hatta, Allah, iyi ve kötü düalitesini ihtiva eder. Allah olmaksızın kâinat ve insan ruhu bir hiçtirler. O, şöyle demektedir: "Her şey Allah'tır".

Böhme'nin mistisizmi, Extroversive bir mistisizmdir, yani realiteyi, Bir'i, duyu organları aracı ile dış alemde algılar ve bulur. Bu mistisizme göre, fiziksel eşya bizim bir sonucumuzdur ve böyle olduğundan ötürü, algılanır. Bu dünyada, objeler, Bir'in şekil değiştirmeleridir. Eşyanın ararlarındaki ayrılıklar tamamiyle kaybolmamakla beraber, eşyanın bütünü Allah'tır.

Kısaca, Extroversive görüş, bir taraftan fiziksel objeleri algıladığından, duyuumlara ait ve entellektüeldir. Fakat, diğer taraftan onları "Hep Bir" olarak algıladığından da duyumlar ve entellektüel dışıdır. Bu görüş, dünyanın en son bir varlık içinde birleşmesi ve şekil değiştirmesinin algılanmasıdır.

Extroversive mistisizm, İntroversive mistisizme giden yarı yoldur.<sup>22</sup>

**Bordage (1625–1968):**

Bordage, bir İngiliz doktor olup Böhme'nin fikirlerini tefsir etmiş ve onun görüşlerini felsefi bir meslek hâline getirmeğe çalışmıştır.

**P. Poiret (Dog. 1646):**

Poiret, Allah'tan kendisine ilham geldiğini ve görünen âlem ile ruhlar âlemi arasında aracılık görevi ile görevlendirildiğini ve dolayısıyla sürekli olarak bu iki âlem ili ilişkide olduğunu iddia etmiştir.

**J. B. Van Helmunt (1618–1699):**

Bu zât, Allah'ı hads ile idrâk ettiğini ve bu sayede tab î olayların gizli mebdini keşf ettiğini iddia etmiştir.

**Svedenborg (Doğ. 1688):**

Bu zât, 1745 te bir Londra'da bulunduğu sıralarda, bir gün yemek yerken gözünden gaflet perdesinin kalktığını ve ulvî âlemi açıkça görüp Meleklerle konuştuğunu iddia etmiştir. Sonradan bir de tarih kurmuştur.

**St. Martin (1743–1803):**

Mechûl filozof lakabı ile de namlı olan St. Martin (Hakikatlar ve Hatalar) adlı kitabı ile ün yapmıştır. Ona göre ilim demek, tabii

ilham demektir ve bu da insanın kendi nefsinin bilmesinden ibarettir. İnsan, kendini bildiği takdirde de kâinatı teşkil eden mevcudâtın varlığı ve âhengi hakkında da yanılmaz. Çünkü, insan, cismi ile görünen âlemlerle temastadır, ruhu ile de gayb âleminin örneğidir. Bu sebeple de bütün kâinat, hatta Allah, insanda müşahade olunur. Gerçi, insan, kusurlu ve noksandır, fakat, ilim ve iyi niyet ile o mükemmelleştirilebilir ve güzelleştirilebilir.

### **H. Jacobi (Doğ. 1743):**

Jacobi'ye göre insanda bilgiye esas olmak üzere iki his vardır: dışa ait his ve içe ait his. Dışa ait his, dış âlemi kavrar, içe ait his ise bize ma'nevî âlemi gösterir. İçe ait his, gelişerek, akıl şekillerine bürünür.

İşte, yukarıda açıkladığımız zatlarla Martinez Pasqualis, Balanche, Franz Bader... gibiler, hep, akli kalbe bağlanmışlar ve Allah'ı, kendi özel açılarından, hep kalb yolundan aramışlar ve ona kavuşmağa çalışmışlardır.

Hulûsa, Hıristiyan tasavvufunda esas şudur: Allah, akıl ve ilim ile değil, ancak, aşk ile bulunabilir. Bundan ötürü, insan, varlığını, ancak, Allah'a hasr etmeli ve ancak Allah'ta ve Allah için yaşamalıdır.

Esasını kısaca belirttiğimiz bu Hıristiyan tasavvufu, bazı düşüncülerce, nazarı, ameli, ilmî, metafizik ve fizik veyahut mezhebî ve felsefî gibi bir takım bölümlere de ayrılmıştır.

## HIRİSTİYAN TASAVVUFU EK NOTLARI

- 1- Dwight Goddard (Edit.), A Buddhist Bible; p. 368, New York, 1952.
- 2- Dört İncilin eki olan "Havariyunun Seyri" veya "Resullerin Ameli" adlı meşhur Risalede Areopage denilen mahkemede hâkim olup St. Paul'un Atina'yı ziyaretinde onun tarafından Hıristiyanlığa ithida ettirilmiş bir Dionysius Areopagite'ten söz edilmektedir. Bk. Bk. XVII, 34.
- 3- Bk. C.E. Rolt (Tarns) Dionysius The Areopagite, The Divine Names and Mystical Theology; chap. 57.
- 4- K. E. Kirk; The Vision of God; p. 354.
- 5- Augustinus; Confessions; VII: 9.
- 6- Augustinus; Confessions; VII: 10.
- 7- Augustinus; Confessions; VII: 17.
- 8- Augustinus; Confessions; IX: 10.
- 9- Augustinus; Confessions; X: 6.
- 10- Augustinus; Confessions; X: 27.
- 11- W. R. Inge; Christian Mysticism; p. 128.
- 12- A. Paulain; The Graces of Interior Prayer; p. 90.
- 13- Augustinus; Confessions. VII: 10
- 14- Augustinus; Confes. 1: 5.
- 15- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâmda Felsefe ve Farabi; s. 24.
- 16- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâmda Felsefe ve Farabi; s. 31-32 ve oradaki Bibliyografya.
- Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 98 ve oradaki Bibliyografya.
- 17- Ayrıca bk. Mehmet Ali Ayni; Tasavvuf Tarihi; s.151.
- 18- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâmda Felsefe ve Farabi; s. 27.
- 19- Burada, bu konu dolayısıyla birinci yüz yılda Hıristiyanlar arasında zuhur eden ve (Gnosticisme) denen tasavvuf ceryanını tekrar hatırlatalım.
- Gnos kelimesi Yunanca (İrfan, Bilgi) anlamında idi; Gnostisicisme de Allah'ın zâtı ve sıfatı hakkında Rabbanî ilhama dayanan ve yalnız bazı ulu kişilere mahsus, yüksek bir bilgi demek idi.
- 20- Bk. Cavit Sunar; İslâm Felsefesinin Yunan kaynakları ve Kozalite Meselesi; s. 80-81.
- 21- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi; s. 82.
- 22- Ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 122-123.

## (İSLÂM TASAVVUFU)

İslâmda mistisizm, kendi has deyimi ile (Tasavvuf), İslâm dininin özü ve gerçek yüzüdür. Dolayısıyla İslâm dininde tasavvuf, diğer dinlerden çok daha üstün bir önem taşımaktadır.

İslâm dini ile başlamış, İslâm uluları tarafından her yönden geliştirilmiş ve yüz yıllar boyunca fikir ve san'at hayatına ışık tutmuş olan tasavvuf, ince sezgisi ve pek derin ve renkli ilâhî hayat görüşü ve yaşayışı ile İslâm düşüncesinin san'at hâlini aldığı yönüdür. İnsanı Allah'a ulaştıran, dolayısıyla, ilâhî hüviyyetine ve hürriyyetine kavuşturan yol, odur.

Tasavvufun ne olduğu hakkında bir çok sözler söylemiş ve iki binden fazla tanım<sup>1</sup> yapılmışsa da Muhyiddin İbn al-Arabî bütün bu tanımları "Futûhât al-Mekkiyye" adlı kitabında: "Tasavvuf, Tanrının ahlâkı ile ahlâklanmaktır"<sup>2</sup> deyerek en iyi ve kesin olarak özetlemiştir. Bu tanımdan-dolayısıyla tanımların tümünden-çıkan sonuca göre de tasavvuf, nefis tezkiyesi ve tasfiyesidir. Esasta, Peygamberlerden ve onların getirdikleri Kutsal Kitaplardan maksat ta bundan başka değildir. Hele Peygamberimiz Hz. Muhammed: "Ben ahlâk güzelliğini tamamlamak için gönderildim"<sup>3</sup> sözüyle, bu gerçeği açıkça deyimlemiştir.

Bu yolda, özellikle, Kur'an da da şu gibi âyetlere rastlıyoruz:

"Kitab ve hikmet ile iki cihanda kurtuluşun yolu ancak ahlâk tezkiyesidir"<sup>4</sup>.

"Nefsini habîsliklerden arındıran, noksanlıklardan sıyrılıp kurtuldu; arındırmayıp onlara uygun hareket eden ise noksanlıktan sıyrılamayıp kurtulamadı"<sup>5</sup>.

İşte, bunlar ve bunlar gibi daha bir çok âyetler bize gösteriyor ki tasavvuf, İslâm demektir, Şeriat demektir, Mutluluk ilmi demektir. Ancak, bu öyle bir mutluluk ilmidir ki bizim dış ve iç hallerimizi

geliştirip güzelleştirerek bizi her şeyin üstündeki ebedî mutluluğa ulaştırır. Bu sebeple de tasavvuf, sadece, formalizmi kabullenen, yani eşya âleminde gerçek vücudu değil de ancak dışı ait bir şekil gören Ortodoks İslâm telâkîsi ile yetinmeyip Allah'a ulaşıp kavuşmağı ve O'nunla doğrudan doğruya yaşamağı hedef tutar. Bunun için de nefis tezkiyesi ve ahlâk tasfiyesini şart koşarak Peygamber yolunda gider. Nitekim, ünlü sufî Şahabeddin Sühreverdî de nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesinin bizzat Peygamberin öğretilerinden başka bir şey olmadığını, Şeriâtı anlamağa ve anlatmağa yarayan Tefsîr ve Usûl-ı Tefsîr, Hadîs ve Usûl-ı Hadîs, Fıkh ve Usûl-ı Fıkh, Ferâiz, Kelâm, Maanî ve Beyan, Lugat, Nahiv... gibi ilimlerin tasavvufa karşı olmayıp, tersine, tasavvufun öncülleri ve bu yolun başlangıçları bulunduğunu ileri sürer, hilkatın aslını da Peygambere dayandırır.<sup>6</sup>

Tasavvuf, genel olarak, birer Nebî sayılan sekiz ulu kişinin sekiz güzel haslat ve âdetine davandırılmıştır ki onlar da şunlardır:

- 1- Hz. İbrahim'in kerem ve sahaveti.
- 2- Hz. İshâk'ın kaza ve kadere rızası.
- 3- Hz. Eyyûb'un sabrı.
- 4- Hz. Zekeriyya'nın münâcâtı.
- 5- Hz. Yahya'nın garipliği.
- 6- Hz. Mûsâ'nın suf hırka giyişi.
- 7- Hz. İsâ'nın seyahatı ve tecerrüdü.
- 8- Hz. Muhammed'in fakrı.

İşte, her tasavvuf yolcusunun bu haslatlarla haslatlanması zorunludur. Zira, Rab'lığın, adım adım ve derece derece tahakkukundan ibaret olan makamlara ve hallere, yani gerçek tasavvuf yoluna, ancak, bunlarla ve İlm'e, Ayn'a ve Hak'ka ait yakîn ile girilebilir ve ancak o hallerle hallenenler ve o makamlarla makamlananlar sûfî olabilir. Bu bakımdan da üç ayrı terim, üç ayrı tasavvuf yolcusuna alem olmuştur:

- 1- Sûfî<sup>7</sup>
- 2- Mutasavvıf.
- 3- Mustasvıf.

Birincilere (Vusûl) sahibi derler; bunların maksatları visâldır.

İkincilere (Usûl) sahibi derler; bunlar, asl üzere bu yolun halleri ile uğraşırlar.

Üçüncülere de (Fodulluk) sahibi derler; bunlar, ma'nayı anlayamayan gerçeği de göremeyenlerdir.

Tasavvuf yolunda da üç merhale vardır:

- 1- Tâlib. Önce Tâlib olunur. Tâlib, Tarikatı, yani yol'u isteyendir.
- 2- Mürîd. İkinci merhale de Mürîdlik merhalesidir. Mürîd, irade yoluna giren kimse demektir.

3- Üçüncü merhale de Sülûk merhalesidir. Seyr ve sülûkta bulunan mürîd, Sâliktir. Eğer bu Sâlik, vâsıl olursa, ona da ("Eren"ler) denir.

Mürîd, (Vakt) sahibi; Sâlik, (Hâl) sahibi; Vâsıl da (Nefs ve Temkin) sahibidir.

Sûfiler, Rububiyet'i tahakkuk ettirecek hallerle hallenebilmek için hayvanî mizaçlarının gerektirdiği heva ve hevesi, iştihaları, tamamen terk ederler, bedenlerine ait arzu ve ihtiraslara boyun eğen meyillerle durmadan mücadele ve mücahede ederler. Fenalıkların en küçüğünden bile kaçınır, iyiliklerin en küçüğüne bile canla başla atılırlar. Zikirlerinde, fikirlelerinde, kalblerinde Allah'tan ve Allah'ı kutsallaştırma çabasından başka bir şey yoktur. Allah'a da, ilimden ziyade, bedî zevk ve ruhânî safâ ile yaklaşmak ve kavuşmak isterler. Böyle bir yaklaşma ve kavuşmayı da (Fenâfillâh) diye tanımlarlar. Ruhlarını her an Mutlak Güzelliğe, Mutlak Kemâle, Mutlak Hayra yöneltirler ve yalnız onun aşkı ile yanarlar. Bu suretle de (Dünya) denen perdeyi yakarak Hak'kı doğrudan doğruya Hak olarak görmeği dilerler.

Onların tam bir safvetle ve kesiksiz olarak Allah'ı anmaları ve düşünmeleri sonuncunda kendilerine bir çeşit zevk hâsıl olur ki onlar bu zevke (Ruhânî Hâl) ve bu zevk sahibine de (Hâl Ehli) derler. Bu hâl ehli olmaları, kendilerindeki bu zevk ile, bir çok ilim ve ma'lumâta kavuşurlar. Bu ilim ve ma'lumatla da onların nefsleri ve kalbleri bir kat daha cilâlanır ve bu cilâlı kalb ile nice bilinmeyen şeyleri de keşf ederler. Ancak böyle olabilen kişilerdir ki Din'in gerçeği üzerinde (İçtihad) ve (İstinbat) ta bulunabilirler. Onların kafaları yalnız gerçeği düşünür, gönülleri yalnız gerçekle buluşur, dilleri yalnız gerçeği konuşur. Kendilerinden, zaman zaman, her aklın kavrayamayacağı bazı şeyler zuhur eder ki buna da (Kerâmet) derler. Böyle bir zevki ve böyle bir hâli tanımlamak mümkün değildir. Bu sebeple de "Hâl

ehlinin hâlini yine hâl ehli bilir” veya “Tatmayan bilmez” denmiştir.

Bu durumda, artık, ruh, İlâhî nura karışarak her şeyi gerçeği üzere görür. Her şeyde, her olayda yalnız Allah’ı görür. Kendinin de o nurların nuru olandan bir kıvılcım olduğunu bilir ve kendini bilmekle de kendi kaynağını, yani Allah’ı bilmiş olur. Bu hususu Peygamberimiz: “Nefsini bilen Rabbını bilir” sözü ile deyimlemiştir. Felsefî düşüncenin kökü olan Yunan Felsefsi de: “Kendini bil!” sözü ile bu nokta üzerinde ısrarla durmuştur.

Sûfilere göre, insanın gerçeğe ulaşmada yükseliş sırası şöyledir :

- a- Cehilden ilme.
- b- İlimden fehme.
- c- Fehmden hikmete.
- d- Hikmetten velâyete.
- e- Velâyetten Nübüvete.

Bu yükseliş sırası tamamlanınca da insanın nazarına (Melekût Âlemi)nin bütün sırları açıklanır.

Kısaca, sûfî, daima Hak’ka yönelecek, daima Hak’ka nâzır olacak, daima Hak’ka ârif olacaktır. Bu duruma gelebilmek için de sûfînin dünyadan ve dünya ni’metlerinden uzaklaşması; sükût, sukûn ve uzlet üre bulunması ve özellikle her zaman ve her yerde Allah’ı zikir ve fikir etmesi gerekir.

Her ilim kitab ile, öğretim ve öğrenme ile; mübâhasa ve münakaşa ile elde edilir. Tasavvuf ilmi ise bütün bunları da aşır, sükût ve sükûn ile ruhtan ruha, vicdandan vicdana öğretilir ve öğrenilir; ruhun tasdiki, vicdanın zevki ile okutulur ve okunur.

Tasavvufun ne biçim bir ilim olduğu hakkındaki belli başlı görüşleri de şöylece özetleyebiliriz :

İbn Haldun, meşhur (Miukaddeme) sinin altıncı faslında “Bu ilim, İslâm milletinde meydana çıkan Şer’î ilimlerdenidir” deyip Tasavvufun Şeriat’a aykırı olmadığını, tersine, bir Şeriat ilmi olduğunu söylüyor ve sözlerine şöyle devam ediyor: “Ve aslı budur ki Ehl’-i Tasavvufun tarikatı ötedenberi ve Sahâbe ve Tâbiünden olan Eslâf-ı Ümmet ve Kibâr-ı Millet indinde tarîk-i Hak ve hidayet idi. Ve tarikat-ı mezkûrenin esası ziynet ve zehârif-i dünyadan a’raz ve amme-i nâsın meyl ve ikbâl edegeldikleri mal ve mansıb ve sair lezâiz-i dünyeviyyeden zühd

ve ittika ile halktan uzlet ve taraf-ı Hak'ka teveccüh ve inâbetle ibâdet ve tââta muvazebetten ibaret olup ve bu hâl Selefte umumî bir keyfiyet iken vaktaki kurun-u sânde ve daha sonraları hubb-u dünya şâyi' ve nâs dahi kâle-i bedrenk dünyaya mail oldu ise ibâdete ikbâl edenler Sûfiyye ve Mutasavvıfa ismiyle mümtaz oldular. İmam Kuşeyrî Hazretleri dedi ki bu ismin Arabiye ve kıyas ve kaidece keyfiyyet-i iştikakı ma'lum olmayıp zâhir olan bu kavmin lakabıdır. Ve Safâdan yahut Sıfattan müştaktır diyenlerin kavli kıyâs-ı lugavîce bairtir. Ve kezâlik, Sûftan müştak olması dahi bairtir. Zira anlar sûf giymeğe mahsus ve münhasır değıllerdi dedi. Ben derim ki iştikaka kail olunduğu surette zâhir olan Sûf'tan müştak olmasıdır. Zira, anlar elbîse-i fâhireyi terk ile Sûf giyerek ammeye muhalefet üzre olmuşlardı. Her ne ise vaktaki bunlar mezheb-i zühd ve uzlet ve ibâdet ve tââta muvazebetle mümtaz oldular ise kendilerine mahsus bir takım vecd ve hâller ile dahi sefrefrâz oldular. Bunun sır ve hikmeti dahi budur ki insanın insan olduğu haysiyetle hayvanât-ı sâireden temâyüzü ancak idrâk ile olup idrâk-i insânî dahi iki nevîdir. Nev-i evvel ulûm ve maarifi idrâktir ki yakîn ve zan ve şek ve vehimden ibarettir. Nev-i sâni ferah ve hüzn ve bast ve kabz ve riza ve gazab ve şükür ve sabır gibi kendisiyle kaim olan ahvali idrâktir. Bu suretle insandaki ma'nayı taakkul ve idrâk ile bedende tasarruf hâli bir takım idrâkât ile irâdât ve ahvâlden neş'et eder ki bunlar insanın hassa-i mümeyyizesi olan bir takım keyfiyyat olup .....

Ancak bu yolda Ehl-i Sülûke halkın pek azı refik ve müşârik olur. Ve bu menzile pek nâdir kimseler varabilir. Zira, bu hallerden gaflet gûya herkese şâmil ve umumî gibi bir keyfiyettir. Ve bu mesleğe sâlik olmayan ehl-i ibâdâtın nihayet raddesi ilm-i Fıkıhça ibâdât ve tââtını ihlâs ile eda etmekten ibarettir. Ehl-i sülûk ise ettikleri ibâdâtın kusurdan hâlis ve hâli olup olmadığına muttalî olmak için zevk ve vecd ile ibâdâtın netayicinden bahsederler. İşte, bu tahkikatımızdan zâhir oldu ki Ashâb-ı Tasavvufun asıl ve esas tarikatları fiil ve terk üzre muhasebe-i nefse kıyam ile mücâhedattan hasıl olarak mürîde makam ve mirkat-ı terakkî olan işbu zevk ve vecdlerde kelâmdan ibarettir. Bundan sonra ma'lum ola ki anların bunun ile bile kendilerine mahsus bir takım âdâb ve usulle-riyle beynlerinde deveran eden evzâ ve ıstilahât-ı muayyeneleri vardır. Zira, evzâ-ı lugaviyye ancak maanî-i müterâdife için olmağla mütearif olmayan bir ma'na zuhur ettikte andan kolaylıkla anlaşılacak bir ta'bir ile ıstilah etmek âdât-ı insaniyedendir. İşte bu suretle ashâb-ı tasavvuf sair ehl-i şer'in bilmediği böyle bir nev' ile müntaz oldular. Ve bu cihetle ilm-i şeriat iki sınıf oldu. Bir sınıfı Fukaha ve ehl-i fetâ-



vâya mahsustur ki ibâdât ve âdât ve muamelâtta olan ahkâm-ı ammedir. Ve sınıfı-ı diğêr eshâb-ı tasavvufa mahsustur ki bu mücahedeğe ve muhasebe-i nefse kıyam ile tarik-i mücahedelerinde ârız olan zevk ve vecdlerde ve bir zevkten zevk-i âhara terakkînin keyfiyetinde ve bunlara dair beynlerinde devran eden ıstilahâtın şerhinde kelâmdan ibaret olarak vakta ki ulûm ve fûnûn sudurdan sutûra nakl ile Fıkh ve Usul-ı Fıkh ve İlm-i Kelâm ve Tefsir ve ulum-ı sâire te'lif ve tedvin olunduysa bu tarikatın ricali dahi kendi tariklerini keşîde-i sımt te'lif ettiler. Ve bazıları vera' ve takvâya ve ahz ve terkte iktida üzerine muhasebe-i nefse dair kitaplar te'lif etti. Nitekim Muhasibî (Kitâb-ı Riâye) sinde bu usule riayet etmiştir. Ve bazıları dahi âdâb-ı tarikat ile ehl-i tarikatın zevk ve vecd ve hallerine dair kitaplar yazdı. Nitekim İmam Kuşeyrî (Risale) sini ve Sühreverdî dahi (Avârif'ül-Maarif) nâm kitabını bu minvâl üzre yazmıştır. Ve İmam Gazalî (İhya'ul-Ulûm) da iki emri cem edip anda ahkâm-ı vara've iktidayı ve sonra âdâb ve usul-ı tarikatı beyan ve beynlerinde devran eden usul ve ıstilahâtı şerh ve ayan etmiştir. Ve Tarikat-ı Sûfiyye mukaddemâ mahz ibâdet olup ahkâmı ancak sudur-ı ricalden ahz ve telâkkî olunagelmışken Tefsir ve Hadîs ve Fıkh ve Usûl ve ulum-ı saire keşîde-i sutûr-u tedvîn olduğu gibi İlm-i Tasavvuf dahi Millet-i İslâmiyye içinde bir ilm-i müdeven oldu".<sup>8</sup>

Ve yine, İslâm büyüklerine göre tasavvuf, bir bâtın ilmi, bir ledün ilimdir. Söze değıl, hâle; dışa değıl, içe ait ilimdir; daha doğrusu bir hikmettir. ilim ile hikmeta rasında da fark vardır. Çünkü, islâm düşünürlerine göre ilim, dilden kulağa gelir, hikmet ise gaybdan kalbe akar. Dil, Mülk âleminin, kalb ise Melekût âleminin hazînesidir. İlim, satırlarda açıklanmış ve halk içindir; hikmet ise göğüslerde gizlenmiş ve Hak ehli içindir. Himet, Rabbin ilhamıdır; yakîni mükâşefedir; anlama ve düşünmenin kemâl derecesidir; ârifin kalbinde parlayan nurdur. Hikmet, sözlerde, fiillerde ve hallerde isâbettir, yani Hak ile konuşmak ve Hak ile susmaktır. Hikmet, dünya sevgisinden kesilmek, Hak'ka tevekkül ve teslim olmak; halka da sevgi, şefkat, mülâyemet ve alçak gönüllülükle muamele etmektir. İlim, düşünmekle bilindir; hikmet, zikr etmekle bulunur.<sup>9</sup>

Abu Tâlib al-Mekkî de Zâhir ilmi, Bâtın ilimi ve insanla Allah arasında gizli olan Sır ilmi diye üç çeşit ilimden söz eder.

Bâtın ilmi hakkında da şöyle denilmektedir: bâtın ilmi Cebrailin aracılığı olmaksızın Gaybların Gaybından Peygamberin ruhuna feyz olan ma'naları bilmektir. Bâtın ilminin de bir çok çeşitleri vardır:

İslâm İlmi, İyman İlmi, İhsan İlmi, Nefsi Bilme İlmi, Nefsi Temizleme İlmi, İşaretler ve İlham İlmi, Hâtûfî Nidâ ve Hitâb İlmi ve Hak Kelâmı İlmi, Müşahedât İlmi, Mükâşefât İlmi, Tevhid İlmi, Zâtın Tecellîsi İlmi, Sıfâtın Tecellîsi İlmi, Makamlar İlmi, Haller İlmi, Yaklaşma (Kurb) İlmi, Uzaklaşma (Tebâud) İlmi, Vusûl İlmi, Fenâ İlmi, Bakaa İlmi, Sikr İlmi, Sahv İlmi... gibi,<sup>10</sup>

İmam Şa'rânî'ye göre de Tasavvuf, Şeriat hükümleriyle amel eden kimsenin amellerinin zübdesidir. Tasavvuf, müstakil bir ilimdir. Tasavvuf, Kitab ve Sünnete sıkı sıkıya bağlıdır.<sup>11</sup>

Yazıcı Zade Şeyh Ahmed Biycanın, (Müntehâ) adlı eserinde bildirdiğine göre de Tasavvuf ilminin konusu Hak'ın vücudu, mebdeleri de ana hakikatlardır ki bunlara Zât isimleri derler.<sup>12</sup>

Bâtın ilmi olan Tasavvuf ta İslâm'da, diğer İslâmî ilimler gibi özel dershaneler ve hânıkahlar yaptırılarak okutturulmuştur. Bu konuda İmam Rabbânî şöyle demektedir.:

“Takyettin al-Makrîzî, (Al-Hutat v'al-Âsâr) adlı tarihinde İmam Ku-eyrî'den naklen bildirir ki Hz. Peygamberin zamanında mevcut olan Müslüman ricaline Sahâbe (zira suhbetin üstünde fazilet olmaz), sonra, ikinci asırda Sahâbe ile suhbet edenlere Tâbiîn ve üçüncü asırda zuhur edip Tâbiîn ile suhbet edenlere de Tebe-ü Tâbiîn dediler. Ondandır, bid'at ehli meydana çıktı ve her bir sınıf zühd davası kaydına düştüler. Onların aralarında Ehl-i Sünnet ise (Mutasavvife) namiyle şöret bulup diğerlerinden üstün olarak ayrıldılar. Hâfız İsfehânî (Şevâhid al-Tasavvuf) adlı kitabında der ki: Tasavvufun zâhir ilimler gibi bir ders hâline getirilmesine ve okutulmasına sebep olan ilk zât Ahmed b. Atâ'dır ki bu zât özellikle bu iş için bir dersane yaptırmış, bundan sonra Ahmed b. Gassân da özel bir hânıkah vakf etmiş. Ondandır da Hasan al-Masbuhî ve Abu Hamza zuhur edip İmam Ahmed b. Hanbel onları Sûfî diye adlandırdı. İkiyüz huddundan sonra bu lakab ile nam aldılar ve diğerlerinden ayırd edildiler ve müfrede sûfî ve cemaatına da Sûfiyye dediler. Onlar arasında makam sahibi olanlara Mutasavvife dediler. Arapça bakımından bu isim için kıyas ve iştikak suretiyle bir tutamak yoktur. Açık olan şey şudur ki bu isim bu insanlara sırf lakab olmuştur”.<sup>13</sup>

İşte İbn Hâldun ve İmam Rabbânî'den aldığımız mütalâaların da kısaca işaret ettiği gibi Tasavvuf, birinci ve ikinci hicrî yüz yıllarda Zâhitlik, Nâsiklik ve Fakirlik<sup>14</sup> adı altında sadece dışa ait, yani Allah'ın rızasını kazanıp Cennete girmek ve Allah'ın cemâlini müşâ-

hede gâyesiyle idi.<sup>15</sup> Üçüncü ve dördüncü yüz yıllarda, dışa ait olan bu ibâdet şekli, içe yönelmiş, bir bâtın ilmi olmuş, dolayısıyla de ruh tasfiyesi ve Allah'la birleşme gâye edinilmişti. Vâkıa, milâdî altıncı yüz yıl sıralarında, Suriyede Mücahede, İşrak ve Kemâl'den ibaret üç dereceli mistik bir tecrübe doğdu ve Dionysos, Hellenistik kaynaklara dayanarak mistik bir teozofi geliştirdi ise de İslâm tasavvufundaki ruh tasfiyesinin İslâm menşe'li ve dinî karakterde bir tasfiye olduğunda şüphe yoktur. Ve İslâm tasavvufunda tasfiye, hem duyuların hem de bedenın tasfiyesidir. İşte, bu tasfiyeden, zamanla, İlluminasyona çıkkıldı ve ilk olarak Hâris Muhasibî<sup>16</sup> tasfiye ile hürriyete kavuşan kimşenin illüminasyon derecesini de elde edebileceğini, dolayısıyla Allah'la da birleşebileceğini söyledi.<sup>17</sup> Bu yolda ilerleyen Tasavvuf, hicrî beşinci yüz yılda, kalbe ait bir iyman ve zevke ait bir bilgi olarak gerçek bah-tiyarlık yolu sayıldı. Kurtuba'lı İbn Masarra'İşrakî ve Pseudo-Empe-doclean mektebini kurdu ve Alexander, Duns Scottus, Roger Bacon, Raymond Lull gibi Augustine'ci skolâstiklere etki yaptı. Bunun ve Şaşabeddin Sühreverdi'nin de İşrakî fikirleri İbn Arabî'yi de büyük çapta etkildi. Orta Çağda Thomas Aquinas, Eckhart, Dante gibi büyük mistiklere de İslâm Tasavvufu temel oldu. Nasıl ki Orta Çağ Hırıstıyan Felsefesine de İslâm Felsefesi temel olmuştur. Hellenistik felsefî tecellî doktrinini ile İbn Masarra', Razi ve daha başkaları gibi, Peygamberli-ğın tasfiye edilmiş bir illüminasyon olduğuna işaret etti. Onu da bu yolda Maimonides ile İslâm Meşşâî filozofları (bazı istisnalarla) peş-lediler. Ve en nihayet, Tasavvuf, hicrî altıncı ve yedinci yüz yıllarda, bir teozofi (bir takım gizli ilimlerle karışık tasavvuf) hâlini aldı ve İbn Arabî'den sonra ilerleme ve orijinaliteden kesilerek sırf taklitten ibaret kaldı.

Daha başka bir deyişle İslâm Tasavvufu, İslâmiyete hastır ve gerçek kaynağı da Kur'an ve Sünnet'tir. Gerçi, Emevî halifeleri zamanında başlayan fikir hareketleri, özellikle, Abbasî halifeleri zamanında tam bir gelişmeye ulaşmış ve gerek İskenderiye mektebi gerekse tercümelere yolu ile Yunan kültürü ile temasa gelinmiş ve bu temas sonucunda bazı etkilenmeler olmuşsa da, daha önceden, İslâm'da bir çok fikir ceryanları meydana çıkmış ve bir çok meselelerde Yunan düşüncesi aşılmıştı. Bu sebeple, İslâm Tasavvufunu başka kaynaklara ve özellikle İskenderiye'nin Yeni-Eflâtunculuğuna dayan-dırma gayretleri boştur.

İslâm'da, Sûfiyye, Basra'da zuhur etmiştir ve bu fırkanın ilk başkanı da Hasan Basrî(21-110 H.) dir. Fakat, Sûfiyyenin resmen mey-

dana çıkışı İslâmiyetin zuhurundan birbuçuk yüz yıl kadar sonradır ve (Nefehat) ta bildirildiğine göre İslâm âleminde ilk defa Sûfi diye adlanan zât Abu Hâşim al-Kûfi (Öl:150 H.)dir. İslâm devleti birinci hicrî yüz yılda iç ve dış nizamları birbirleriyle âhenkli bir şekilde yürütebilmişti. İkinci hicrî yüz yılda ise bu uygunluk, hükümdarların ve âlimlerin birlikte gösterdikleri gayretlere rağmen, ancak, korunabildi. Fakat, üçüncü hicrî yüz yılda gittikçe genişleyen ülkeler ve çeşitli şartlar ve haller karşısında siyaset ve fikir alanında bir çok tertipler ortaya çıktı ve Meşşâilik<sup>18</sup>, İsrakîlik<sup>19</sup>, Panteizm<sup>20</sup>, ruhların tenasuhu, ilk akıl, heyulâ... gibi akîdeler Mısır, Hind ve İran etkisi ve rengi ile İslâm memleketlerine girdi ve yayıldı. Esasen, daha başlangıçtan itibaren İslâm Kelâmçıları iki fırkaya ayrılmıştı: Eşâire ve Mu'tezile. Eşâire, genel olarak, akli nakle bağlayarak Kitap ve Sünnet'e uydular. Vâsıl b. Atâ ile Basra'da başlayan ve daha sonra Bağdad'a geçen Mu'tezile ceryanı taraftarları ise nakli akla bağladılar ve akla uyup nakli tev'il etmeğe başladılar. Hatta, Me'mun, Mu'tasım, Vâsık gibi hükümdarlar da bu tarafı tuttular. En nihayet, Kur'anın mahlûk olduğu da ileri sürüldü. Kelâmçıları da filozoflar peşlediler. Müslümanlar içinde de başta Türk Farabî olmak üzere yirmiye yakın felsefeci yetişti ve esasta onu peşledi. Tasavvuf ta bu yeni etkilerle, Sahâbeyi taklitten ayrılıp, gitgide felsefleşmeğe başladı.

İşte, bunlar ve bunlar gibi daha başka sebepler İslâm medeniyetinin iç ve dışta, âhenginin korunmasını güçleştirdi. Ve işte böyle bir güçlük karşısında, her şeyden önce mutlak hüriyete<sup>21</sup> ve yeniliğe kıymet veren ve dolayısıyla aktif ve inkılâpçı olan Sûfiler birinci plâna geçtiler, âlimler ise ikinci plâna, hükümdarlar da üçüncü plâna düştüler. Hükümdarlar, ancak, emniyet ve huzurun; âlimler de, ancak, kanun ve nizamların koruyuculuğunu yapmağa çalışırlarken Sûfiyye, İslâm medeniyetinin ruhânî ve bâtınî müesseselerini kurdular ve yücelttiler.

Yine tekrar edelim ki gerçekte Sûfilerin başı Hz. Peygamberdir. Tasavvuf yolu, onun Sünnetinden başka değildir. Bu sünneti, Sahâbe yolu peşlemiştir. Kitap al, Lüma' ve bunun gibi belli başlı ma'lum daha bazı eserler, bize bu yolun akîdelerini açıklamaktadırlar. Bu yolun ulularının başında da Abu Bekr bulunur. Abu Bekr'in en büyük özelliği "İlham ve Firâset"; Ömer'inki "Şehvetleri terk ve Hak'ka yapışmak"; Osman'inki de "Temkîn, Sebât ve İstikamet" idi. Hz. Ali ise Tasavvuf ilminin pîri sayılır. Kendisine (Ledün) ilminin büyük bir kısmının verildiğine inanılır. Bu Ledün ilminin (Hızır)a da verilmiş

olduğu ve onun kendisini Mûsâ'dan üstün görmesi sebebi ile bazı kimselerce (Velâyet)in (Nübüvvet)ten üstün sayıldığı söylenir. Ledün ilmi sahibi Hz. Ali'nin (Tevhit)te, (Ma'rifet)te, (İyman)da ve (İlim)de pek kâmil olduğu herkesçe kabul edilmiştir.

Sahâbeden sonra da Ashâb-ı Suffa gelir. Gece gündüz Peygamberin etrafından ayrılmayan bu zâtların bedenleri yokluk ve farkirlik timsâli; elbiseleri, sabır ve tevekkül; gıdaları da aşk ve muhabbet idi.

Hicrî ikinci yüz yıl ortalarına doğru da bir çok kimseler aynı yolu peşlediler. Şeriata ve resmîyete ait kayıtlara karşılık, hürriyyet fikri ve câzibesi ile, Allah'a ibâdet ve tâatta bulunmak ve nefis hallerini tasfiye ve islâhtan ziyade, varlığın hakikatı ile uğraşmağa başladılar. Bunun için de Kur'anın dış ma'nalarından onun iç ma'nalarını istinbâta kalkıştılar ve bu arada, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sûfî diye de resmen adlandılar. Kur'anın iç ma'naları üzerinde bu gibi derin inceleme ve algılamalar "İhsan" olarak tanımlandı ve "Maiyyet" sırrına, "Akrebîyyet" sırrına ve "Vahdet" sırrına vâkıf, dolayısıyla, Hak'kın zâtına ârif olmakla öğünen bu Sûfiyye zümresinin de Kur'an-da (Muhsinîn), (Râsîhîn), (Mukarribîn), (Sâdıķîn), (Kaanıtın), (Sâbirîn), (Hâşîîn), (Mütasaddıkîn), (Âbidîn), (Mu'kinîn) (Muhlisîn), (Mütevekkilîn,) (Müctenibîn), (Evliya), (Şâhidîn), (Sâbıkîn), (Ebrâr), .... gibi terimlerle işaret edilen zümreler olduğu kabul edildi.

İşte bu suretle resmen de adlanan Tasavvuf ilminin gelişmesini dört devreye ayırmak âdet olmuştur:

1- Başlangıçtan Cüneyd'e kadar olan devre. Bu devrede Şeriatın dış kısmına uyulmuş ve bunun muhafazasına çalışılmıştır.

2- Cüneyd devri. Bu devirde kalbin Allah'a bağlanması, dolayısıyla, murakaba ön plâna geçmiştir.

3- Harkaanî ve Abu al-Hayr devri. Bu devirde evrad, ezkâr, riyazât ve mücahedâtın yerini, hakikatların Hakikatının aranması ve Allah'ta fânî olma arzusu aldı. Bu tabakanın sonunda da Gazalî meydana çıktı.

4- Abdulkadir Ceylânî, Şahabettin Sühreverdî, İb Arabî devri. Bu dördüncü devre Tasavvufî gerçeklerin incelenmesi devridir. Bu devirde, özellikle, nefsin yaratılışının hakikatı ve mahiyeti, vahdetten kesretin nasıl çıktığı, tenezzülaât-ı hamse gibi meseleler ön plâna alınmış ve incelenmiştir. İbn Arabî ile de Tasavvuf, felsefeleşmiştir.

Bazı kimselerce Gazalî, tasavvuf ilminin reisi sayılırsa da Tasavvuf felsefesinin gerçek sahibi İbn Arabî'dir. Hatta, Hindistana bile bazı tasavvufî tarikatların girmesinde ve Hint felsefeleriyle İshrâkî felsefelerin birleşmesinde, dolayısıyla, Türkistan, İran ve Hindistan arasında müşterek bir felsefe ve buna dayanan bir Türk –İslâm İmparatorluğunun kurulmasında onun Tasavvuf Felsefesinin büyük rolü vardır. Hicrî yedinci yüz yılın başlarında Hindistan'da da İslâmî parula, nefse i'timad yoluyla Allah'a i'timad ve tevekkül idi. Az bir müddet sonra, İbn Arabî'de kemâlini bulan Vahdet-i Vücut akîdesi Hint Mutasavvıflarının da başlıca akîdesi oldu ve bu akîde, en mütekâmil şekli ile , Vedanta felsefesini de içerdiğinden, Müslüman mutasavvıflar kadar Müslüman olmayan mutasavvıflara da etki yaptı. Bunun sonucunda da İbn Arabî'nin "Fusus"u ellerden; onun şerhi gibi olan Feriduddin Irâkî'nin "Lemeât"ı ile Câmî'nin "Levâiyh"i de dillerden düşmedi.

Kısaca, İbn Arabî'ye kadar tasavvuf, pratik durumunu muhafaza etmiş, yani Kitap ve Sünnet'e uymağı, emirlere ve nehyelere itaatı, tâat ve ibadeti, kalbi mâsivaya muhabbetten ayırmağı, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiyeyi hedef edinmişken İbn Arabî ile teorik duruma geçip felsefeleşmiş, "Lem'a" ve "Lâyiha"larını da dört bir tarafa saçmıştır.

Bu yolun ulularına gelince, (Nefehât)ın bildirdiğine göre ilk defa Sûfî adını alan Abu, Hâşim al-Kufî aynı zamanda, kalpler hakkında ilk söz söyleyendir de. İbrahim Edhem, Mâlik b. Dînar, Râbia Adeviyye, Şakik Belhî, Fudayl b. İyaz da onun çağdaşları idiler. Tasavvuf üzerine en evvel kitap yazmağı takdir eden de zZunnun Mısırî (245)dir ki Mısır'da en evvel tasavvufî haller ve makamlar hakkında söz söyleyen o idi. Zunnun, Malikî mezhebinde idi. Şeyhi de Mağribli İsrâil idi. Onun bu sözlerinden ötürü başta Abdullah b. Abdulhakîm olduğu hâlde bütün Mısır Fakihleri onu inkâr etmişlerdi. Söylentiye göre, Zunnun'un öğrencisi olan ve tasavvufun dili diye anılan Abu Said al-Harrâz (286) da (Fenâ) ve (Bakaa) ilimleri hakkında en evvel söz söyleyendir. Bağdat'ta (Tevhid) hakkında ilk defa söz söyleyen de Seriy'es-Sakatî (257) idi ki bu zât Ma'ruf Kerhî (200)-nin öğrencisi ve suhbet arkadaşı ve Cüneyd'in üstadı ve dayısıdır. Seriy'es-Sakatî, ruh ve ruhî hallerde zamanının bir tanesi idi. Yine Bağdat'ta makamlar ve menziller, yani sûffiyye mezhepleri hakkında ilk söz söyleyen de Abu Hamza Muhammed b. İbrahim (269) idi. Merv'de ilk defa sûfî hallerinden söz eden de Ab'ul-Abbas al-Kasım b. al-Kasım b. Seyyar al-Marvazî (342) idi. Horasan'da sûfî halleri

ve tarikat hakkında ilk söz söyleyen de Şakik b. İbrahim al-Belhî (194) idi. Hamdûn Kassar da Nisâbur'da Melâmetî tasavvufu yaymıştır.

Abu Yezîd Tayfur al-Bistâmî (261) de sûfiyye yolunun yerleşmesine ve yayılmasına çok hizmet etmiştir. Tasavvuf ilmini tertib eden ve açan da Seyyid'üt-Tâife Cüneyd al-Kavarîrî (298) dir. Cüneyd'in ashabından Abu Bekr Muhammed al-Vâsıtî (320) ye kadar tasavvuf usulünde söz söyleyen, tasavvufa dair tafsilât veren olmamıştır. Yine Cüneyd'in ashabından olan Abu'l-Abbas Ahmed b. Umran (305) de Şîraz'da sûfî hallerini ve mertebelerini yaymıştır. Yine Cüneyd'in bir suhbet arkadaşı olan Abu Bekr Şibli (334) de tasavvuf ilmini aşikâre kılmıştır. Şibli, aynı zamanda (Acaib-i Bağdad)tan sayılıyordu. <sup>22</sup> Şibli'ye göre tasavvuf şirktir. Çünkü, tasavvuf, kalbi, Allah'tan başkasından korumaktır. Hâlbuki, Allah'tan başka hiç bir şey yoktur. Şibli, hakikat hakikattır, bunu da herkes bilmelidir diyordu. Şibli, pek çok şathiyatta bulunmuştur.

Abu'l-Huseyn al-Nurî (295) de: "Ben Allah'a âşıkım, Allah ta bana âşıktır" diyordu.

Abu Turab al-Nahşebî (245) de bir mürîdine şöyle demişti: "Bayezid'i bir kere görsen, senin için yetmiş kere Cenâb-ı Hakki görmekten daha faydalı olur."

Abu Said al-Harrâz (286) da şöyle diyordu: "Nereden geldin ve nereye gidiyorsun diye sorulursa cevabım, Allah'tan başkası olmayacaktır".

Abu Süleyman Dârânî (215) de melekleri gördüğünü iddia ediyordu.

Abu Yezîd al-Bistâmî (261) de: "Şânım ne kadar yücedir; şânımı yüceltin!" diye haykırıyordu. Bistâmî'nin şu sözü de meşhurdur: "Yılan, derisinden soyulduğu gibi ben de nefsimden soyuldum; baktım, bir de ne göreyim: Ben, O'yum". Yine Bayezit'ten nakl edilen bir söz de şudur: "Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur".

Hüseyn b. al-Mansur al-Hallâc (309) da: "Ben Hak'kım" iddiasında bulunmuş ve bu yüzden Bağdat'ta işkence ile öldürülmüştür. Hallâc, Cüneyd ve Nuri ile suhbetinde bulunmuştur.

Abu Muhammed Sehl b. Abdullah al-Tusterî (273) veya 283) de: "Rububiyetin bir sırrı vardır ki eğer meydana çıkarılsa Şeriatlar bâtil olur" demiştir.

Bir başkası da bir şiirinde şöyle demiştir :

“Ben, sevdiğim zâtım, sevdiğim de benim. Biz, birbirine geçmiş iki ruhu ki beni gördün mü onu görürsün, onu gördün mü de beni görmüş olursun”.

Daha sonra, İbn Arabî (638) de şöyle diyecektir : “Bizim varlığımız Allah’ın varlığının bir objektivizasyonundan ibarettir ; bizim varlığımız için Allah’ın varlığı zorunludur” ; ve yine, “Herkesin aşkı başka başkadır ; ben herşeyi severim” . Camî de bu meâlda bazı sözler söylemiştir .

Kısaca, bir çok büyük mutasavvıflar özet olarak : “Ben, Sen, O, her şey birdir” demişlerdir .

İşte Fakihler, daha başlangıçtan i’tibaren bu gibi sözleri inkâr etmişler ve sûfilere daima saldırmışlardır . Fakat, bütün bu saldırılara rağmen bu Tasavvuf ilmi de, yukarıda işaret edildiği gibi, sudûrdan sutûra, yani kalblerden kalemlere dökülmüş ve durmadan bu ilim hakkında da bir çok kitaplar yazılmıştır .

Tasavvufa ait kitapların yazılması üçüncü hicrî yüzyıla rastlar . Tasavvufa ait yazılan ilk kitaplar seyr ve sülûka, ahlâk ve nefis muhasebesine dair kitaplardır ki buna genel olarak (Muamaeleye) ait kitaplar denir . Muameleye ait kitaplardan sonra da tevhid ve hakayike ait kitaplar yazıldı ki bu cins kitaplara da genel olarak (Mükâşefe) ye ait kitaplar denir . Muameleye ait kitaplar vesile, mükâşefeye ait kitaplar da gâye sayılır . Kısaca, muameleye ait kitaplar, sûfilere ahlâk kitapları ; mükâşefe kitapları da sufilerin tevhid kitaplarıdır, ve genel olarak tevhid ilmi namını alan mükâşefe ilmi, aynı zamanda, hakikat ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hakikatlar ilmi, keşf ilmi, ledün ilmi gibi çeşitli adlarla da adlanmıştır .

Muameleye ait eser yazan sûfi lerden şu isimlere işaret edebiliriz :

Haris al-Muhasibî

Abu Muhammed Abdullah al-Antâkî.

Abu Abdullah Ahmed b. Âsım al-Antâkî.

Hâris b. Esed Al-Muhasibî al-Basrî.

Yahya b. Muaz al-Râzî.

Abu Bekr b. Muhammed Osman b. al-Fadl al-Tirmizî.

Abu Abdullah Muhammed b. Ali al-Tirmizî.

Abu Abdullah Muhammed b. al-Fadl al-Belhî.

Abu Ali al-Curcânî.

Abu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed al-Hakîm al-Semerkindî.

.....



Mükâşefeye ait eser yazan sûfilerden de şu isimlere işaret edebiliriz:

Abu'l-Hasan Ahmed b. Abdu's-Samed al-Nurî  
Abu'l-Kasım al-Cüneyd al-Bağdadî.  
Abu Said Ahmed b. Yahya al-Harrâz.  
Abu Muhammed Rûveym.  
Abu'l-Abbas Ahmed b. Atâ.  
Abu Abdullah Amr b. Osman al-Makkî.  
Abu Ya'kub Yusuf b. Hamdan al-Mûsâ.  
Abu Ya'kub Huseyn b. Eyyub al-Nehr-i Curî.  
Abu Muhammed Huseyn b. Muhammed al-Cerîrî.  
Abu Abdullah Muhammed b. Ali al-Kettânî.  
Abu İshak İbrahim b. Ahmed al-Havvâs.  
Abu Ali al-Arvâcî.  
Abu Bekr Muhammed Mûsâ al-Vâsîtî.  
Abu Abdullah al-Hâşimî.  
Abu Ali al-Arvâhî.  
Abu Abdullah b. al-Kuraşî.  
Abu Ali al-Rudbârî.  
Abu Bekr al-Şibli.

.....

Kelâbâdî, (Taarruf) adlı kitabında bütün bu kimselerin vehbî ve kisbî ilimleri kendilerinde toplamış ulular olduklarını ve bunlardan da özellikle Hâris, Cüneyd, Rûveym, Abu'l-Abbas b. Atâ ve Amr b. Osman al-Mekkî'nin hakikat ilminde gerçekten üstad olduklarını bildirir.

Hâris Muhasibî (243), nefs muhasebesine ve vera' ve takvâya dair (Vesâyâ) ve özellikle (Riâye) adlı eserleri ile namlıdır. Riâye adlı eser Gazâlî'nin belli başlı kaynaklarındanır.

Rûveym'in de semâ hakkındaki (Galat al-Vâcîdîn) <sup>23</sup> adlı eseri namlıdır. Onun şu sözü pek meşhurdur: "Bezî-i ruh ile gel, yoksa, saçma sapan sözlerle uğraşma. Çünkü, bu yolun bahâsı insan ruhudur"

Amr b. Osman Mekkî (297) de usûl ve tarikatta sûfiyyenin İmamı sayılıyordu. O, nefsi, ilim ile gütmegi tavsiye ediyordu. Çeşitli eserleri vardır.

Bu tâifenin Seyyidi sayılan Cüneyd ise gerçekten ilm-ü irfan ocağı idi.

İbn Atâ (309) da işaret dili ile yazdığı tefsiri ile pek nam almıştı. Bu tefsir, Sülemî'nin kaynaklarındandır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu zât, ilk defa tasavvuf için dersane açmış ve diğer ilimler gibi tasavvuf dersleri vermiştir.

Kelâbâdî'nin (385) (Taarruf)u da tevhid, ma'rifet, usûl ve makam hakkında üstün bir eserdir. Hatta, "Taarruf olmasaydı Tasavvuf bilinemezdi" denmiştir.

Abu Tâlib al-Mekkî (386) nin (Kut al-Kulûb)u da sûfiyye yolunun bütün inceliklerini ihtiva eder. Bu zât, sûfiyyenin zevkini hâlen bildirmiş, eserlerini de kullaktan naklen zikr etmiştir. Bu kitap, Gazalî'nin âriflerin makamları hakkındaki bildirisinin de yegâne kaynağıdır. Gazâlî'nin (İhya al-Ulûm) adlı eserinin temelini, özellikle, (Kut al-Kulûb) ile (Risale-i Kuşeyriye) teşkil eder.

Kuşeyrî (465) de (Risale)si ile ünlüdür. Bu risale (437) tarihinde sûfiyyeye hitaben yazılmıştır. Kuşeyrî bu risalesinde sûfiyyenin hallerinden, mertebelerinden, makamlarından ve bu yolun edeblerinden söz etmiş ve sûfiyye yolunun aynı, Ehl-i Sünnet yolu olduğunu, sûfiyyenin din edeblerinden hiç bir şeyi bozmadıklarını ısrarla bildirmiştir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Gazâlî kaynaklarından biri de bu risaledir. Gazâlî'den sonra gelen Şihabuddin Abu Hafs al-Suhreverdî (632) de (Avârif al-Maârif) adlı eserindeki bildirilerinde Kuşeyrî'ye uymuştur.

Şeyh al-İslâm Abdullah b. Muhammed b. İsmail al-Herevî (481) de sâliklerin menzilleri hakkındaki (Menâzil'üs-Sâirîn) adlı eseri ile meşhurdur. Herevî, bütün menzilleri üç mertebede toplamış ve bu üç mertebeyi de üç hadîse dayandırmıştı. Bu üç mertebenin sonucu da müşahedeye çıkıyordu.

Bu arada Sülemî'nin (Tefsîr)inden; Abu Nuaym'ın zâhitler hakkındaki haberlerine dair olan (Hilyet'ul-Evliya)sından, ve Hucvîrî'nin tasavvuf doktrinini tamamiyle dile getiren ve bu yolda kendi özel görüşünü de içeren (Keşf al-Mahcub)ndan da söz etmek yerinde olur. İşte, Gazâlî asrına kadar yazılmış olan belli başlı eserler bunlardır.

Gazalî'ye gelince (505), onun en meşhur eseri (İhya al-Ulûm)udur. O, bu eserinde, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Kuşeyrî'nin, sûfiyye yolunun edeblerine ve sûfiyyenin zevk ve vecd ve hallrine ait olan (Risale)si ile Hâris Muhasibî'nin özellikle vera' ve takvaya ait (Riâye)sini birleştirmiş ve sûfiler arasında kullanılan usul ve terim-

leri de açıklamıştır. Gazâlî asrından sonra da bu yolda pek kıymetli ve pek çok eserler verilmiştir ki bunlar da ma'lumdur.

Burada şuna da işaret edelim ki Tasavvufa ait kitapların yazılmağa başladığı üçüncü hicrî asırdan itibaren İslâmda Tarikatlar da kurulmağa başlanmıştır.

Şimdi, buraya kadar olan tanımlamalar ve açıklamalardan, kendine mahsus, orijinâl bir ilim olduğu anlaşılan (Tasavvuf)un orijinâl (Metod)u üzerinde de kısaca duralım :

İslâmda, Fıkh, Tefsir ve Hadîs ilimlerinin yolu his, akıl ve nakil yoludur ve akıl nassa' bağlanır. Kelâm ilminin yolu da his, akıl ve nakil yoludur, fakat, bunda nass, akla bağlanır. Felsefe yolu da sadece his ve akıl yoludur. Filozoflar da felsefe ile nasları uyuşturmağa çalışırlar ve bu yolda nasları açıklamada da ikiye ayrılırlar. Bunların bir kısmına Te'vilciler, diğer kısmına da Temsilciler denir. Te'vilcilere göre, Peygamber gerçi hakkı bilir, fakat, doğrudan doğruya bildirmemiştir. Onun, âhiret günü... gibi gaipten haber verdiği şeyler ta'rizdir. Temsilcilere göre ise Peygamberin gâipten verdiği haberler esasta doğru olmayıp bir takım hayaller, misaller, sembollerdir. Tasavvufun yolu ise bütün bu yollardan ayrıdır. Tasavvufun yolu (Keşf) yoludur, delili de zevk ve vicdandır. Bu yolda şeriat hükümlerine de uyulur; uyulmadığı takdirde ona Tasavvuf yolu değil, İşrak yolu denir. Kısaca, bilgi sağlamada iki esas yol vardır: bunlardan biri nazar ve istidlâl yolu, akıl ve mantık yolu, diğeri de riyâzet ve mücâhede, keşf ve vicdan veya tasfiye yoludur. Eğer, nazar ve istidlâl ile birlikte Şeriat'a da bağlanılırsa o ilme Kelâm denir; ve eğer Şeriat'a bağlanılmazsa o ilme de Felsefe denir. Riyâzet ve mücâhede yolunda da eğer Dine bağlanılırsa o ilme Tasavvuf ve eğer bağlanılmazsa o ilme de İşrak Felsefesi denir ve bu ilimlerin sahipleri de bunlara izâfetle adlanır. İslâmda, gerek nazar ve akıl yolundan, gerekse keşf ve vicdan yolundan gidenler, kendi yolları için Kur'anda işaretler görmüşlerdir.

İslâmda iymanın elemanları sayılan şeyler, akıl ve mantık yoluyla meydana konulmuştur ki bundan da Akaid Usulü, yani Kelâm meydana gelmiştir.

İslâm dininde Kur'ana inanmak akıl sahiplerine borçtur. Böyle bir borç ise Kur'andaki muhteviyâtın akla ait gerçeklerden olmasını gerektirir; aksi hâlde, akıl sahipleri tahammülerinin dışında ve ü.tünde bir şey ile görevlendirilmiş olurlar. Hâlbuki, Kur'anda hiç bir kim-

senin tahammülünün dışında ve üstünde bir görevle zorlanmadığı açıkça bildirilmektedir.

İşte, Müslümanlık, esasında, tamamen akla uygun bir din olduğu ve bütün İslâm büyükleri tarafından böyle kabul edildiği için İslâm dininin i'tikada ait meselelerinde taklid kesin olarak yasaklanmış, buna karşılık ise tahkik, yani gerçeği akılla bulup çıkarma şart koşulmuştur.

Bu, böyle olmakla beraber, Kur'anda öyle şeyler de vardır ki onlar akla aykırı gibi görünürler; öyle şeyler de vardır ki onları anlamak ta imkânsız gibidir. Bu sebeple Kur'andaki âyetleri bu açıdan sınıflamak gerekir. Böyle bir sınıflamayı ise Kur'an kendisi yapmış ve içindekileri ikiye ayırmıştır:

1- Muhkemât.

2- Müteşâbihât.

Akla uygun olan ve anlaşılan şeyler muhkemât, anlaşılmayan şeylerle akla aykırı gibi görünen şeyler de müteşâbihât kısmındandır. Bu ikinci kısmın anlamları, yine Kur'anın bildirisine göre, bir Allah, bir de Râsîhîn diye adlandırılan âlimlerce bilinmektedir.

İşte, bizzat Kur'an, yaptığı böyle bir bölme ile gerçeği arama ve bulma yolunda nazar ve istidlâl yolundan başka bir yol olduğuna da işaret etmiş bulunmakla, bunun üzerine riyâzet ve mücâhededен geçen bir tasfiye, zevk ve vicdan yolu kurulmuştur ki bu yol da Tasavvuf yolu adını almıştır.

Nazar ve istidlâl yolunda, sadece, akla dayanılır ve o vâsıtâ ile de deliller ve eserleri incelenir, mukayeseler yapılır ve sonuca varılır. Böyle bir sonuca da iki şekilde varılabilir: bütün bir gerçekten daha küçük gerçekleri çıkarma, yani dedüksiyon veya ta'lîl ile; yahut ta parça gerçeklerden bütün bir gerçeğe ulaşma, yani endüksiyon veya istikra ile. Bu iki şekli kaplayan nazar ve istidlâl yolu, ancak, ilim yoludur. Riyâzet ve mücâhede, yani tasfiye yolunda ise kalbi saf hâle getirmekle gerçeklerin ortaya olduğu gibi aks etmelerini sağlamak söz konusudur. Tasfiye yolu, Gayb'ı müşahede ve İrfan yoludur. İrfan ise bilgi, amel, takva ve sülûktan hasıl olan bir ilimdir.

Deliller, burhanlar, kıyaslar, yani akıl yürütmelerle elde edilen ilim, dışa ait ilimdir ki eskiler buna (İlm-i Husûlî) demişler ve bunu yalnız ilim adamlarına ait bilmişlerdir. Deliller, burahanlar, kıyaslar olmaksızın, yani bunlara ihtiyaç duyulmaksızın kalbe birdenbire

gelifiren, başka bir deyişle, tasfiye ile gelişen ilme de (İlm-i Huzûrî) demişler ve bunu da yalnız Sûfîlere ait bilmişlerdir ki bu ilim, sezgisel bir ilimdir. Ancak, kalbi tasfiyeye ait ilimden sonra, ara sıra başka bir ilim de hâsıl olur ki bu ilim, ilmin en son mertebesidir. Bu ilim, tasfiye edilmiş ruhun ulûhiyet âlemine çekilmesi ile hâsıl olur. Fakat, böyle bir hâli sağlayabilmek için de insanın, ilmiyle amel etmesi, dolayısıyla, bilmediği ilimlere de Allah tarafından nâil olması gerekir ki Sûfiyyenin gerçek saydığı ilim, işte bu ilimdir.

Başka bir deyişle, sûfîlerin ilmi, bir takım haller ilmidir. Bu ilim de üç derecelidir. İlk önce nefsin âfetlerini bilip riyâzet ve mücâhede ile bu âfetlerden kurtulup iyi ahlâk edinme ilmi gelir ki buna Hikmet ilmi denir. Bundan sonra hâtıralar ve sırların murakabası gelir ki bu ilme de Ma'rifet İlmi denir. Üçüncü olarak ta kalbe ait müşahedeler ve sırlara ait keşifler ilmi gelir ki buna da İşaret İlmi denir ve gerçek sûfîlerin, özellikle sahip oldukları ilim bu ilimdir. Bu ilim, kelimelerle deyimlenemez, çünkü, sırlara ait ilimdir. O ,ancak, vecde ait bir takım ekzersizlerle elde edilebilir.

İşte, bu hâli kazanmış olan bir sûfî, tezkiye ve tasfiye sınırlarının üstünde ve ötesinde, artık, tek Maksûdu, tek Matlûbu, tek Mahbûbu olan Allah'a ulaşma ve kavuşmada O'na bir yakınlık (Kurb) sağlamış olur. Sûfî, bu yakınlık ile kendi zâtî varlığından fânî olarak, bânînin olması bakımından kalbinde olan ve zâhir olması bakımından da nazarında olan, Allah ile birleşir ve O'nun varlığı ile bâkî olur.

İnsanın Allah ile bu yakınlaşma ve kavuşmasında insan ile Allah arasındaki ilişkiyi de Kur'an açıkça bildirmektedir. Kur'an, Allah hakkında şöyle demektedir :

“O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtırdır”.<sup>24</sup>

Kur'an , insanı da bir (Şey) olarak tanımlayıp şöyle diyor :

“Bir şeyin olmasını irade etti mi, O'nun emri , ona “Ol!” demektir. O da hemen olur”.<sup>25</sup>

Kur'an, (Şey)i de şöyle açıklamaktadır :

“Her şeyi hakkiyle bilen O'dur”.<sup>26</sup> Yani, (Şey), Allah'ın ilminde sâbit ve mündemiçtir.

Kur'an, evvel , âhir, zâhir, bâtın olan Hak'kın zâtı ile şey'in zâtı; bütünlüğü ile, eşyanın zatları arasındaki ilişkinin de bir gayrilik, bir başkalık ilişkisi olduğunu belirtiyor :

“Gökleri ve Yeri yaratan Tanrı O’dur. Size öz cinsinizden zevce-ler yarattı. Davarları da kendi cinslerinden çiftler çiftler yarattı. Sizi böylece arttırıp çoğaltır. O’nun misli gibi hiç bir şey yoktur. İşiden O’dur, gören O’dur”.<sup>27</sup>

“Ey Nâs! Allah’ın size ihsan ettiği ni’metleri hatırlayın. Allah’tan başka size gökten, yerden rızık veren bir yaratan var mıdır? O’ndan başka ilâh yoktur. O hâlde ne diye düşünmüyorsunuz?”.<sup>28</sup>

“Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur. İtaat daima O’na-  
dır. Daha hâlâ Allah’tan başkasından mı sakınıyorsunuz?”.<sup>29</sup>

Bütün bu ve buna benzer âyetlerin deyimlendikleri şudur: Hak’kın zâtı, bizzat mevcut, bizzat kaimdir. Kendi vücudunda hiç bir şeye muhtaç değildir. Bu suretle Hayat, İlim, İrade, Kudret, Semi’, Basar, Kelâm gibi vücuda ait sıfatlarla sıfatlanmıştır. Fakat, eşyanın zatları, Hak zâtının tersine, kendiliklerinde yokluk üzredirler. Bu keyfiyet te Hak’kın her şeyden münezzehe olduğunu meydana koyar.

Bu durumda, insanın Allah ile ilişkisi de bir kulluk-Efendilik, âbitlik-Ma’butluk ilişkisidir.<sup>30</sup> İbn Arabî bu hususta: “Kul için, kulluğun hiç bir sonu yoktur ki biz onu elde edebilelim ve en sonra Rab olalım. Nasıl ki Rab için hiç bir sınır yoktur ki O en sonda kul ve mahlûk hâlinde gelsin. Zira, Rab, Rab’tır ve sonsuz en sondur. Kul ise en son değildir”.<sup>31</sup> demektedir.

O hâlde, vücut, sıfat, rububiyet, mâlikiyet, hâkimiyet.... gibi i’tibarlar (Allah bunlardan da münezzehe ise de) Allah’ta asl olarak, kulda ise âriyet olarak mevcuttur. Bütün bu i’tibar ve imtiyazlar Allah için Kâmil, Kadîm ve Mutlak; kul için ise mukayyet ve hâdistir.

Fakat, Hak’kın zâtı ile eşyanın zatları arasındaki bu gayrilik ve başkalık ile beraber, (O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır) âyetine dayanılarak Hak’kın zâtı ile halkın zâtları arasında bir (Maiyyet), (Akrabiyyet) ve (İhâta) bulunduğu, başka bir deyişle, Sûffiyeye dilinde deyimlendiği gibi, bir (Ayniyyet) olduğu da kabul edilmek zorunludur.

Hak’kın zâtının halkın zatları ile ayniyyet bakımından ilişkisi, Kur’ana göre, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, (Maiyyet, Akrebiyyet ve İhâta) olmak üzere üç derece göstermektedir:

**A-Maiyyet:** Hak’kın halk ile maiyyeti, Kur’anda şöyle deyimlenmektedir:

“Onlar, insanlardan gizlenirler, utanırlar da Allah’tan gizlenmezler. Onlar, geceleyin Allah’ı hoşnud etmeyecek sözler söylüyor, tezvir-

lerde bulunuyorken Allah yanlarındadır, Allah onların bütün yaptıklarını çepeçevre çevirmiştir".<sup>32</sup>

"Gökleri ve Yeri altı günde yaratan, Arş-ı a'lâsından her şeye hükümler olan O'dur. Arza gireni, arzdan çıkanı, semâdan ineni, semâyâya çıkanı bilir. Her nerde olursanız O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı görür."<sup>33</sup>

**B-Akrebiyyet:** Hak'kın halk ile akrebiyyetinin Kur'andaki de-yimi de şudur :

"Biz ona sizden yakınız, fakat, siz görmezsiniz".<sup>34</sup>

"Biz insanı yarattık, Nefsinin ona ne vesveseler verdiğini biliriz. Biz, ona yakın olan şah damarından da daha yakınız".<sup>35</sup>

"Kullarım beni senden sorarlarsa, Ben pek yakınim".<sup>36</sup>

**C-İhâta:** Hak'kın halk ile ihâtasına da Kur'anda şöyle işaret edil-mektedir :

"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. Allah, her şeyi kuşatmıştır".<sup>37</sup>

"Sen Allah ile beraber başka bir Ma'buda niyaz etme! O'ndan başka tapacak yoktur. Her şey fânîdir, helâk olur. Ancak O bâkîdir. Hüküm O'nundur ve siz O'na döneceksiniz!"<sup>38</sup>

"Onun üzerindeki her şey gelip geçicidir. Ancak, bütün varlıklar-dan müstağnî, bütün ni'met ve keremin sahibi olan Rab'bının vechi bâkîdir".<sup>39</sup>

Şimdi, zâtî ihata ile eşyayı kaplamış olan vücudun her şey ile be-raber mevcut olması, her şey ile beraber her şeyde görünmesi de zo-runludur. Bu hususu da Kur'an şu âyetlerle doğrulamaktadır :

"Biz onlara, çok geçmeden, âyetlerimizi ufuklarda da kendi öz canlarında da göstereceğiz, tâ ki (Kur'anın) hak olduğu onlara bes-belli olsun. Senin Tanrı'nın her şeye hakkıyla şahit olduğu elvermez-mi?"<sup>40</sup>

"İyman edenler, Yahudi olanlar, Sâbiîler, Nasrânîler, Mecûsîler, Müşrikler yok mu, Allah kıyamet günü onların aralarını ayıracaktır, Allah her şeye hakkıyla şahittir".<sup>41</sup>

"Bundan sonra kadın almak sana helâl değildir. Onlardan birini de başka biriyle değiştirmek, o başkalarının güzelliğini beğensen de, helâl olmaz. Sağ elinin mülkü olanlar müstesnadır. Allah her şeyi gözleyicidir".<sup>42</sup>

Kısaca, başlangıçta işaret ettiğimiz (O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır) âyetine tekrar dönerek diyelim ki vücut, ancak, Allah'ın Zâtına ve Ahadiyetine aittir. Masûivanın, yani Allah'tan gayri şeylerin –hangi mertebede olurlarsa olsunlar–vücutları yoktur ve olamaz. Çünkü, evvellik, âhirlik, zâhirlik, bâtnlık'tan başka beşinci bir mertebeye olamaz. Başka bir deyişle, gerçek vücuda sahip olan Allah, eşyanın gerçek suretleriyle meydana çıkar; eşya da Allah'ın gerçek vücudu ile mevcut olur. Zira, evvel olan, âhir olan, zâhir olan, bâtın olan yalnız Allah'tır ve bir bakımdan her şeyden münezzehtir, bir bakımdan da her şeyle ve her şeyde zâhirdir. Bâtn mertebesi, sırf tenzih mertebesidir; zuhur mertebesinde ise teşbih zorunludur. Bu sebeple de Allah, tenzih ve teşbih sıfatlarının her ikisi ile de sıfatlanmıştır. Zira, tenzih ve teşbihten her biri, tek başlarına, kayıtlı, sınırlayıcıdır. Gerçeğe ulaşmak için ise tenzih ve teşbihin ikisini birden almak, başka bir deyişle, tenzih ile teşbih arasını cem etmek gerekir. İbn Arabî de bu noktaya önemle işaret ederek sırf tenzihte kalınırsa Allah'ın kayd altına alınmış olacağını ve yalnız teşbihte kalınırsa Allah'ın tamamen sınırlandırılmış olacağını ve doğru yolun, ancak, bu ikisinin cem'i ile elde edilebileceğini<sup>43</sup> ve ancak o vakit İlahî Bilginin İmamı ve Serdârı oluna bileceğini ileri sürmektedir. Başka bir deyimle:

A– Yaradılmışın sıfatlarını Yaratan için ispat etmek bizi Küfre götürür.

B– Yaradıcının sıfatlarını yaradılmış için ispatlamak bizi Şirke götürür.

C– Yaradıcının sıfatlarını ancak ve yalnız kendi için asl olarak ispatlamak, ve bunların eşya adı altına giren her şeye nisbetinin ise, ancak, emânet olduğunu bilmek te bizi gerçek (Tevhid)e götürür.

İşte, İslâmın bu gerçek Tevhid'inin yine İslâma has olan kendi Tasavvufu dilindeki deyimini (Vahdet-i Vücut)tur ve ikisi bir şeydir.

Kur'andan aldığımız âyetlerden de açıkça anlaşılmaktadır ki Tasavvuf yolu, tam Şeriat yoludur, Ehl-i Sünnet ve Cemaat mezhebinin özetidir. Sûfiyye yolu, bu yolun yolcularını Allah'a ulaştıran ve kavuşturan bir yoldur. Şu kadar ki bu Allah yolu, haller ve zevkler bakımından pek çeşitlidir. Fakat, bütün bu çeşitlilikler de üç esaslı grupta toplanmıştır ve şöyle tanımlanmıştır:

1– *Zühhd ve İbâdet Yolu* : Buna Ahyar yolu da denir. Genel olarak, Şeriat yolu, muamele yoludur.



2- *Tasfiye ve Mücâhede Yolu* : Buna Ebrar yolu da denir. Riyâzet ve mücâhede<sup>44</sup>, yani tasfiye yoludur. Bu yolda olanlar gerek Hak ve gerekse halk ile muamelelerinde sadâkat üzredirler.

3- *Aşk ve Muhabbet Yolu* : Buna, Şattâr veya Sâîrîn yolu da denir. Bu, artık, seyr'de bulunanların yoludur. Bu yol, aşk, muhabbet ve cezbe yoludur. Bu yol, ilk iki yoldan üstündür. Çünkü, bu yolun şartı (Ölmeden önce ölmek)tir, (Mûtû kable entemûtû) hadîsi buna işa-rettir. Dolayısıyla, bu yol, artık , bir haller yoludur; bir hâlden diğer bir hâle, bir makamdan diğer bir makama yükselerek Allah'a kadar giden bir seyr ve seyahattir.

Görülüyor ki Tasavvuf yolunun dış yüzü bir takım riyâzet ve mücâhede bulunmak, iç yüzü de bir takım menziller ve makamlardan geçmek suretiyle Allah'a ulaşmaktır. Menzillere ve makamlara (Tavr) denir ki sâlik, bu tavırlarda tecellilere uyarak, bir hâlden diğer bir hâle geçerek Allah'a doğru seyr eder durur.

Yukarda ayırdığımız Tasavvuf yolları arasında her ne kadar bazı küçük farklar bulunmakta ise de ilk iki yol da en nihayet Şattârîye yoluna girerler. Şattâr veya Sâîrîn denen ve tabîî ölümünden önce irade ile ölme üzerine kurulan bu genel yolun dayanağı olan esaslar, Tasavvufî dil ile, makamlar da ondur :

- |              |   |
|--------------|---|
| 1- Tövbe.    | 6- Devamlı Zikir.                               |
| 2- Zühd.     | 7- Vücudun bütün kuvvetleriyle Allah'a yönelme. |
| 3- Tevekkül. | 8- Sabır.                                       |
| 4- Kanâat.   | 9- Murakaba.                                    |
| 5- Uzlet     | 10- Rizâ. <sup>45</sup>                         |

Abdulganî Nablûsî ise Allah'a götüren yolları sadece ikiye ayırır :

1- Esmâ yolu ki kalbi, dünya zevk ve ni'metlerinden çevirip hulûs ile Allah'a yöneltmek ve bu uğurda çalışmaktan ibarettir.

2- Allah'ı bilme ve Allah'ın zâtında yok olma yolu ki bu yol, birinci yolu da içermektedir ve Peygamberimizin yolu da bu idi.

Fakat, Tasavvuf yolları hakkında sınıflamalar ne olursa olsun ve nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bütün Tasavvuf yolları müşterek bir esasa dayanırlar ki o da (Zikir)dir. Zikir, Kur'anda on sekiz kadar çeşitli anlam taşımakla beraber, lugatta, bir şeyi dil ile veya kalben

söylemek anlamınadır ve Kur’andaki (Ve lizikrullahi ekber) âyeti, Sûfilerce bu hususta bir işaret sayılmıştır. Zikrin de yedi çeşidi vardır.<sup>46</sup>

Allah’ı, hangi ismi ile zikir etmenin daha uygun olacağı hakkında çok tartışmalar yapılmış, fakat, en doğru zikrin, nefy’i ve ıspatı içermesi hasebiyle, (Lâilâhe illâllâh) diye zikir etmek olacağı kabul edilmiştir. Çünkü, bu zikir, içe ait tasfiyenin en büyük temeli sayılmıştır. Çünkü, zikrin görevi, insanla Allah arasında ilişkiyi sağlamaktır. Bu sebeple, Peygamberden itibaren yalnız tevhid kelimesi ile zikir edilmiş, fakat, Cüneyd’ten sonra bu tevhit kelimesine, büyük velîlerin ictihad ve ittifakları ile, (Allah, Huu, Hak, Hayy, Kayyûm, Kakhâr, Kaadır, Kavî, Cebbâr, Mâlik, Vedûd) gibi, on bir kelime daha eklenmiştir.

İçe ait tasfiyenin temeli sayılan zikir ile birlikte tasfiyenin ilk adımı atılmış olur. Fakat, zikirden sonra hemen tasfiye gelmez. Zikir ile tasfiye arasında (Nefs Terbiyesi) yer alır. Çünkü, nefis, bir bakımdan bedenle, bir bakımdan da ruhla ilgilidir. İşte, bu sebeple, tasfiyeden önce, nefis terbiyesi gerekir.

Emmâre’den başlamak ve Levvâme, Mülheme, Mutmainne, Râziye, Mardiye ve Kâmîle’de tamamlanmak üzere yedi dereceli bir nefis terbiyesinden sonra ruh terbiyesine dönülür ve bu terbiyede de Kalb Ruh-u İnsanî, Sır ve Sırrın Sırrı, Hafâ ve Ahfâ’dan ibaret “Lâtîfe”ler elde edilir ki Lâtîfelerin en yüksek mertebesi olan Ahfâ’nın, Allah’a; ve en aşağı mertebesi olan Nefs-i Nâtıka’nın da bedene ilişkisi vardır.

Şimdi, bu nefis ve ruh terbiyesi ile olan seyr ve sülûkta elde edilen spiritüel merhaleler de sırasıyla şunlardır:

1- *Birinci Merhale*: Bu merhalede ma’nevî yolcunun makamı, emmâre; zikri, lâ ilâhe illallah; seyri, seyr-i ilâllah (Allah’a doğru seyr); hâli, havf ve rica; âlemi, Şahadet Âlemi; zikri, Allah’tan başka tapacak yoktur anlamınadır.

2- *İkinci Merhale*: Bu merhalede ma’nevî yolcunun makamı, levvâme; zikri, Allah Allah; seyri, seyr-i lillâh (Allah için seyr); hâli, sıkılma ve ferahlama; âlemi, Âlem-i Berzah; zikri, Allah’tan başka maksud yoktur anlamınadır. Bu makamda artık dünyaya muhabbet kalmaz. Bu makama kadar olan ma’nevî yolcunun yakın derecesi de ilme ait yakındır.

3- *Üçüncü Merhale*: Bu merhalede ma’nevî yolcunun makamı, mülheme; zikri, Huuu!.; Seyri, seyr-i alâllah (Allah üzerine seyr);

hâli, her şeyi terk; âlemi, Heybet âlemi; zikri, Allah'tan başka mahbub yoktur anlamınadır.

Ma'nevî yolcu bu makamda Âhîret mükâfâtından da vaz geçerek yalnız Allah'ın muhabbetini ister. Bu makamda, ma'nevî yolcu, bütün varlığın zikr ve tesbihlerini duyar, kalbleri ve sırları keşf eder. Onda Allah'ın isimlerinin ve fiillerinin tecellîsi zuhur eder ki bu, gerçek ilk keşftir. Bu makamda onun yakîn derecesi ayne ait yakındır. Bu makamda, artık, her işin yapıcısının Allah olduğuna inanılarak tam bir itmi'nan hâsıl olur.

4- *Dördüncü Merhale*: Bu merhalede ma'nevî yolcunun makamı, mutmainne; zikri, zikr-i Hak; seyri, seyr-i maallah (Allah ile seyr); hâli, kâh sîkr (mestlik, sarhoşluk) ve kâh sahv (ayıklık); âlemi, Âlem-i Ceberût; zikri, Allah'tan başka mevcut yoktur anlamınadır.

Bu makamda ma'nevî yolcunun gönlünde dünya ve dünyaya ait hiç bir şey kalmaz. Onda hâkim olan, ancak, Hak'kın fiillerinin tecellîsidir. Dolayısıyla, bu makamda ma'nevî yolcunun kalbi gittikçe hassaslaşır; ilâhî aşk günden güne artar; Allah, her şeyden tecellîye başlar ve ma'nevî yolcu bütün varını yoğunu, hatta, canını bile, Allah yolunda harcamaktan çekinmez. Fakat, bununla beraber, ma'nevî yolcunun nazarından eşya denen perde henüz kalkmamıştır. Bu sebeple de ma'nevî yolcu dost izinde koşup feryad ile göz yaşları döker. Bu makamda ma'nevî yolcu varlıktaki şeylerin çoğunu hâl ile anlamağa ve bazı keşiflere de ulaşabilmeğe muvaffak olur. Bu suretle de, gerçek ikinci keşfe kavuşur ki buna da "Feth-i Mübîn" derler. Ancak, bu makamda, Tenasüh inancına saplanmak gibi bir tehlike de baş gösterir.

5- *Beçinci Merhale*: Bu merhalede ma'nevî yolcunun makamı, râziye; zikri, Paas (hıfz, muhafaza); hâli, beşerî sıfatların mahvı ve bakaya isti'dat hâli; seyri, seyr-i fillâh (Allah'ta seyr); âlemi, Âlem-i Lâhût; mahalli, sırrın sırrıdır.

Ma'nevî yolcu bu makamda sıfatlardan tamamen soyunduğundan, artık, ona, vâridât ve sânihât (hiç düşünmeden akla kendiliğinden gelen fikirler) olmaz; her şey yalnız zevk ile bilinir. Ma'nevî yolcunun bu makamda zikri, Allah'tan başka mevcut, maksud, mahbub yoktur'dur. Bu makamda olan ma'nevî yolcu, Allah nazarında da insanlar nazarında da sevgili ve saygılıdır.

6- *Altıncı Merhale*: Bu merhalede ma'nevî yolcunun makamı, mardiye; zikri, Ya Kayyuum!; hâli, temkin ve hayret; seyri, seyr-i

anillâh (Allah'tan seyr); âlemi, Âlem-i Şahadettir. Bu makama erişen ma'nevî yolcu güzel huylu, bağışlayıcı, ayıpları örtücü, herkese karşı iyi düşünceli olur ve insanlara lutf ve şefkatla muamele eder. Bu makamda fiillerin tecellisi aşılmış, isimlerin ve Hak ve hakikatın tecellisine ulaşılmıştır. Bu makamdaki ma'nevî yolcu Hak muhabbeti ile halk muhabbetini birleştirme yetisindedir ve daima halk içindedir. Bu makam, Büyük Halifelik makamıdır ki bu, akıl ile algılanamayıp, ancak, hâl ve zevkl ile bilinebilir.

Bu makamdaki ma'nevî yolcu, eşyanan hakikatlarını ve sırlarını Allah'ın ilmi ile bilir ve ona Hak yolu makamlarının en yükseği olan "Âdeme Mahsus Sûret" keşf olunur ki bu sûretin gerçeği (Hakikat-ı Muhammediyye, Lâtife-i Rabbâniye, Sırr-ı A'zam, Huu! "Hüve") dur.

Bu altıncı makama kadar, ma'nevî yolcu, makamları, mücâhede ile elde edebilir. Fakat, altıncı makamdan yedinci makama geçebilmek için mutlaka Hak'kın cezbese, yani ma'nevî yolcuyu bizzat Hakk'ın kendine çekip kavuşturması gerekir.

7- *Yedinci Merhale* : Bu merhaleye Ahadiyyet, Cem'ul-Cem, Amâ mertebese, Yakîn derecesi, ve Hak'ka ait olmakla da Hakk'al-Yakîn mertebese derler. Ma'nevî yolcunun bu mertebede makamı, kâmile; zikri, Ya Kahhar!; Seyri, seyri-i billâh (Allah ile, Allah'tan ötürü seyr); hâli, bakaa; âlemi, kesrette vahdet ve vahdette kesrettir.

Bu makama erişen ma'nevî yolcunun sıfatları, artık, hep güzel sıfatlardır. Bu makamda artık mücâhede bitmiş, riyâzete ihtiyaç kalmamış, iç saltanatı başlamıştır. Bu sebeple bu makam, diğer bütün makamların üstündedir. Bu makama ulaşan sâlikin bütün hareketleri ve hareketsizlikleri, iyilekler, hayırlar ve ibâdetler sayılır. Böyle bir kimsenin nefesi, Kudret ve İnâyet, sözleri, Hikmet; yüzü, Huzur ve Sürur'dur. Böyle bir kimseyi görenler, ona karşı sevgi ve saygı hissi duyarlar. Bu makamdaki sâlikin Hak'kın rızasından başka hiç bir şeye ihtiyacı kalmamıştır. Bu merhalede Hakkalyakîn hâsıl olur.

Allah'a ulaşma yolundaki bu Manevî Seyr ve Sefer veya Hac mertebelerini, genel olarak, sadece dört seyr ile göstermek te Sûfilerce kabûl edilmiştir. Bu sınıflamaya göre bu dört seyr de şunlardır :

1- Seyr-i İlâllah (Allah'a doğru Seyr). Bu, izâfi nefsten gerçek nefse gitmektir. Yani, insanî nefis mertebesinden hakikî vücut tarafına olan ma'nevî seyrdir.

Bu seyr, isimlerin tescellisinin başlangıcıdır ve bu ilk seyrin sonu, görünüş yüzünden ve suretten çokluk perdelerinin kaldırılmasıdır.

2- Seyr-i Fillâh (Allah'ta Seyr). Bu, Allah'ın sıfatları ile sıfatlanmak, ahlâkı ile ahlâklanmak, isimleriyle tahakkuk etmek ve beşerî sıfatları yok etmektir.

Bu ikinci seyr, vâhidiyyet hazretinin sonudur. İlmî çokluk yüzlerinden perdeyi kaldırmaktır.

3- Seyr-i Maallah (Allah ile Seyr). Bunda ikilik ortadan kalkar ve sâlik Ahadiyete yükselir. Bu mertebeye "Kaabe Kavseyn Ev Ednâ" mertebesi de derler ki bunun sonunda gerek dışa ait, gerek içe ait bütün zıtlıklar yok olur.

Başka bir deyişle, bu üçüncü seyr, sâlikin, (Ayn-i Cem)e, (Ahadiyet Hazreti)ne yükselmesidir. Eğer, ikilik şâibesi tamamiyle ortadan kalkmazsa buna (Makam-ı Kaabe Kavseyn) derler. Eğer, ikilik şâibesi tamamiyle ortadan kalkarsa buna da (Makam-ı Ev Ednâ) denir ki velâyetin sonudur. Bu üçüncü seyr, Ahadiyet Hazreti olan (Ayn'ül-Cem) mertebesinde, hem dıştan hem içten, zıtların ve kayıtların tamamiyle son bulmasıdır.

4- Seyr-i Anillâh (Allah'tan Seyr). Bu seyr, vahdetten kesret, birlikten çokluk tarafına olan seyrdir. Bundan da maksat, insanları gerçek ilmi ile uyarıp onlara Allah'ı bildirmek ve buldurmaktır. Dolayısıyla, bu mertebeye özel terimleriyle, (Bakaa Ba'd'el-Fenâ, Sahv Ba'd'el-Mevt, Fark Ba'd'el-Cem) derler. Bu mertebe, birliğin çokluk ve çokluğun birlik olduğu mertebedir.

Başka bir deyişle, bu mertebe, tâliblerin kemâle eriştikleri ve Hak yoluna gitmek isteyenlere rehber oldukları mertebedir. Bu seyrin sonu, Hak'tan halka istikamet ve adâlet ile geri dönüp çoklukta birliği ve birlikte çokluğu müşahede etmek ve kalbleri de halkta Hak ile tecellî etmiş ve Hak'kı da halkta tamamiyle erimiş görmektir.

Yukarıdan beri yedi merhale veya dört mertebe olarak açıkladığımız bu ma'nevî yolculuk, yine Sûfilerce, daha toplu bir şekilde ve (Allah'a doğru Seyr, Allah'ta Seyr ve Allah'tan Seyr) veya (Fark Kabl'el-Cem, Cem Ba'd'el-Fark ve Fark Ba'd'el-Cem) den ibaret olmak üzere Üç Sefer diye de tanımlanmıştır. Allah'a ulaşma yolundaki mertebeler veya dereceler her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın ve her hangi sayı ile sıralanırsa sıralansın bütün bu ma'nevî yolculuktan maksat Allah'ı bilip O'na ulaşmak ve O'nunla kavuşmaktır. İşte, bu

uzun ma'nevî yolculuğu nefsinde tamamlamış olan bir insan, Kâmil insan olmuş olur. Bir insan kâmil olunca da o insan nefsinde ve Rabbına tamamiyle ârif olmuş olur. Böyle bir insan da, artık, ârif, kendini özel bir inançla kayıtlandırmaz. İbn Arabî bu hususta şöyle der: bu makamda, ârif, öyle bir toplu gerçeğe, toplu (Ayn)a ârif olmuştur ki o her şeyi toplamış olan gerçeğin her inançta bir yüzü vardır; çünkü o, Mutlak gerçektir, Mutlak Ayn'dır. Hiç bir Mutlak yoktur ki, onun, kayıtlanmış olan da bir yüzü olmasın. Dolayısıyla, ibâdet, neye edilirse edilsin, gerçekte, yine o Mutlak vücuda edilmiş olur. Bunun böyle olduğunu, ibâdet ve i'tikad edenin bilip bilmemesinin önemi yoktur. Şeyh Irakî de bu konuda şöyle der: Allah, kendisini bütün eşyanın aynı eyledi ki kendinden başkasına ibâdet ve muhabbet olmasın. Allah'ın izzeti ve kutsallığı böyle gerektirmiştir. Bu hususa da şu âyeti misâl verebiliriz: "Ya Muhammed! senin Rab'bın, kendisinden başkasına ibâdet etmemeni hükm ve takdir etmiştir"<sup>47</sup>. İbâdet, muhabbet, öğme, bütün bunlar, hiç bir suretle Allah'tan başkasına olamaz. Hatta, ibâdetlerini Put'a yapanların bile, gerçekte, ibâdetleri yine, Allah'adır. Çünkü, putun varlığı da Allah'tandır. Bu hâl, varlığın yalnız Hak'ka ait olduğunu bilenlere açıktır. Bundan ötürü, ârif, bu anlamı kavrayınca ne kendisi kayıtlanmış bir inanç tüzre olur ne de başkasının inancına karışır ve onu yalanlar. Zira, hepsinin tek bir emre bağlı olduğunu ve yine arada âmirden başka kimse bulunmadığını bilir (Lâ Mevcude İllâ Huu!); ve herkesin mazhar olduğu isim cihetiyle inancını ve hallerini edeb ile yerli yerine kor.

Başka bir deyişle, bu mertebede ârife: "Dışta da içte de her nereye dönerseniz orada Hak'kın bir yüzü vardır"<sup>48</sup> âyetinin anlamı açıklanmış olur ki gerçekte hepsi bir yüzdür, lâkin, "Her yeni günde O, başka bir şe'ndedir"<sup>49</sup> sözünce, mertebeler ve makamlar vardır. Her bir makamda başka türlü ve her bir mertebede başka bir çeşit yüz gösterir. Her bir yüzde başka bir güzellik ve her güzellikte başka bir çeşit aşk ve her aşkta başka bir türlü göz süzerek bakma ve her göz süzerek bakmada başka bir türlü şiyve ve her şiyvede başka bir türlü cilve ve her cilvede başka bir türlü nâz ve her yerde de birer türlü terennüm gösterir. Bunun içindir ki deliye dönmüş perişan âşıklar türlü türlü hallere uğrarlar. Bazan sıkıntıya ve kahra mazhar olurlar, bazan da zevk ve şevk ve ferahla genişlerler, bazan eda nâz ve bazan da niyaz üzre olurlar; çeşit çeşit şiyve ve cilvelerle aşkın nazarında daima şiyveler ve cilveler gösterir. Böyle olunca, ârif, nasıl kendisini bir inançla ve hâl ile kayıtlandırırın?! Sevgili, hangi yüz, hangi sıfat, hangi örtü ve hangi şiyve ile kendisini gösterirse göstere, ne türlü cilveler ederse etsin,

ârif, gaflet etmeyip kendisini bir yüzle kayıtlandırmaz ve sevgiliyi bir yüzden değil, her yüzden görür. Çünkü, ârifin ma'nevî çevresi geniştir; bilir ki kayıtlanmak ta İlâhî hallerden bir hâldir ve İlâhî isimlerden bir ismin gereğidir. Bu gerçeğe, Kur'anda, Hz. Hûd dilinden söylenen şu âyeti gösterebiliriz: "Yer yüzünde hareket eden bir nesne yoktur ki Allah kudret eliyle onun nâsiyesinden tutmamış olsun. Cenâb-ı Hak, nice dilerse öyle tasarruf eder. Şüphesiz benim Rabbım doğ doğru yol üzredir".<sup>50</sup>

Hulûsa, Allah'ı bilmek ve O'nu bulmak için, Tasavvufa göre, insanın, dünyadan ve onun ni'metlerinden yüz çevirmesi, kitap ve sünnet yolundan gitmesi, her bakımdan fakir ve her bakımdan Allah'a muhtaç olduğunu bilmesi, nefsinin Allah'ta fânî kılıp irâdesini Allah'ın irâdesine bağlaması, bütün varlığı ile ve hâlis bir niyetle Allah'a yönelmesi gerekmektedir. Bunun için de Sefer veya Hac denen ma'nevî bir yolculuk yapmak ve bu yolculukta tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah'a yönelme, sabır, murakaba ve riza gibi makamlardan ve bununla birlikte yakınlık, korku ve muhabbet, rica ve şevk, ülfet ve emniyetle sükûn bulma, müşahede ve yakîn gibi hâllerden geçmek lâzımdır. Bu Sefer veya Hac'ta, evvelâ, hâlis niyet yer alır, ondan sonra tövbe edilir ve zikir ve temerküz ile mücâhede yoluna girilir. Mücâhedenin sonunda ruh, dünyaya ait her şeyi terk etmiş ve mutlak surette Allah'a teslim olmuştur. Bundan sonra hakikatı örten perdeler kalkar ve mükâşefe başlar. Artık, sâlikin kalbi tamamen nurlanır ve Allah o nurlu kalbe görünür. En sonda da O'na ulaşıp kavuşulur.

Başka bir deyişle, gerçeği bilme ve bulma yolunda uyulması zorunlu olan bazı şeyler vardır ki bunların bir kısmı insanın dış yönüne ve daha ziyade bedenine, bir kısmı da insanın iç yönüne ve daha ziyade ruhuna aittir. Dış yöne ait olanlar, Kitap ve Sünnete uymak, kötülüklerden kaçmak, iyi huylarla huylanmak, dünya lezzetlerinden son derece perhiz etmek, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmek, ezeli hayat için çalışmak, fakr üzre olmak, bütün insanlara muhabbetle birlikte düşkünlere şefkat ve merhametle yardım etmek, âlimlere ve büyüklere de hürmet ve ta'zîm göstermek gibi şeylerdir. İç yöne ait olanlar da murakaba, Allah'ın lutfunu ve bağışlarını düşünmek, Allah'a aşk ve muhabbet, Allah'ın cemâline iştiyak ve yönelme, havf ve rica, iyilikler karşısında da kötülükler karşısında da Allah hakkında kötü zanlara kapılmayıp O'nun hakkında daima iyi düşünmek, daima utanç üzre olmak, daima riza üzre olmak, daima şükr etmek, tamamiyle teslimiyet üzre olmak, geçici arzuları tek, nefsi emniyet ve sükûnete ka-

vuşturmak, Allah yolunda sebât ile yalnız ve yalnız Allah'a tevekkül gibi şeylerdir.

Kısaca, Tasavvufun en son gâyesi tevhid, yani birliktir. Birlik te Allah'tan gayri olan şeylerden geçmekle, yani (Fenâ) ile olur. Fenâ da üç türlüdür:

- 1- Fehâ fi'l-Kusûd.
- 2- Fenâ fi'ş-Şuhûd.
- 3- Fenâ fi'l-Vücûd.

Bu bakımdan Sûfiyye de üç e ayrılır:

- 1- Kusudçular.
- 2- Suhudçular.
- 3- Vücutçular.

**Kusudçular:** Bunlar, maksad ve irâdelerini Allah'ın irâdesinde fânî kılanlardır. Bu yolda olanlar, ancak Allah'ı kads ederler ve ancak Allah'ın irâdesi ile irâde ederler. Bunlar, uyanıklık hâlinde ve bakaadadırlar; bunların ilimleri ve temyizleri vardır.

**Şuhudçular:** Bunlar, Allah'tan gayri olan şeylerden fânî olup yalnız Allah'ı müşahede ederler ve onlarca bu şuhud, gâyedir. Olar bu fenânın son derecesinde kendilerinden geçerler ki asıl fenâ da budur. Bu mertebe, geçici bir hâl ve zevk mertebesidir. Bunlarda ilim ve temyiz gücü kalmazsa da yine de Yaratan ile yaratılan ayırdır. Bunlardan bazıları bu fenâ makamını gâye edinerek bütün amelleri bırakırlar ki Şuhudçuların böylelerine Gâliye denir.

**Vücutçular:** Bunlar, vücutta fânî olanlardır. Bunlara göre Allah'tan başka vücut yoktur; Yaratan ve yaratılan aynidir. Âlemler, Allah'ın şuûn ve tavırlarının tecellîlerinden ibarettir. Bunlara göre fenâ olsun, vahdet olsun, dışıdır ve dışı aittir. Bunlar, görülenin fânî oluşundan görme fâniliğine geçerler ki bu husus Şuhudçularla aralarında-daki en önemli ayrılığı teşkil eder.

Vahdet-i Şuhud'ta şuhud gâyedir. Vahdet-i Vücut'a göre ise Vahdet-i Şuhud ne gâyedir ne de bu yol için zorunludur. Şuhud keyfiyeti, sâliklerin bazılarında hâsıl olur, bazılarında da hâsıl olmaz. Dolayısıyla, Şuhud, gerçek yolun esasından değildir, tesadüfe ait bir şeydir.

Vücutçuların bir kısmı da Allah'ı âlemlerin bir toplamı olarak kabul ederler. Bu görüşe göre âlem, topyekûn Allah olmuş oluyor. Bu görüşte olanlara da Gâliye veya Vahdet-i Mevcutçular denir.<sup>51</sup>



Hulâsa, Vahdet-i Kusûd, İslâmın, ana hattıyla, da'vett ettiği hakikattir, Şeriat'ın kendisidir.

Vahdet-i Şuhûd ta sâlike ârız olan bir zevk, bir hâldir.

Vahdet-i Vücut ise Vahdet-i Şuhud'un doğurduğu bir sonuçtur ve bir felsefedir. Fakat, akla ve mantığa dayanan bir felsefe olmaktan ziyade sezgiye ve zevke dayanan bir felsefedir.

Vahdet-i Vücut'çulara göre Allah, bütün varlığa sârif olan Mutlak vücuttur; tevhid eden de tevhid edilen de O'dur ve O'nun hakkında her denemeye haklıdır ve tevhittir.

Bunlara göre Hâlık ve Mahlûk, Kadîm ve Hâdis, Rab ve Abd ispat etmek şirktir.

İbn Arabî şöyle demektedir: halk, Allah hakkında bir takım akîdeler edindiler, ben ise onların bütün akîdelerini kendime akîdeler edindim.

Şemseddin Mağribî de şöyle demektedir: Senin zuhurun benim iledir, benim vücudum da Senin iledir. Ben olmasam Sen zâhir olmazdın; Sen olmasan ben de mevcut olmazdım.

Şimdi, her Dinde, din olması bakımından, mistik bir nüve bulunmasına ve İslâm Tasavvufunun da, bütün büyük İslâm düşünürlerinin ittifakla kabul ettikleri gibi, Kur'an ve Sünnete dayanmasına, yani Şer'î bir ilim olmasına rağmen İslâm ortodoksisi de, tıpkı Hıristiyan ortodoksisi gibi, Tasavvufun genel manzarası olan (Panthéisme)i veya (Vahdet-i Vücut) çuluğu, bir dine aykırılık, bir dalâlet saymış ve ona şiddetle karşı koymuştur.

Hıristiyan ve İslâm ortodoks teoloğlara göre mistik tecrübe ile dinsel tecrübe ayrı ayrı şeylerdir. Gerçi, bu ikisi arasında kuvvetli bir ilişkinin bulunduğu da inkâr edilemezse de onlara göre bu ilişki araçlı bir ilişkidir. Yani, mistik tecrübeyi, meselâ, Allah veya Mutlak, yahut ta Üniversal Ruh ile aynı kılan entellektüel tefsirlerden sıyrdığımızda geriye, sadece, değişmez ve başkalaşmaz olan (Birlik) kahr. Böyle bir (Birlik) ise, yekten, hiç bir dinsel manzara göstermez.

Böyle bir tecrübe, meselâ, Vedantist Ekol'a göre, daha fazla, şahsî olmayan bir Mutlak; Budizm'e göre, Allah'ın her hangi bir nev'i olmayıp, Boşluk veya Nirvana; Hıristiyanlıkta ve meselâ, St. Teresa (Avila) da Allah ile birlik; Eckhart ve Ruysbroeck'ta Değişmez ve Başkalaşmaz Birlik veya Allah'ın üçlü kavramı (Tetris) olarak tefsir edilmiştir. Garbın Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi

üç büyük Teistik dininde bu Değişmez Birlik tecrübesi, genel olarak, Allah ile birleşme diye deyimlenmiştir. İslâm mistiklerinde ise o, özellikle, Tevhid ile deyimlenen Allah'tır.

Ortodoks teoloğların tasavvuf hakkındaki bu karşı mütalâalarına rağmen ortada inkâr edilemez bir gerçek vardır ki o da şudur: mistik tecrübe, her şeyden önce, başlı başına vardır ve mistisizm, en sonda, belirli bir surette dinsel fakültelerle ilişkide bulunur, dolayısıyla de dinsel bir renk ve şekil alır. Çünkü:

1- Mistik tecrübe, ferdiyyet ve şahsiyetin “Sonsuz’un içinde eriyip gitme” tecrübesidir ve bu da İçe Dönük (İntroversive) tecrübenin önemli bir yönüdür.

Bu “Eriyip gitme”, “Yok olup gitme”, “Geçip gitme” gibi deyimler Hind, Budist, Hıristiyan ve İslâm literatüründe önemli yer kaplarlar. Daha da ileri, İslâm mistiklerinin bu hâli belirtmek için kullandıkları özel bir terim vardır ki o da “Fenâ” terimidir. İnsanın, ferdiyyetini doğrudan doğruya yok ettiği böyle bir tecrübe de, artık, ne bir istidlâl, ne bir tefsir, ne bir teori veya spekülasyondur; o, artık, tamamen aktüel bir tecrübedir.

Son yüz yıl düşünürlerinden Amerikalı William James’in “Dinî Tecrübenin Çeşitleri” adlı kitabında Tennyson’dan yaptığı nakillerdeki esas fikir de, sonlu varlık olan insanın Sonsuz içinde eriyip onunla birleşmesidir ki işte bu vâkıa, mistisizmin dinsel bir anlam taşımasına sebep olur. Çünkü, Sonsuz, Allah’tan başka değildir.<sup>52</sup>

2- Değişmez ve Başkalaşmaz Birlik, mistiklerce, zaman ve mekânın üstünde olarak kabul edilmiştir. Bu görüşe göre, zamanın esası, kendisinin, ard arda gelen parçaların sonsuz çokluğu içinde bir bölünmesi; mekânın esası da, kendisinin, yanyana duran parçalar çokluğuna bir bölünmesidir. Buna karşılık ise Değişmez ve Başkalaşmaz Birlikte içe ait her hangi bir parçalanma ve parçalara bölünme ve çoğalma söz konusu olamaz. Dolayısıyla de böyle bir birlik, zorunlu olarak, zamansız ve mekânsızdır. Zamansız ve mekânsız olmak demek te ezeli olmak demektir. Gerçek mistiklerce daima işaret edilmiştir ki mistik tecrübe, zamanı aştığından, o, bir “Ezeli Şimdi”nin tecrübesidir. Ve, dinde, (Ezel) terimi, (Sonsuz) terimi gibi, Allah’ın başka bir ismi olduğundan ötürü de mistik tecrübe bir dinsel tecrübe, bir Allah tecrübesi olarak düşünölmelidir.

3- Mistik tecrübenin emosyonel yönü de, onun, Allah ile aynıleştirilmesine ayrı bir sebeptir.

Mistik şuur, mistiklere göre, şuurun öyle bir nev'idir ki onda yüksek bir huzur, kutsallık ve neş'e hissi vardır. Öyle bir şuura sahip olmak ta Allah'ın Huzur ve Sükûnu ile bir olur. İşte, bu sebeptendir ki bu Sükûn, Budizm'in dinsel hayatının en yüksek gâyesi olmuştur. Böyle bir huzur ve sükûn ve kutsallık hissi, esasta, dinsel bir doğma dışında ise de, çoğu hâlde onları birbirlerinden ayırmak mümkün değildir.

Mistisizmle Din, daha doğrusu Mistiklerle Ortodoks Teoloğlar arasında münakaşaya sebep olan bir mesele de (Vahy) meselesidir.

Her şeyden önce, mistik tecrübeye doğrudan doğruya (Vahy) iddiası gizli bulunmaktadır. Meselâ, Philon, Peygamberlerin dinsel tecrübelerini mistik vecd üzerine tefsir etmiştir. Fakat, esasta olan bu birlik, naslarla veya dinsel doğma ile aynileştirildiği, dolayısıyla dışa, yani entellekte mal edildiği zaman, dışa ait sözlerle içe ait müşahede arasında çelişme ve çatışma da başlar. Mistik için i'timad edilecek tecrübe, ancak, kendi tecrübesidir ve başkalarının tecrübelerini de mistik yine kendi tecrübesi ile kıyaslar. Kaldı ki Dinler de mü'minlerine, zahiri vaaz ve nasihatlardan, dışa ait hükümlerden ziyade kendi kalblerinin sesini dinlemeği emr etmektedirler. Görülüyor ki mistikler bu (Vahy) konusunda da haklıdırlar. Fakat, bu mesele Şarkta ve Garbta, mistiklerle ortodoks teoloğlar arasında sürekli bir çatışma konusu olmuştur. Hatta, bu çatışmayı daha gerilere, Hind mistiklerine kadar da götürebiliriz. Dingayats ve Kashmir Shaivas gibi tarikatlar müstesna, Hind mistikleri, Veda'ların yanılmazlığı, dolayısıyla, Upanishad'ların ihtiva ettiği mistik tecrübe üzerinde ısrarla durmuşlardır.<sup>53</sup>

Bütün mesele, dinsel ortodoksinin, zorunlu olarak sınırlı ve kapsamsız olması, buna karşılık ise, tasavvufun doğma ve iymanın bağları ile bağlanamaması, kayd altına alınamaması meselesidir. Tasavvufta Üniversellik vardır. On sekizinci yüz yılın spiritüalistleri, Cambridge Plâtonist'leri veya Quakers'ler gibiler, hep, içe ait ışığın Üniverselliğini kabul etmişlerdir. Hatta, daha da ileri, tarihte, Sabastian Frank gibiler, Üniversal bir Kilise görüşünü; Law gibiler, Allah'ı inkâr eden azizlerin de ötekiler derecesinde kabulünü; Hindistan Gürkanlı Devletinin büyük Hükümdârı Ekber Şah gibiler de Hinduizm ve İslâm dininin her ikisinin de dışa ait görünüşlerinin üstüne çıkıp bu iki dinin sınırlarını aşan kendi "İlâhî Din"ini ileri sürmüşlerdir. Ekber'i peşleyen Nanak, yagâne zorunlu olan şeyin İlâhî Aşk olduğu üzerinde şiddetle durmakla, o da, her iki dini dış görüşlerinden sıyırmak istemiştir.

Bir çok kişilerce Modern Çağın Peygamberi sayılan Radhakrishnan, bütün dinleri, Allah'ın realizasyonu yolları olarak tefsir etti. Bütün

tün bunlardan maksat, dinin, ruh ve beşer hayatını zedeleyici taraflarını kaldırmak ve onun yerine yapıcı olan iç ve muhabbet hayatını kurmaktır. Meselâ, Budizm, sınıf ayrılıklarını, iç hayatı için lüzumsuz olan zebh sistemi gibi şeyleri ortadan kaldırmak gâyesini güden bir reform hareketi olarak meydana gelmiştir. Bunu peşleyen Bhakti hareketi için de aynı şey söylenebilir. Onda da spiritüel eşitlik gerçeğini haykırın reformcular yetiştigi görülmektedir. Ekber ve Nanak'ın gâyesi de gerçek hayata engel olan dinsel gelenekleri yıkmaktı.

Yahudilerde de Sabastians'lar, morâl kanunlarla çarpıştılar. Modern zamanın Hasidim'cileri de Hahamlık otoritesi ile çarpışmak zorunda kaldılar.

Yahudi mistikleri, dinsel merasimler arasında, Kabbalâ'dan son derece faydalanarak, mistik düşüncenin en son hürriyetine kavuştular. Kutsal kitapların mecâzî olarak tefsir edilme zorunda olmaları bu faydayı sağlayan biricik âmildir.

Hıristiyan mistiklerinin de kendi öğretileri ile İncil öğretilerini harmonize edebilmelerinin sebebi budur. Ve gittikçe öyle oldu ki gerek Ortodoks ve gerek Katolik Roma kiliselerinin her ikisinin öğretilerinde mistisizm gâlip ve hâkim bir rol oynamaya başladı. Her şeyin üstünde Transcendant olan Allah, beşer ruhunda da İmmanent olarak kabul edilmeğe başladı.

İslâm mistisizminde, yani Tasavvufta da durum aynidir; hatta, dinsel ortodoksi ile tasavvufun çarpışması diğer dinlerdekinden çok daha şiddetli ve haşın olmuştur.

Sûfilere göre dinin bütün esası, kendi iç keyfiyetindedir, dışında değildir. Bütün iyman ve inançların esası aşktır. Bu da gerçeğin özüdür. Doktrinler, müşahedeler, teşkilâtlar ikinci plânda gelir ve hatta çoğu kere de iç hayatının en büyük hâilleridirler. Bu görüşlerinden dolayı sûfiler, dinsel geleneklerle, daha ilk zamanlarından itibaren çarpışmağa mecbur olmuşlar, zındıklık ve küfürle suçlanmak korkusu ile, uzun zamanlar gizli gizli buluşup söylemişlerdir. Meselâ, Sûfilerin reisi sayılan Hasa' Basrî (110), Mâlik b. Dînar, Abdolvâhid b. Zeyd, Muhammed b. Vâsı,' Farkad al-Sebhî, Eyyub al-Sahtiyâni... gibi zâhid ve nâsikler ile evinde gizlice halvette bulunurdu. Onun meclisi bir zikr meclisi idi. Tasavvuf denen ilim yolunun ilk yolcusu olan bu zât, yeni bir ilim dili ile konuşuyor, bu ilmin ma'nalarını açıklıyor, nurlarını yayıyor ve bu ilmin gizli perdelerini kaldırıyor. O, öyle sözler söylüyordu ki o sözler o zamana kadar başkalarından du-

yulmamıştı. Fakat, o, bu sözleri Huzeyfe b. al-Yemânî'den aldığını söylerdi. Hatta, (298)de ölen Cüneyd bile sufi arkadaşları ile evinde halvette bulunduğu oda kapılarını kilitleyip anahtarları da kendisi alır ve sonra odanın ortasına gelerek yavaş yavaş Tevhid hakkında konuşmağa başladılar. Zındıklık ve küfürle suçlanmamak için de yoldaşlarına, hakikatı göremeyenlere ilâhî sırların asla açıklanmamasını tenbih ederdi.

Abu Talib al-Mekkî de başlangıçta Sûfilerin gizli celselerde bulduklarını ve Tasavvuf ilmi hakkında en evvel Kürsüye çıkıp söz söyleyenin Bâyezid (216) in çağdaşı, Mısır'da Yahya b. Muâz (258) olduğunu ve bunu da Bağdat'ta Abu Hamza'nın peşlediğini ve ondan sonra gelenlerin ise bunlara uyup böylece hareket ettiklerini bildirmektedir.

İşte, Abu Tâlib'in bildirdiği gibi, Sûfiler, çok geçmeden, hayatları bahasına rağmen bu ilmi açığa çıkarmışlar ve bu uğurda bir çok şehit vermekten de çekinmemişlerdir. Hallac, Bağdat'ta, insanlık dışı bir vahşet ile parça parça kesilmek ve sonra da asılıp yakılmak suretiyle; Şihabuddîn Sühreverdi-i Maktûl, Sillâhaddin Eyyûbî'nin emri ile, Haleb'te, aç bırakılmak suretiyle; Seyyid Nesîmî de yine Haleb'te, diri diri derisi yüzülmek suretiyle; Bedreddin Simâvî de, Serez'de, asılmak suretiyle Şehid edilmişlerdir.

Dinî mükellefiyetlerin iptâli ve özellikle ibâdetin sukutu<sup>54</sup> meselesi yüzünden gittikçe birbirinden ayrılan bu iki görüşü ve zümreyi, Gazâlî, uyuşturmağa gayret etti ise de, o, dinsel ortodoksiye ta'viz verdiğinden ötürü bu işi başaramamıştır<sup>55</sup>. Ondandır, bu yolda onu peşleyenler de, aynı tav'izi verdiklerinden, bu uyuşmağı sağlayamadılar. Daha Gazâlî'nin çağında Abu Said, Kur'anın vahyini kabul etmekle beraber Bâtîni Nur'u, kendisinden gerçek hayat kanunlarının çıkageldiği, en son otorite olarak saydı ve öğrencilerini Mekke'ye Hacc'a gitmekten önledi. Onun bu hareketi bir çok tarikat pîrleri tarafından da örnek tutuldu.

İslâm Dinî ortodoksisi ile Tasavvuf arasındaki çarpışma, tasavvufu Vahdet-i Vücut hâliyle felsefeleştiriren İbn Arabî'den sonra, özellikle, pek arttı. Billhassa onuncu hicrî yüz yılda, İmam Rabbânî, Vahdet-i Vücut'a, Vahdet-i Şühud görüşüyle doktriner bir surette reaksiyonda bulundu<sup>56</sup>. Ondandır, bu iki görüş, yani din görüşü ile tasavvuf görüşü arasındaki çarpışma, en had şeklinde devam ederek lehte ve aleyhte bir çok eserler yazıldı<sup>57</sup> ve en nihayet memleketimizde İbn

Arabî'yi tutan Ahmet Avni Konuk<sup>58</sup> ile İmam Rabbânî'yi tutan Mehmet İhsan arasında son zamanlarda geçen münakaşa ile de bu eserlere küçük bir rizsale daha eklendi.<sup>59</sup>

Kısaca din ile tasavvuf arasında esasta, temelde, aykırılık olmamakla beraber Din, haricîleşme, dışa çıkma, özden ayrılma; bildiri-lerinin aslı Allah'a muhabbet olduğu halde muhabbet ve aşktan yüz çevirerek sâdece bir takım kuru inanç ve i'tikadları ve duyular dünyasına ait bir takım emir ve nehylerle bunların sözden ibaret doktrinleri ve yalnız gösterişe ait teşkilâtları olma yolunu tutar ve bu suretle tasavvuftan, dolayısıyla, tasavvuf ile müşterek olduğu kendi esasından da ayrılır. Buna karşılık, tasavvuf ise içe ait özde, asılda, reelde, tek bir kelime ile aşk ve muhabbette yerleşir ve bu aşk hallerini ve bu hallerin sezgisel verilerini ma'nalandırmak ve kıymetlendirmek için, onları, zorunlu olarak, diyalekte ait sembollerle tercüme ve deyimlemeğe çalışır. Mistisizmin kendi verilerini deyimlemede bu da bir çeşit hâricîleşme ise de unutulmamalıdır ki bu hâricîleşme, sembolik bir haricîleşmedir ve duyular dünyasına göre, entellektüel hayata göre değil, gerçek reel dünyasına, sezgisel ve yaratıcı hyata göre te'vil ve tefsir edilmek zorundadır. Eğer, demek caizse, artık, Dinsel Teolojiden değil, fakat, Mistik Teolojiden, daha açık ve doğru bir deyişle, Kelâm'dan değil, Felsefe'den ve özellikle Mistik bir Felsefeden söz etmek gerekir. Böyle bir mistik felsefenin kaynakları da duyular âlemine ait sistemler değil, İlâhî Aşkî terennüm eden sistemler, ve özellikle, İlâhî Aşkî terennüm eden dinsel sistemlerdir. Yani, gerçek bir İslâm mistiği, tam bir Müslümandır. Gerçek bir Hıristiyan mistiği, tam bir Hıristiyandır... v.b.

Dolayısıyla, böyle bir mistik felsefenin Reel, Allah hakkındaki görüşü de başka olacaktır ve bu görüşünü deyimlemek için kullanacağı semboller, teşbihler ve terimler de, pek yakınlık göstermekle beraber, teolojik ve felsefî terimlerden ayrılacaktır.

Mistiklerin, Realiteyi, Allah'ı kavrayışları, yerlerinde daha önce de açıkladığımız gibi, iki şekil altında olmaktadır :

- 1- Sudûr (Emanation).
- 2- İndimâc (İmmanence).

Bu iki kavram, dinsel ve mistik tefsirler için ana kavramlardır, çünkü, mistiğin gâyesi Allah'la birleşmektir.

**Sudûr (Emanation):** Sudûr teorisi, kaynağını, özellikle, Plotin tarafından geliştirilmiş olan Yunan Felsefesinde, Dionysos'ta, Kabalistlerde bulmaktadır. Kabalistlerin (Bilinemez Kaynak)<sup>1</sup>, Yeni-Eflâtuncuların (Mutlak)<sup>1</sup>, daha sonraki mistisizmin de (Sonsuz Girdab)<sup>1</sup> olan ulûhiyet hakkında biz, ancak, O'nun tecellîsi ile, sıfatlarıyla bilgi edinebiliriz. Sıfatların kaynaktan dışarıya çıkışı çokluğu meydana getirir ve bu çokluk sonunda da bütün kâinat yaratılmış olur. Bu noktada St. Thomas Aquinas şöyle der: "Yaratıkların bütün kemalleri, kemâlin en yükseği olan Allah tarafından bir tertib altında nâzil olmakla insan daha aşağı yaratıklardan başlamalı ve derecelerle yükselmeli ve böylelikle Allah'ın bilgisine doğru ilerlemelidir..."<sup>60</sup>

Bu sudûr teorisine göre ruhun ulûhiyet ile birleşmesi insan aklının dışındadır ve ancak bir takım âlemlerden geçmek suretiyledir ki ruh, Kabalist dildeki (Tâc)a, yani Allah'ın verimli bilgisine; Dionysos mektebinin (Îlâhî Gayyâ)sına, yani Yeni-Eflâtuncuların (Bir)ine ulaşabilir. Hayat ağacının otuz iki yolu i'tibar edilen bu âlemler serisi Dante'de (On Semâ), Dionysos'ta (Hiyerarşiler), Kabbalâ'da da (Sefirot veya Hayat Ağacı) olarak sembolize edilmiştir.<sup>61</sup>

Böyle bir teoride nefsin tasfiye ve illüminasyon yolu ile realite ile birleşmesi hususunda içe ait tecrübenin parulasına da işaret vardır. St. Augustine bu hususta şöyle diyor: "Biz, Senin, kalblerimizde mevcut yollarında yükseliyoruz ve derecelerın şarkısını söylüyoruz..."<sup>62</sup>

Sudûr teorisinin hemen yanı başında da indimac teorisi bulunur. Çünkü, bu iki teori birbirinin tamamlayıcısıdır.

**İndimâc (Immanence):** Modern teolojide pek müfrit bir şekil alan ve James'in diliyle optimist sınıfın pek benimsediği bu teoriye göre (Mutlak)ın elde edilmesi için uzun ve yoruscu bir seyr ve sülûka ihtiyaç yoktur, O, gerek insan nefsinde ve gerek kâinatta gizli ve örtülü olarak bulunan bir şeyin realizasyonundan ibarettir. Bu konuda on yedinci yüz yılın bir Müslüman mistiği olan Tevekkül Bey şöyle diyor: "Sen, ben idin, lâkin, benim kalbim zulmette idi; ben, bende sır olan Mûteâl'i bilmedim".<sup>63</sup> Plotin de şöyle demektedir: "Allah, her hangi bir şeyin dışında değildir; O, her şeyde her şeyle mevcuttur; onlar, O'nun böyle olduğunu bilmeseler de."<sup>64</sup>

İndimac teorisi, gerçekte mistiklerce metod haline getirilen kontamp-lâsyonun, yani ruhun bütün fakültelerinin kendi içine dönüşünün felsefî temelidir. Büyük mistiklerin doktrini, bu sebeple, Allah her şeydedir ve her şeydir, dolayısıyla, biz O'nu kendi içimizde bulabiliriz,

sözleriyle deyimlenebilir. Bunun da yolu, maddî âlemle Mutlak arasında bir sürü âlemlerden geçmek veya uzun ve meşakkatli yollarda yürümek değil, pek verimli aşta basit bir teemmüllü murakaba ile doğrudan doğruya Allah'a ulaşmaktır. Bu yolun ilk adımı da Allah'ı bir an bile gönülden çıkarmamak, dolayısıyla, O'nun adını kesiksiz olarak anmaktır. Dünya vetîresi, ilâhî kıvılcımın bir parlamış olduğu ve bu kıvılcım bütün kâinatı bulduğu gibi, mikrokozmos (Küçük Âlem) olan insanda da, aynıyle, bilkuvve mevcuttur.

Ve en nihayet, birbirlerini tamamlayan Sudûr ve İndimac teorilerinin her ikisinin de anlatmak istedikleri şey, kâinatın statik olmayıp dinamik olduğu, yani dünyanın bir oluş dünyası bulunduğuudur. Kâinat, kendi kendini yaratan hür bir kâinatıdır ve her bir parçası Allah'a aynı yakınlıktadır. Eckhart der ki: "Allah bana, benim bana olan yakınlığımdan daha yakındır; O, ağaca da taşta da aynı derecede yakındır, fakat, onlar bunu bilmezler".<sup>65</sup> Biliyoruz ki Eckhart'ın bu sözü, Kur'anımızda çok daha vecîz bir şekilde mevcuttur. Kur'anda, bizzat Allah, insana, onun şah damarından daha yakın olduğunu söylüyor.<sup>66</sup>

Mistiğin, Allah ile fenomenâl âlem arasındaki ilişkiğine ait bilgisi, her şeyden önce, Allah ile kendi nefsi arasındaki ilişkiye ait tecrübedeki bilgide bulunmak zorundadır. Çünkü, kâinatın nefsi ile insan nefsi arasında bir ilişki vardır. Dolayısıyla, ferdî nefis üzerindeki tecrübe, reeli araştırmanın başlangıç noktasını teşkil eder. Şu hâlde, gerçek mistik felsefe, tecrübenin bu iki yolunu birleştiren sfelsefedir. Fakat, Artist ruhlu olanlar, her şeye hayranlık duyanlar, daha ziyade, Allah'ı âlemde mündemiç görmeğe; entellektüel olanlar da, daha ziyade, Allah'ı müteâl görmeğe meyl ederler ki bu mesele bir mizasc ve zevk meselesinden başka bir şey değildir. Esasta, her iki görüş birbirinden ayrılmaz. Bu hususta (Deus) ve (Theos) kelimeleri arasında pek güzel bir karşılaştırma yapılmıştır. Gün, aydınlık, müteâl ışık anlamında olan (Deus) kelimesi ile dua, ulvî istek, içe ait sevgi anlamında olan (Theos) kelimesinin birleşiminin bize mistiğin objesi olan (Ulûhiyet)in en mükemmel tanımını vereceği söylenmiştir.<sup>67</sup> O da, ruhta mündemiç olan ilâhî aşkın, müteâl ve mutlak ışık ile birleşmede yegâne sâik olduğudur.

Mistik felsefe, en mükemmel deyimini, özellikle, Hind, Mısır ve Yunan'ın spiritüel aktivist görüşleri içinden en güzellerini alıp harmonize eden Yeni-Eflâtunculukta bulmuştur. Bu felsefî görüş, ferdî mistik ilhamlara pek büyük bir kaynak olmuştur.



Mistik felsefenin bildirdiği, mistik şuurun kavratığı şey de, insanın Allah ile birleşebileceği ve bu birleşmede kavranılan hususların entellekt ile değil, kalb ile sezilebileceği ve reel hayata iştirâk yolunun ancak bu yol olacağıdır. St. Bonaventura şöyle diyor: “Eğer siz bütün bu şeylerin nasıl vâkî olduğunu doğru olarak bilmek isterseniz, onu İnâyet-î Rabbânî’yeden isteyin, doktrinden değil; arzudan isteyin, entellekten değil; tazarru’ ve niyazın yakıcı sıcaklığından isteyin, ekollerin öğretilerinden değil; Güvey’den isteyin, Efendi( Sâhib) den değil; Allah’tan isteyin, insandan değil; Zulmetten isteyin, ışıktan değil; her şeyi alevlendiren ve bizi büyük bir tatlılık ve en ateşli aşk ile Allah’ın içinde saran Ateş’ten isteyin, illüminasyondan değil. O ateş ki en son gerçek olan Allah’tır, dolayısıyla, o, kalbte, Kuds-ı Şerif’te (Ka’be) dir”.<sup>68</sup>

Fakat, yine tekrar işaret edelim ki Yeni-Eflâtuncu görüşün sudûr ve indimac teorileri de İslâm mistizsizmi, yani Tasavvuf görüşü ile pek bağdaşamaz. Çünkü, Tasavvufa,yani Vahdet-î Vücut görüşüne göre ittihad ve hulûl yoktur; yalnız bir tek vücut vardır ve o da Allah’ındır ve yalnız Allah vardır; O’ndan başka hiç bir şey yoktur. Hatta, eşya, varlığın, vücudun kokusunu bile duymamıştır. Binaenaleyh, Tasavvufun bu konudaki tecellî, tenzih ve teşbih meseleleri de sudûr ve indimac görüşlerinden çok ince farklarla ayrılır. Bu konuda toplu bir fikir vermek için bu görüşün sasil sahibi olan İbn Arabî’nin bu husus hakkındaki mütalâalarına burada kısaca dokunalım ve bu özelliği belirtmeğe çalışalım.

İbn Arabî bu konuyu iki yönden ele alarak inceler:

1- Âlem, kendi nefsinde vücuda sahip değildir ve dolayısıyla mevcut değildir kısaca, Âlem, hayâldır.

2- Kendi nefsinde vücuda sahip olan, dolayısıyla, mevcut olan, yalnız Allah’tır; kısaca, mevcut olan Âlem değil, Allah’tır.

1- *Âlem Hayaldır*: “İbn Arabî’ye göre hakikat şudur ki : Âlem her an yeni bir tecellî ile var olmaktadır. Eğer, tecellî bir an kesilse âlemin varlığından eser kalmaz. Tecellîde ise tekrarlanma yoktur. Her tecellî eski varlığı giderir ve yeni ibir varlık getirir. Tecellînin her varlığı gidermesi, onun gidişi ânında varlığın yok olması; yeni bir varlığın yaratılması da, başka bir tecellînin onu meydana getirmesidir ve eşyanın yok olması ânı, onun var olması ânının aynidir. Madem ki âlem Hak’kın vücuduna nazaran bütünlüğü ile arazlardan ibarettir, demek ki âlemin vücudu sürekli değildir. Çünkü, âlem, cevheriyle araziyle

daima değişmektedir. Her değişen şeyin taayyünü, yani görünüşü de her an başka başka olur. Öyle ise âlem hâdistir...

Âlem, ancak, gerçek varlığın sıfatları olarak mevcuttur. Çünkü, âlem denilen varlık, Allah'tan gelen tecellî ile doğan A' yân-ı Sâbite suretlerinde Allah'ın belirmesinden ibarettir. Allah ise bu A'yân-ı Sâbite'nin hakikatları ve ezeli bilgedeki durumlarına göre çeşitli suretlerde görülür ve düşünülür. İlmin ma'luma, yani bilginin bilinmiş olan şeye bağlı olmasının sebebi de budur. Alemlerden ganî olan Allah birinci fâil, suret te ikinci fâildir. Bu i'tibarla Allah'a mahsus olan ilk olma (Evveliyet), surette olamayacağından A'yân-ı Sâbite denen ve ilim mertebesinde görünmüş olan bu ilâhî sıfatların suretleri de derece derece belirmiş ve mümkünün hakikatı ve dayanağı olmuştur. Allah'ın, varlıklarda suretle tecellîsî olmasaydı âlem var olmazdı. Nasıl ki aklı kavramlar olan küllî hakikatlar olmasaydı aynî varlıklarda hiç bir hüküm meydana gelmezdi. Küllî emirler her ne kadar akılda mevcut iseler de ayn cihetinden yok (ma'dum) ve hüküm cihetinden var (mevcud)dırlar. Nasıl ki aynî vücuda nisbet olunduklarında kendi üzerlerine hükm olunur. Şu hâlde, var olan şey, A'yanda hükmü kabul eder, bölünmeği ve parçalanmağı kabul etmez. Çünkü, bu haller onlar için imkânsızdır. Küllî emirler, o sıfatlarla her bir mevsufta kendi zâtiyle zâhirdir. İnsaniyet kavramı gibi ki bu kavram, hususî olan insan nev'inden her fertte şahısların çoğalması ile artıp çoğalmadı ve aklî bir kavram olmaktan da uzak kalmadı. Aynî, dışta varlığı olanla olmayan arasında bir ilgi ve bağlantı sâbit olunca o, yokluk nisbetidir. Yani, eşyanın mahiyetini teşkil eden cevherler vücut kokusunu koklamamışlardır, yani kendi nefsleri bakımından vücutları yoktur. Madem ki Allah, vücut bakımından, mevcut varlığın kendidir, sonradan var olan ve (muhtesât) diye adlandırdığımız eşya da O'ndan başka bir şey olamaz. Haklarında yokluk sâbit olan eşya varlık kokusunu duymadan o yokluk içindedir. Suretler her ne kadar çeşitli olsa da onlarda meydana çıkan ayn, birdir; çokluk, isimlerdedir. İsimler ise nisbetlerden ibarettir. Nisbetler de yok olan şeylerdir. Böyle olunca, var olan, yalnız, Zât olan ayn'dır. Şu halde, O, kendi nefesine karşı dış (Zâhir) ve nefsi bakımından iç (Bâtın)tır. Fakat, dış, "Ben" dediğinde iç, "Hayır" der ve iç, "Ben" dediğinde dış, "Hayır" der ve araya zıddiyet girer. Hâlbuki, konuşan ve dinleyen birdir.

Kısaca, dış varlıklar, asılları i'tibariyle yokturlar; nefslerinde ve A'yân-ı Sâbitelerinde üzerinde buldukları hâl suretlerine bürünen, ancak, Allah'ın vücududur, başka değildir. Varlığın hepsi de hayâl

içinde hayâldir. Gerçek varlık, zâtı ve ayn'ı i'tibariyle, ancak, Allah'ın varlığıdır. Madde âleminde O'nun eşsiz birliğine delâlet etmeyecek hiç bir şey yoktur. Hayâlde ise ancak çokluğa delâlet eden gölgeler ve hayalî varlıklar mevcuttur. Hz. Muhammed: (Nas uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar) buyurmuştur. Demek ki insanın dünya hayatında gördüğü şeyler uyuyan kimsenin rüyasında gördüğü şeyler gibidir, yani hayâldir. (Şiir): Şu varlık hayaâldir, hâlbuki hakikatta o da Hak'tır-Bunu anlayan kimse yolun sırlarına ermiştir. ,..

2- *Mevcut olan Âlem değil, Allah'tır* : . . . . . Allah, âlem için, ister Heyulâ olan cevher gibi olsun ister olmasın, tabiatın kendisidir. Böyle olmakla beraber unsurların üstünde olan şeylerle onlardan doğmuş olan şeyler de tabiatın suretlerinden ibarettir. Küll (Tabiat), Allah için ve Allah ile ve belki ancak Allah'tır. Her suretle hakikat tek ve eşsizdir. Bundan ötürü, varlıkta eş yoktur ve bu sebeple zıtlar da olamaz. Zira, tek olan şey kendi nefsinin zıddı olamaz. Âlemde her varlık, ancak Hakk'ın varlığıdır... Çünkü, biz, kendisinden âlemin zâhir olduğu asılda Hak'tan başka bir şey bulmadık. Âlem ise Hakk'ın sıfatları üzerinedir. Nisbetler, kendi zıtları ile bilinirler. Hâlbuki, bu nisbetlerin, kendisine nisbet olundukları Hak'kın vücudu bilinmez. Çünkü, vücut ta ve bütün nisbetler de O'nun ayn'ının gayrı değildir. Böyle olunca O, bütün nisbetlere, izâfetlere ve sıfatlara sahip olan tek varlıktır.

Vücut bakımından âlem, Allah'tan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, varlığı ancak âlemin vücudu ile meydana çıkan, Allah'tır. Âlem, Allah'ın bizzat kendi içinde ayırtıp belirttiği suretler ve şekillerdir ve bunlar vücudu tamamiyle tüketmişlerdir, yani Allah, mahlûk adıyla adlanan ne varsa hepsinin içine sokulmuştur. Eğer tahdid olmasaydı suretlerde Hak'kın çeşitli görüşnüştünü Resûller haber vermezler ve Hakkın' kendi nefsinden suretleri arttırmakla O'nu vasf etmezlerdi. Böyle olduğu içindir ki varlık gerçek, ve Allah ta varlığın kendisi olmuştur. Bu sebeple "Eşyayı korumak Allah'ı yormaz" âyetinde işaret edildiği gibi Hak, her şeyi kendi zâtıyla korur. Hak'kın eşyayı koruması ise bir şeyin kendi suretini yabancı bir suret olmaktan koruması demektir. Zira, Allah, her görenle görür ve her görünende görünür. Şu hâlde, Hakk'ı Hak'tan Hak gözü ile gören kimseler Hak'kı bilenlerdendir. Hak'kı Haktan ve Hak gözüyle görmeyip te nefsinin gözüyle Âhirette görmeği bekleyen kimse de câhildir. Allah, bütün inhisar ve tahdidi kaplayan Ulu varlıktır. Çünkü, Allah, kendi hakkında: "Hangi tarafa dönerseniz Hak'kın vechi orada zâhirdir" buyurdu.

..... Eşya âlemindeki varlıkların, vücut bakımından, Allah'tan başka bir şey olmadıklarını ıspata çalışan İbn Arabî, bundan ötesinin, yani Allah'ın tecellî yeri olan madde âleminde ötesinin sırf yokluk olduğuna işaretle şöyle fikir yürütür: Allah vergileri, ya Zât yönünden ya Esmâ yönündendir. Zâtî olan bahş ve ihsanlar, ebediyen zuhura gelmez, ancak, tecellîden meydana gelir. Zâttan gelen tecellî de ebediyen vasıtasız olmaz. Ancak, kendisine tecellî vâkî olan şeyin isti'dadı suretine göre olur, bundan başka olamaz. Kendisine tecellî vâkî olan şey, Hak'kın aynasında kendi suretinden başka bir şey görmedi, Hak'kı da görmedi. Kendi suretini ancak o aynanın içinde görmüş olduğunu bilmesiyle beraber onu görmek mümkün değildir. Bakılan bir ayna gibi sen, o aynada suretleri, yahut kendi hayalini ancak onun içinde gördüğünü bilirsin, fakat, onu göremezsin. Allah, bunu, zâtî tecellîsi için bir misâl olmak üzere gösterdi ve onu karşımıza koydu ki kendisine tecellî erişen şey O'nu görmediğini bilsin. Görme ile tecellîye bundan daha uygun ve daha benzeyişli bir misâl yoktur. Aynada bir hayâl gördüğün vakit nefsinde o aynanın cirmini görmeğe çalış. Onu elbette hiç bir vakit göremezsin, hatta görünen suretler de bunun benzerini idrâk edenlerden bazıları görünen suretin bakanın gözü ile ayna arasında hâsıl olduğunu zannetti. Bu, ona göre, ilimden yetişebildiği derecenin en yücesidir. İş ise, bizim bildiğimiz ve zannettiğimiz gibidir....

Kısaca, İbn Arabî'ye göre, gerek eşya gerek Allah yönünden, hangi yönden tahkik edersek edelim, görünürde ve görünmezde yalnız vücut sahibi olan Allah mevcuttur, eşya ise yoktur. O hâlde, yok olan eşyanın sebep olduğu iyi ve kötü gibi hükümler de nisbîdir, izâfidir. Çünkü, her şeyin içine sokulmuş olan vücut, yani Allah, sırf hayırdır. Nasıl ki a'râz cevherin bulunduğu yerde olur ve onunla birleşmiştir. Bu yayılış, bir mekânda bulunan cismin o mekâna girmesi gibi değildir. Yahut, İbrahim'e Halil adı verilmesi, Hak'kın, onun suretinin vücuduna yayılmış olmasından dolayıdır. Bu iki hükümden her ikisi de doğrudur. Çünkü, her hüküm için bir yer ve makam vardır ki o hüküm orada belirir ve oradan ileri geçemez. Görmez misin ki Hak, mahlûkların sıfatları ile belirince kendi nefsinde o sıfatlarla haber verir. Mahlûkları görmez misin ki başından sonuna kadar Hak'kın sıfatları ile görünürler. O hâlde, Hak'taki sıfatların hepsi mahlûkta da bulunur. Mahlûklardaki vasıfların Hak'ta da mevcut olduğu gibi... "Her iş, Allah'a döner"; bu hüküm, öğülen ve söğülen şeylerde geneldir. Zâten, varlık'ta iyi veya fenâdan başka bir şey yoktur.....

Hakikat böyle olunca, Allah, Asıl'dır, Şey'dir, Ma'ruf,tur, Ma'lum'dur, Nur'dur...

İbn Arabî bütün bu sözlerle Allah'ın Âlem ve Âlemin Allah, daha doğrusu, vücudun bir olduğunu ve vücudun nurdan başka bir şey olmadığını, gölge (zulmet)nin de bu nurun derece derece kalınlaşmasından ve kabalaşmasından ibâret olup aslı olan nurdan ayrılmayacağını; daha açık bir deyişle, nur ile gölgesinin aynı şey olduklarını ve böyle bir görüşe ulaşabilmek için Toplam (Cem') makamına yükselmek gerektiğini anlatmak istiyor.....

Hayâlde yaratılarak inanılan ilâhlar, bir sınırla sınırlanmış oldular. Bu ilâhlar, kendi kullarının kalblerine sığabilen ilâhlardır. Hâlbuki, Mutlak İlâh, hiç bir yeşe sığmaz. Çünkü, O, eşyanın aynı olduğu gibi kendi nefsinin de aynıdır. Hâlbuki, her hangi bir şey hakkında o, kendi nefesine sığar veya sığmaz denilemez. Bunu iyi anla! Allah, gerçeği söyler ve doğru yolu gösterir.

“Sen, Hak'kı halktan ayırarak Hak tarafına bakma.

O'nu hem tenzih hem de teşbih ederek sadâkat makamında dur”<sup>69</sup>.

İşte, Tasavvufun Allah'ı budur ve İslâm Dininin (Lâ ilâhe illâlah) tevhid kelimesi ile deyimlediği Allah ta budur.

## İSLÂM TASAVVUFU EK NOTLARI

1- Bk. Cavit Sunar; Tasavvuf ve Kur'an; İlahiyat Fakültesi Dergisi; cilt: XIV; s. 54; haşiye: 1; Ankara, 1966.

2- İbn Arabî; Futuhât; cilt: 2; s. 351-353.

3- Mâlik; Muvatta; Hüsn'ül-Hulk, 8.

4- Sure, Cum'a, âyet. 2.

5- Sure, Şems; âyet. 10-11.

6- Şihaduddin Sühreverdi; Avârif al-Maarif; s. 6-9, 23, 25, Mısır, 1292 (H.).

7- Süfî'yi tanımlamada bunlar güzel örneklerdir:

Süfî, zât bakımından tek olan ve ne bir kimse tarafından kabul edilen, ne de bir kimseyi kabul edendir.

Süfî kendi zâtı ile değil, ancak, Allah'ın zâtı ile var ve bâkî olundur.

Süfî, halktan ayrılmış ve Hak'ka bağlanmış olundur.

Zunun da şöyle der:

Süfî onlardır ki Allah'ı bütün eşyada tercih ettiler ve her şeyi geriye bırakarak O'nu seçtiler.

İşte bundan sonra Allah ta onları eşyaya tercih etti ve rızası içine aldı.

Abdülkadir Giylânî de Mutasavvıfı şöyle tanımlamaktadır:

"Mutasavvıf, uzuvları sâkin, kalbi mutamin, gönlü ferahla açılmış, yüzü nurlu, içi âbâd, Hâlık'ına bağlılığı dolayısıyla bütün eşyadan ilgisini kesmiş bulunan kimsedir". Bk. Futuh al-Gayb (Behcet al-Esrar ve Ma'den al-Anvar haşiyesinde), s. 14; Mısır, 1304 (H.).

8- İbn Haldun; (Türk. çev.) Ahmed Cevdet; Mukaddeme-i İbn Haldun; s. 85-88; İstanbul, 1277 (H.).

Ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 105-109 ve oradaki bibliyografya.

9- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 109-110 ve oradaki bibliyografya.

10- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 110 ve oradaki bibliyografya.

11- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 110 ve oradaki bibliyografya.

12- (Müntehâ), çeşitli Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf meselelerini ihtiva eden bir eserdir. Ahmed Biycan, (Muhammediyye) diye meşhur olan manzumenin yazarı olan Mehmed Efendinin kardaşdır da.

13- Bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 110-111 ve oradaki bibliyografya.

14- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 103 ve oradaki bibliyografya.

15- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 103 ve oradaki bibliyografya.

16- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 104 ve oradaki bibliyografya.

17- Gâyesinde bir metafizik sistem olan Tasavvuf sırf din psikolojisi olmak bakımından rivayetler hâlinde Bilâl-ı Habeşî'de başlamış rivayetlerin tesbiti hâlinde de Hasan Bas-

ri'den geçerek Cüneyd-i Bağdadi, Bâyezid'i Bistâmî, Hallac-ı Mansûr .... v.s. gibi büyük sûfiler elinde işlenmiştir. Hâris Muhasibî, dinî psikolojik hâllerin incelenmesi işini son derecesine götürmüştür. Onun eserleri bu gün bile sırf din psikolojisi bakımından pek kıymetlidir. Bu konuda onun Kitap al-Riyâ' ile Kitap al-Vasâya'sını sayabiliriz. Sonradan daha genelleştirilmiş olan bu eserlerden Hucvîri'nin Kaşf al-Mahcub'u; Şihabuddin Abu Hafs al-Suhreverdi'nin Avarif al-Maarif'i; Seyyid Şerif'in Ta'rifât'ı da birer psikolojik lugat olmaları bakımından önemlidirler.

18- Bk. Cavit Sunar; Tsavvuf ve Kur'an; aynı Fakülte Dergisi; s. 57 ve oradaki hâşiye.

19- Bk. Cavit Sunar; aynı makale; s. 57-58 ve oradaki hâşiye.

20- Pantheism'i kısaca tanımlamak istersek şöyle diyeceğiz:

Allah veya Mutlak kendisini (Allah olma bakımından şahsî olarak ve Mutlak olma bakımından da gayr-i şahsî olarak) kâinata inkilâb ettirir ve bu suretle de Allah ve Kâinat, her ne kadar şekiller değişik ise de, aynı bir tek cevher olurlar.

Başka bir deyişle, Panteizmde kâinat, Allah'ın bir suduru ve tecellisidir ve Allah fikri, daha ziyade, şahsî olmayan bir Mutlak Varlığı ifade eder. Nasıl ki Vedanta teorilerinde ve Plotin'de de bu görüş hâkimdir.

İslâm'da Kelâm'cılar, âlemin sonradan yaratıldığına; filozoflar; hiç bir şeyin yoktan var olamayacağı cihetle (ki bu fikrin kökü Aristo'dadır) âlemin de Allah gibi kıdemine, yani ezelliliğine; Vahdet-i Vücut'çular ise âlemin, cevher olsun arzalar olsun, kendi nefsinde vücuda sahip olmadığı cihetle, geçici ve mümkün vücudunun da Hak'kın vücudu olduğunu savunurlar. Burada şu noktaya önemle işaret edelim ki Meşhur Plotin Pantheism'ine göre de âlem fiilî kuvvenin (Puissance Active) feyzanından ibaret olup tecellî ve sudur eseridir, dolayısıyla vücudu yoktur. Fakat, İslâm Vahdet-i Vücut'çuları Plotin'in: âlem, fiilî kuvvenin feyzanından ibaret bir sudur ve tecellisidir" görüşünü kabul etmezler.

İbn Arabî bu hususta şöyle demektedir; Âlem, Hak'kın vücuduna nazaran bütünlüğü ile arazlardan ibarettir, demek ki âlemin vücudu sürekli değildir. Çünkü, âlem, cevheriyle araziyle daima değişmektedir. Her değişen şeyin taayyünü yani görünüşü de her an başka başka olur. Buradan ötürü âlem, hâdistir. Hâdis olan varlığın meydana gelmesi ve kendisini var eden Yaratıcıya muhtac bulunması da, onun kendi nefsinde mümkün olmasından dolaylıdır. Çünkü, onun varlığı kendisinin gayriyledir. Böyle olunca o, ihtiyaç bağı ile bağlıdır, fakat, onun dayanağı olan Yaratıcı'nın ise kendi zâtında varlığının vâcip ve zarurî (Nécessaire) bulunması ve kendi nefsiyle varlığında hiç bir şeye muhtac olmayıp her şeyden müstüğni olması lâzımdır. Ve bu böyledir ve o da hâdis olan varlığa kendi Zâtı ile vücut veren (Zât) tır.

Ve yine İbn Arabî Futuhât'ında şöyle demektedir:

Vücut halinde âlem (Amâ) nın kabul ettiği suretlerden başka bir şey değildir. Bu suretler, onda meydana çıkmıştır. Şu hâlde âlem, hakikata göre, ancak, yok hükmünde olan arazdır. Allah'ın: "O'nun vechinden başka her şey yok olucudur" sözü bu ma'nadadır. (Bk. Cavit Sunar; Vahdet-i Şuhud Vahdet-i Vücut Meselesi; s. 34-35 ve hâşiyeler.

21- Yunan düşüncesinin hâkim karakteri şekil'dir, Form'dur, İdeâl Form'dur.

Garb düşüncesinin hâkim karakteri ise Oluş'tur, Tarih'tir, Gelişme'dir.

Çeşitli manzaralar gösteren İslâm düşüncesinin hâkim karakteri ise en büyük ifadesini İbn Arabî'deki (Ân-ı Dâim) (Bu görüşe karşı olan bizim özel görüşümüz için "Tasavvuf

Felsefesi” adlı eserimizin bir çok konularına ve hâşiyelerine ve özellikle “Sonuç” kısmına bak.) görüşünde bulmaktadır.

İdeâl’i, varlığın nizamına uymada gören Yunan âlemi ile ideâl’i bilgiye göre âlemi idare etmekte gören Garb âleminde problemlerin başında (Akıl) problemi bulunur. Akıl probleminde birleşen bu iki âlemden Yunan âlemi, akli, soyut; Garb âlemi de akli somut telâki etmekle bu noktada birbirlerinden ayrılmış görünmekle beraber her ikisi esasta, gerekli bir âlem tasavvuruna bağlılıkta, yine de birleşirler.

İdeâl’i, kabul ettiği Mutlak Varlık, Rabb’ul-Âlemin gibi üstün bir prensib karşısında insanın durumunun ta’yini olan İslâm âleminde problemlerin başında ise (Hürriyet) problemi gelir. İslâm’da bütün problemlerin kaynağı olan bu problem, Garb’ta, ancak, gerçek olarak, son yüz yılda ön plâna geçebilmiştir.

İslâm Felsefesi düşüncesi ana problem olarak öne koyduğu insan hürriyeti meselesini üstün bir prensip olarak kabul ettiği Rabb’ul-Âlemin karşısında ele almak ve münakaşa etmekle Kur’an hükümlerine dayanmış bulunmaktadır. İslâm felsefesi, hatta, Yunan’a dayanan kısımlarında bile Kur’ana bağlanmış olmakla beraber Kelâm ve Tasavvuf ta, doğrudan Kur’anın aklileştirilmesinden ibarettir denebilir.

22- Genel Tarih’te (Acâib-i Seb’a) olduğu gibi İslâm’da Kelâm ve Tasavvuf’ta da birer (Acâib-i Selese) vardır.

Kalem Tarihindeki (Acâib-i Selese) şunlardır:

1- Nazzâm’ın (Tafra) sı.

Tafra demek, bir cismin mesafe kat’ ettiği sırada bütün cüzlerinin aracı mekânlara uğramasızın bir mekândan başka bir mekâna intikalidir.

2- Eş’arî’nin (Kisb)i.

Kisb demek, kulun kendi fiilinin kendi kudret ve iradesine yakınlığı, birlikte olmaklıdır ki kulun kendi fiiline kendi kudretinin etkisi ancak, kulun kendi fiiline mahal olmaklığundan ibarettir. Başka bir deyişle, gerçi kulda, yani insanda bir kudret vardır, fakat, bu kudretin fiilde gerçek etkisi yoktur; kudretin fiilde rolü, ancak, fiil ile birlikte bulunmaklıktan ibarettir.

3-Abu Hâşim’in (Hâl)’i.

Hâl demek, dışta gayre tebeiiyetle sâbit olan ma’lum demektir ve bu da ne mevcuttur ne de ma’dumdur; fakat, bir şey demek lâzımsa o, mevcudun sıfatıdır.

Tasavvuf Tarihindeki (Acâib-i Selese) de şunlardır:

1- Abu Bekr Şibli (334).

Şibli, Sûfiyyeye ait İşaret’ler konusunda Bağdad’ın Acâib’i idi.

2- Abu Abdullah b. Muhammed al-Murtaîş al-Nisâbüri (328).

Nisâbüri, Sûfiyyeye ait Mükâşefât konusunda Bağdad’ın Acâib’i idi.

3- Ca’fer al-Havas al-Huldî (348).

Bu zât ta Sûfiyyeye ait Siyer ve Hikâyât konularında Bağdad’ın Acâib’i idi. Bu zât yüz otuzdan fazla Sûfi Diavânı toplanmıştı.

Bu Acâib-i Selese’yi şöyle de gösterirler:

1- Zaaka-i Şibli.

2- Nükte-i Nisâbüri.

3- Hikâyât-ı Huldî.

23- Bk. İzmirli İsmail Hakkı; Felsefe-i İslâmiyye Tarihi; s. 376; (Talebe Yayınlarından, Taş basma), İstanbul, 1925.



- 24- Sure, Hdîd; , âyet. 3. (veya sadece Hdîd. 3 diyelim)
- 25- Yâsîn. 82.
- 26- Hdîd. 3.
- 27- Şûrâ. 11.
- 28- Fâtır. 3.
- 29- Nahl. 52.
- 30- Fâtîha. 4.
- 31- İbn Arabî; Fütuhât; cilt: 2; Bap. 135.
- 32- Nisâ'. 107.
- 33- Hdîd. 4.
- 34- Vâkıa. 85.
- 35- Kaaf. 16.
- 36- Bakara. 186. Bu mesele için ayrıca bk. İbn Arabî; Fütuhât; cilt: 2, Bap. 161.
- 37- Nisâ'. 125.
- 38- Kasas 88.
- 39- Rahman. 26-27.
- 40- Fussilet. 53.
- 41- Hacc. 17.
- 42- Ahzab. 52.
- 43- İbn Arabî; Fütuhât; cilt: 3; Bap. 369.
- 44- Riyâzet, daha ziyade, Nefs'in arzularına karşı koymağı; Mücâhede ise, daha ziyade, Ahlâk değişmesini deyimler.
- 45- Bu hususta ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 114 ve oradaki bibliyografya.
- 46- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 115.
- 47- Yusuf. 4.
- 48- Bakara. 115.
- 49- Rahman. 29.
- 50- Hûd .56. Bu Seyr'ler için ayrıca bk. Cavit Sunar; Tasavvuf Felsefesi; s. 91-98.
- 51- Ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 120-122.
- 52- Bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 137 ve oradaki bibliyografya.
- 53- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 138 ve oradaki bibliyografya.
- 54- Dinsel ortodoksi ile Tasavvuf arasında İbâdet'in sukutu meselesi sadece bir tartışma meselesi olmasına rağmen, bu mesele Bâtınî'lere göre bir (Umde) dir.
- Bu hususta iddia şudur: Hakikatı bilen herkesten ibâdet sâkıt olur. Bu konuda da Kur'andaki: "Va'bud Rabbeke hatta ye'tikel yakîn" sana yakîn hâsil oluncaya kadar Rab-bına ibâdet et; âyeti delil sayılmaktadır.
- 55- Gazalî'nin bu pozisyonu Hıristiyanlık tarihinde St. Augustine ve St. Thomas d' Aquine'nin her ikisi ile de mukayese edilebilir.
- 56- Bk. Cavit Sunar; Vahdet-i Şuhud Vahdet-i Vücut Meselesi; Ankara, 1960.
- 57- Vahdet-i Vücut görüşüne, dolayısıyla, İbn Arabî'ye hücum eden ve aleyhinde eser yazarlar azdır. Bunlardan İbrahim Halebî'yi, Nebî b. Turhan'ı, Alâeddin Buharî'yi, Ali al-Kaarî'yi ve özellikle, İbn Teymiye'yi zikr edebiliriz. İbn Teymiye'nin bu konuda yazdığı "Risale-i Furkan"ı meşhurdur. Buna karşılık, İbn Arabî'yi savunanlar hem kalite hem-kantite bakımından çok üstündürler. Osmanlı Padişahı Yavuz Selim, Şam'da onun meza-

rını bulmuş ve ona ebedi bir türbe yaptırmıştır. Onun lehinde eser yazanlardan bazıları da şunlardır: İbn Hacer al-Asklâni, (el-İntisâr li-Eimmet'il-Âsâr); Celâleddin Süyutî, (Tenbih'ul-Gabî bi-Tebriet'i İbn'il-Arabî); Muhammed b. Muzafferuddîn, (el-Cânib'ul Garbî fi Hall'i-Müşkilat'ı Muhyiddin al-Arabî); İmam Şa'ranî, (el-Kibrit'ul-Ahmer fi Beyan'ı Ulûm'iş-Şeyh'il-Ekber); İbn Kemâl Paşa (Fetvâ); Abdulganî Nablûsî, (el-Redd'ul-Metin alâ Muntakas'il Ârif'i billâh Muhyiddin); Kâtip Çelebi, (Mizan al-Hak); Şeyh Sa-lâ-haddin Uşşâki, (Miftah'u Vücut'il-Eşher fi Tevcih'i Kelâm aş-Şeyh'il-Ekber); İbrahim Efendi, (el-Misk'ul-azfer fi Tebriet'il Şeyh'il-Ekber); Şeyh Ömer, (el-Feth'ul-Mübin' fi Redd'i İ'tiraz'il-Mu'teriz alâ Muhyiddin); Çerkeş Şeyhi Zâde Tefvik, (Levayih-i Kudsiyye); Bursalı Tahir, (Tercüme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh Ekber Muhyiddin Arabî); M. Ali Aynî, (Şeyh Ekberi Niçin Severim?); İsmail Fennî, (Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin Arabî)...

İbn Arabî'nin (Fusus) adlı kitabını şerh edenlerden Kemalettin Kâşî (veya Kaaşâni) ile Şeyh Rükneddin Alâüddeve Semnâni arasındaki Vahdet'i Vücut'a dair münakaşa ve Kaaşâni'nin Vahdet-i Vücut'u kuvvetle müdafaası özel bir önem taşır. Bu münakaşa etrafında yazılan mektupların Türkçe tercümesi, Lâmiî'nin Nefehât tercümesinin (537) inci sayfasından i'tibaren peşlenebilir.

58- Ahmed Avni Konuk, İbn Arabî'nin (Fusus) adlı kitabının memleketimizde son şârihidir. Bu şerh, Konya Mevlâna Müzesinde bulunmaktadır.

59- Bu münakaşalar yayınlanmamıştır ve bir kopyası Sayın Osman Erkin'den istinsah suretiyle elimizdedir.

60- Bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 141 ve oradaki bibliyografya.

61- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 141 ve oradaki bibliyografya.

62- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 142 ve oradaki bibliyografya.

63- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 142 ve oradaki bibliyografya.

64- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 142 ve oradaki bibliyografya.

65- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 142 ve oradaki bibliyografya.

66- Kaaf Suresi; ayet. 16.

67- Bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 143 ve oradaki bibliyografya.

68- Bk. Cavit Sunar; ayni eser, s. 143 ve oradaki bibliyografya.

69- Bk. Cavit Sunar; ayni eser; s. 144-148 ve oradaki bibliyografya. Ayrıca bk. Cavit Sunar; Vahdet-i Şuhud Vahdet-i Vücut Meselesi; s. 32-50 ve oradaki bibliyografya.

## (ESKİ TÜRKLERİN İNANÇLARI)

Kitabımızı bitirmeden önce Eski Türklerin inançlarına da kısaca dokunmak pek yerinde olacaktır.

Eski Türklerle göre, Tanrı Ülken'e ait olan üçüncü kat gökte bir süt gölü vardır ve insan, işte bu süt gölünden bir damladır.

Yer yüzünde yeni bir çocuk doğacağı zaman bu Tanrı Ülken, yer yüzüne, (Yayık) adında bir melek ile bu gölden bir damla süt gönderir.

İffet ve güzellik Tanrıçası (Ayzit) te, eğer lohusa kadın iffetli ise, yanına bir çok pınarlar kırlar ve çiçekler perilerini alarak lohusaya yardıma gelir ve üç gün üç gece lohusanın yanında kalır.

Atalarımıza göre, insanın hayattaki görevi de her hâl ve hareketinde, yaratıcısı olan Tanrı Ülken'e benzemektir. Bu sebeple, çocuk büyü çağına gelince bir tören düzenlenerek ona (Tanrı Yolu) telkin edilirdi. Artık bu günden sonra, çocuk, iyi veya kötü her ne yaparsa yapsın hiç bir hareketinin kaybolmayacağını; iyiliklerini sağ yanındaki (Yuyucu)nun, kötülüklerini de sol yanındaki (Görmüz)ün bir kütüğe daima yazacağını ve ölümünden sonra da kendisinin Tanrı katında bu hâl ve hareket kütüğü ile yargılanacağını öğrenmiş olurdu. Çocuğa yapılan telkine göre, ölümden sonra da bir duruşma olacak ve her insanın hâl ve hareketi burada incelenecek ve iyilikleri ağır gelenler Tanrı Ülken katındaki Ataları yanına çıkacaklar, kötülükleri ağır gelenler ise yer altında bulunan Tanrı (Karahana)nın cehennemine atılacaklardır. Fakat, cehennemlik olanlar da kaynar katran kazanlarında ancak kötülükleri derecesinde azap görecekler ve cezaları bitince başlarındaki (Perçem)lerinden tutularak cehennemden dışarı çıkarılacaklardır. Eski Türklerde başın tepesinde bir tutam saç bırakılması âdeti de bu sebepten idi.

Eski Türklerde esaslı üç i'tikad vardı:

1- Eş i'tikadı.

2- Ocak i'tikadı.

3- Bahadırlık (Badır) i'tikadı.

**Eş İ'tikadı:** Bu i'tikada göre her insanın malı ve mülkü çevresinde, onun sahibinin eşi, yani ruhu bulunmaktadır. Başkaları o mal ve mülkün sahibinden izin almaksızın onlara dokunamaz. Eğer dokunursa çarpılır veya çeşitli felâketlere uğrar.

Bu sebeple Türklerde kapı eşiğinden destursuz içeri girilemez. Hâne halkından olmayan bir yabancı ancak kapının (Eşik)ine kadar gelebilir. Bu kanun, menkûl ve gayr-i menkûl bütün eşya için cârîdir.

Bu Eş i'tikadı, Türkün elinden kimseye zarar gelmemesini sağlayan bir ilke idi.

**Ocak İ'tikadı:** Bu i'tikada göre Tan yeri ağarırken, evin kadını, yani Ana, ocağı yakar ve aile efradı ocak başında toplanarak Tanrı'ya ibâdetde bulunur ve bu ibâdete de Baba başkanlık eder. Yapılan dualar ve niyazlar da ölmüş olan Ata vasıtasıyla Tanrı'ya yükselir.

Ancak, yapılan bu dua ve niyazların Tanrı katında makbûl olabilmesi için o aileden hiç birinde ırz noksanlığı ve ırz düşmanlığı olmamak gerekir. Aksi hâlde, evin avlusunda gömülü olan Atanın ruhu bu dua ve niyazları Tanrı'ya ulaşturmaz, ve yalnız bu kadarla da kalmayarak Tanrı dîdârından da mahrum kalır ve utancından başka insanların yüzüne de bakamaz olur ve yer yüzünde serseri bir hortlak olarak dolaşmağa başlar. Hiç bir Türk ailesi efradı ise babasının ve dedesinin tanrı dîdârından yoksun kalmasını ve bir hortlak olmasını istemez. Bu sebeple, Türklerde ırz düşmanlığı yoktur.

Kısaca, eş i'tikadı ile (El) ine sahip olan Türk, Ocak i'tikadı ile (Bel)ine de sahip olmuş olur.

**Bahadırlık İ'tikadı:** Bu i'tikada göre de Her bir Türk, kendi yaratıcısı olan Tanrı Ülken'e benzemekle mükelleftir. Yani, her bir Türk, barışta en mükemmel ve örnek işlerle, savaşta da kahramanlık ve fedâkârlıkla Tanrı'sına benzemelidir.

Atalarımız için alın teri ile kara toprağı sürmek ve işlemek, ata binmek, ok atmak ve daha bir çok örnek işler yapmak ve cemiyet için fedâkâr olmak hep birer ibâdet idi.

Kısaca Türk İymanın esası şudur :

Hayat ebedîdir. Dünya hayatındaki hâl ve hareketlerimizin hepsinin hesabı sorulacaktır. İyilikte yaratıcımız Tanrı'ya benzeğmeğe ça-

lışmak insanlık borcumuzdur. Ve ancak, böyle hareket edildiği takdirde ki yaratıcı Tanrı Ülken'e ve Atalara ulaşmak mümkün olacaktır.

Eski Türklerin bu ana inançları, daha sonraları, zamana uyarak, ve özellikle İslâm'da, (Ali) teması ile işlenerek, bir takım dinî merasimlerle de süslenerek, sonradan zuhur eden (Bektaşî Tarikatı)nun da temelini teşkil etmiştir. Fakat, bu tarikatın gelişmesinden sonra da bir çok Türk oymakları kendi aslî inançları ve dinî merasimleri konusunda evvelce etkiledikleri bu tarikatın etkisi altında kalmışlar ve onları bu yeni usûl ve biçimde sürdürmeğe başlamışlardır. Türkmen, Çepni, Alevî, Kızılbaş, Tahtacı ve daha bir çok adlarla adlanan bu oymakların başında Alevîler ve Tahtacılar gelir. Alevîleri memleketimizin bir çok yerlerinde görmek mümkündür. Tahtacıların merkez ocağı ise İzmir'in (Narlı Dere) mevkiindedir.

Bunlara göre Tanrı, her şeyi yoktan var eden varlıktır ve O, her şeyi görür, işitir ve bilir.

Yalvaçlar da, Tanrının, kullarına doğru yolu göstermek için kendi tarafından gönderdiği temiz yürekli ve ağır başlı kimselerdir.

Ahîret'e gelince o da, bu dünyadan göçtükten sonra gideceğimiz yerdir ki bu dünyada iyilikten ve kötülükten ne yaptıksa orada bütün bunların hesabı sorulacaktır. İyi insanlar cennete, kötü insanlar da cehenneme gireceklerdir.

Her Türkün bu dünyada görevi, iyilikler ederek yaratıcımız Tanrı'ya benzemektir.

Bütün bu inançlardan maksat ta her Türk gencini oymağa faydalı ve mükemmel bir insan hâline koymaktır.

Her Türk gencinin, evlendikten sonra oymağının gerçek bir ferdi olabilmesi için, önce (İkrar Verme) denen bir tören yapılır ve bu töreni de, insanlık yolunda derece derece yükseldikçe, sıra ile, dört kapıdan geçilip yükselme törenleri peşlerdi. Bu dört kapı şunlardır :

- 1- Müsahiplik kapısı.
- 2- Âşinâlık kapısı.
- 3- Peşînelik kapısı.
- 4- Çeğildaşlık kapısı.

Bu dört kapıya bazı yerlerde aşağıdaki gibi değişik adlarda verilmiştir :

- 1- Tapma kapısı.
- 2- Yalvarma kapısı.
- 3- Adak kapısı.
- 4- Kavuşma kapısı.

Birinci kapıda olana (El veya Bel oğlu) derler. Bu birinci kapıdaki insan, ancak, anasını ve babasını düşünür, yani henüz egoisttir.

İkinci kapıda olana da (Yol Oğlu) derler. Bu ikinci kapıdaki insanın insanlığı biraz daha genişlemiş ve bu kimse artık kendi zümresini de düşünür olmuştur. Bu sebeple bu ikinci kapıdan geçene (Elden yola geldi) denir.

Üçüncü kapıda olana da (İl Oğlu) derler. Bu üçüncü kapıdaki insanın insanlığı daha da genişlemiş olup yalnız kendi zümresini değil, fakat, bütün milletini de düşünür olmuştur.

Dördüncü kapıda, yani cânân kapı eşiğinden geçmiş olana, yani dost iline ulaşana da (Dost veya Dost Oğlu) derler. Bu merhaleyi aşan insan, artık, hayatın kahr ve lutfunu bir görür; onun için ne keder ne de sevinç söz konusudur.

Cânânın, yani Tanrı'nın kapı eşiğine ulaşan bir insan oraya ulaştıktan sonra tekrar insanlar arasına dönmek ve bütün varını ve canını insanların tekâmülüne harcamakla mükelleftir. Başka bir deyişle, bu son kapıdan, yani (Tanrıya Kavuşma) kapısından giren için, artık, kendisi için değil, sadece insanlık için yaşamak söz konusudur.

Bunlarda insanı, kâmil bir insan yapmak gâyesile, yukarıda sözünü ettiğimiz dört kapıya girme ile ilgili bir takım büyük törenler düzenlenirdi ki bunlar özellikle: Baş Yülüme töreni, Yola Girme töreni ve İkrar Verme ve Nasib Alma töreni idi.

1- *Baş Yülüme Töreni* : Bu tören, Cuma veya Salı günleri yapılırdı. Bu törende, çocuk, toplantı salonunun ortasına getirilir ve başkan çocuğun ana ve babasına şöyle der :

— Çocuğunuz yetişmiş, başı yülünecek.

Bu merasimde, çocuğun anası ve babası ve hısım akrabası çocuğa mal bağışında bulunurlar. Bu merasim için de bir koç kurban edilir.

2- *Yola Girme Töreni* : Bu tören, çocuk (12) yaşına bastığında yapılır. Bu törenden maksat, on iki yaşına basmış olan çocuklarına ana ve babanın hakikat yolunu göstermeleridir. Bu tören için de çocuğun

babası bir kurban keser. Bu törenle çocuk, kendi zümresinin mensub olduğu dinî yola bilfiil girmiş demektir.

İkrar çağına ermemiş ve ikrar vermemiş olan çocuğun yemini de sayılmaz ve böyle bir yemin de çocuğu çarpmaz. Yemin, on iki İmam üzerine yapılır.

3- *İkrar Verme ve Nasib Alma Töreni*: Bu tören, yeni evlenen bir çiftin evlenmelerinden bir ay sonra, onlar için, muhabbet meydanı denilen meydanada yapılan törendir. Bu da şöyle olur:

Meclis kurulur, herkes yerli yerine oturur. Önde Rehber, onun ardında da gözleri bağlı bir çift ve bu çiftin yanlarında da, bunların nasib almağa lâyık olduklarına kefil olan, diğer bir karı-koca, yani sağdıçları bulunur. Bu arada bir Nefes okunur ve nefes bitince de Dede (Başkan) şöyle bir Gülbank çeker:

“Allah eyvallah, Muhammet Ali aşkına Pîrim Hacı Hünkâr dîvânında dâra durmağa canlar geldi. Erenler meydanında, gözleri dârda, özleri niyazda bel (oğul), yola geldi. Kaygudan kurtuldu, ak cennete geldi. Hak erenler gerçeğine Huu! Yuuf münkire, la’net Yezid’e!...”

Bundan sonra Dede ile yola yeni girecekler arasında şöyle bir diyalog geçer.:

— Ey tâlibler ne gördünüz, ne yaptınız?

— Er gördük, meydana geldik.

— Nur istiyormusunuz?

— İstiyoruz.

— Gözlerinizin bağıny çözelim mi?

— Çözün.

— Öyle ise döktüğünüz varsa doldurun. Ağlattığınız varsa güldürün. Yıktığınız varsa yapın. Erenler meydanında Hak yolundasınız. Gelen dönmez, döneni görmez. Huu! gerçeğe, la’net münkire!.

Bunun üzerine orada olanların hepsi bir ağızdan : Huu! gerçeğe, la’net münkire!. diye bağırırlar.

Sonra nasib alacaklar şöyle derler:

“Bilerek, bilmeyerek; isteyerek, istemeyerek, incittiğimiz, gönüllerini kırdığımız, haksızlık ettiğimiz varsa bizi yarlıgamalarını dileriz. Biz herkesten hoşnuduz”.

Bunun üzerine cemâat ta şöyle mukabele eder:

“Biz geçtik, Hak erenler de geçsin”.

Bundan sonra Dede şöyle der:

“Bu canlar, Muhammet Ali’nin dîvanında nasîb olacaklar. Bunları nasıl bilirsiniz?”

Cemâat ta hep birden:

“Pîrimiz var olsun. Hak dîvânında yüz çevirmesin. İyi biliriz” derler.

Bundan sonra, Rehber, gözleri bağlı çiftlei, ellerinden tutup Dedenin önünde diz çöktürür. Dede, bunların kulağına yavaşça şöyle der:

“Elinize, dilinize, belinize sahib olacağınıza and içermisiniz?”

Onlar da cevap verirler:

— And içeriz..

Dede devam eder:

“Yalan söylerseniz gözlerinizin nuru, tenlerinizin ödü sönsün mü?”

Onlar da cevap verirler:

— Sönsün.

Sonra, Rehber, bunların ellerinden tutup kaldırır ve onları meydana ortasına götürür. Bu sırada meydana boynuzları telli iki koç getirilir ve meydana üç defa dolaştırdıktan sonra dışarı çıkarılır. Ve bu koçlar toplantıdan sonra kesilip yenir.

Bu arada, cemâattan biri (ve ekseriyetle çırağcı), ocağın sağındaki çırağdan elindeki fitili tutuşturur ve bununla salondaki üç mumu yakar.

Rehber de nasîb almakta olan çifti Dede’nin önüne götürür ve kadının, kocasının ve sağdıcin ellerini üst üste kor. Bunun üzerine Dede: “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir” âyetini okur. Sonra da biat âyetini okuyarak yeni çifte:

— Mürşidin Muhammed, Rehberin Ali, bildiğinden ayrılma, yolundan dönme, dönen gelmez, gelen dönmez, gerçeğe Huu!.. der. ve yeni çiftin gözlerindeki bağı çözer. Sonra, onlara birer kadeh içki verir. Bundan sonra da duvarda üç çivi üstünde duran yeşil bir kılıf içindeki üç boğumlu değneği çıkarır ve Allah, Muhammed, Ali diyerek her boğumdan birer kere öper.



Sonra, yeni çift ile sağdıçları yüzü koyun yere uzanırlar ve Dede, elindeki değnek ile Allah, Muhammed, Ali diye bunların omuzlarına hafifçe dokunur.

Daha sonra da değneği göz hizasında ufkî olarak tutar ve başta Rehber olmak üzere yeni çift ve sağdıçları Allah, Muhammed, Ali diyerek bu değneğin altından geçerler. Bu sırada da saz eşliğinde bacılar şöyle okurlar:

Altından geçen Sırat'ı geçti  
Suyundan içen Kevser'i içti  
Dîdârı gördü, meydanı gördü  
Erkân elinden günahı biçti.

Bu suretle tören biter ve yeni çift halkadaki yerlerini otururlar.

Bunların başlıca bayramları Nevruz ve Hıdır İlyas bayramlarıdır; Muharrem ayının ilk on iki gününde de oruç ve yas tutarlar.

Bunların hiç sevmedikleri hayvanlar da şunlardır:

Ayı (kabalığından ötürü).  
Maymun ve Şebek (çirkinliklerinden ötürü).  
Keklik (Hz. Hüseyin'in kanını içtiğinden ötürü).  
Tavşan (Âdet gördüğünden ötürü).  
Domuz (Haram olduğundan ötürü).

Bunlarca cezaya sebep olan şeyler de özellikle şunlardır:

Karı veya koca birbirlerini boşamak.  
Boşanmışın oğlu veya kızı ile bir çatı altında yaşamak.  
Fena kadınlarla düşüp kalkmak.  
Dedeye saygı göstermemek.  
Dedenin yasakladığı şeyleri yapmak.  
Yola uymayan her hangi bir harekette bulunmak.  
Obada geçimsizlik çıkarmak.  
Esrarı yaymak.

Her Tahtacının bilmesi zorunlu olan şeyler de şunlardır:

Yedi farz, üç sünnet, on iki erkân, on dört ma'sum, on yedi kermerbeste, kırk makam.<sup>1</sup>

## ESKİ TÜRKLERİN İNANÇLARI EK NOTLARI

1- Bu kısım için özellikle bk. Cavit Sunar; Melâmilik ve Bektâşilik; s. 20-126.  
Ayrıca bk. Mustafa Rahmi Balaban; Tarih Boyunca Ahlâk; s. 97-110.

SON

## BİBLİYOGRAFYA

- Abu Bekr Abdurrazzak**; *Huccat al-Gazâlî*; Kahire.
- Abu Bekr Muhammed al-Kelâbâdî**; *Kitab al-Taarruf fî Mezheb Ehl al-Tasavvuf*; Mısır, 1932.
- Abu Nasr al-Sarrâc al-Tûsi**; *Kitab al-Luma'*; Mısır, 1960.
- Abu Nuaym al-Asfahânî**; *Hilyat al-Avliya*; Mısır, 1932.
- Abu Reyhan al-Biyrûnî**; *Tahkîk mâ l'il-Hind*; Haydarâbâd al-Da-ken, 1958.
- Abu Tâlib al-Makkî**; *Kût al-Kulûb*; Mısır, 1932.
- Abu'l-Atâ al-Bekrî**; *İ'tirâfat al-Gazâlî*; Beyrut.
- Abdulaziz al-Deyrimî**; *Tahârât al-Kulûb*; Mısır, 1296 (H.).
- Abdulkerim b. Hevâzın al-Kuşeyrî**; *Risala (al-Kuşeyrî)*; Mısır, 1940.
- Abdulkerim al-Osman**; *al-Drâsât al-Nefsiyye ind al-Müslimîn v' al-Gazâlî*; Kahire, 1963.
- Abdullâtif al-Taybâvî**; *al-Tasavvuf al-İslâmî al-Arabî*; Beyrut, 1928.
- Abdurrahman al-Câmî**; (Türk. çev.) **Lâmiî**; *Nefehât al-Üns*; Matbaa-i Âmire, 1270 (H.).
- Abdurrahman al-Sülemî**; *Tabakat al-Sûfiyye*; Mısır.
- Abdurrahman al-Şâfiî**; *Nüzhet al-Mecâlis ve Müntehabât al-Nefâis*; Mısır, 1370 (H.).
- Abdurrahman Badawî**; *Şatahât Sûfiyye*; Mısır, 1943.
- Abdulvehhab al-Şa'rânî**; *Tabakat al-Kubrâ*; Mısır.
- A. Betrocci**; *Introduction to The Philosophy of Religion*; P. Hall, 1960.
- A. C. Bouquet**; *Sacred Books of The World*; Pelican Books, 1955.
- A. Guillaume**; *İslam*; Penguin Books, 1954.
- A. Guillaume**; *Prophecy and Divination Among The Hebrews and Other Semites*; London, 1938.

- A. E. Taylor**; *Socrates*; Anchor Books, 1956.
- A. E. Taylor**; *The Mind of Plato*; Michigan Uni., 1910.
- A. E. Taylor**; *Aristotle*; Nelson, 1943.
- A. E. Taylor**; *Platonism and Its Influence*; A.S.A., 1924.
- A. H. Armstrong**; *An Introduction to Ancient Philosophy*; London, 1947.
- A. H. Armstrong**; (Edit. and Trans.); *Plotinus*; London, 1953.
- A. J. Arberry**; *Sufism*; London, 1950.
- A. J. Arberry**; *The Legacy of Persia*; Oxford, Uni., 1953.
- A. J. Festugière**; *Personal Religion Among The Greeks*; California, 1945.
- A. J. Winsinck**; *La Pensée de Ghazali*; Paris, 1924.
- A. Koyré**; *La Philosophie de Jacob Boehme*; Paris, 1929.
- A. Koyré**; *Mystiques, Spirituels, Alchimistes*; Paris, 1955.
- Ahmed Avni Konuk**; *Tecrüme ve Şerh-i Fusus (Yazma)*; Konya Mevlâna Müzesi.
- Ahmed Rufâî**; *al-Gazâlî*; Kahire, 1926.
- Al-Hucvîrî**; (İng. çev.). **R.A. Nicholson**; *Kashf al-Mahjub*; Leiden, 1911.
- Alan W. Watts**; *The Way of Zen*; Mentor Books, 1959.
- Alain**; *Idées*; Paris, 1939.
- A. Paulain**; (İng. çev.). *The Graces of Interior Prayer*; London, 1910.
- André Gerson**; *St. Augustine*; Paris, 1957.
- André Gerson**; *Aristote*; Paris, 1958.
- Aristotle**; (İng. çev.) **H. Rackham**; *The Eudemian Ethics*; London, 1961.
- Arthur Hertzberg**; *Judaism*; New York, 1963.
- A.S. Tritton**; *İslam*; H. Uni., 1954.
- A.S. Tritton**; *Muslim Theology*; London, 1947.
- A. Tillyard**; *Spiritual Exercises*; London, 1927.
- Auguste Sabatier**; *Outlines of a Philosophy of Religion*; New York 1957.
- A. Walley**; *Three Ways of Thought in Ancient China*; London, 1939.
- B. Jowett**; (Edit); *The Works of Plato*; New York.
- B. Carra De Vaux**; *Ghazali*; Paris, 1902.
- Benson Y. Landis**; *World Religions*; New York, 1957.
- Cavit Sunar**; *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara, 1975.
- Cavit Sunar**; *Vahdet-i Vücut Vahdet-i Şühud Meselesi*; Ankara, 1960.

- Cavit Sunar**; *Mistisizmin Ana Hatları*; Ankara, 1966.
- Cavit Sunar**; *İslâmda Felsefe ve Farabi*; Ankara, 1972.
- Cavit Sunar**; *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*; Ankara, 1972.
- Cavit Sunar**; *Tasavvuf Felsefesi*; Ankara, 1974.
- Cemil Senâ Ongun**; *Büyük Filozoflar Ahsiklopedisi*; İstanbul.
- C. Tollu**; *Mitoloji*; İstanbul 1957.
- C. Anderson Scott**; *Christianity According to St. Paul*; Cambridge, 1927.
- C. Dawson**; *Progress and Religion*; London, 1929.
- C. Dawson**; *Religion and Culture*; London, 1948.
- C.G. Crumpes, E.F. Jacob**; *The Legacy of The Middle Ages*; Oxford Uni 1951.
- C.H. Dodd**; *The Bible and The Greeks*; London, 1935.
- C.H. Dodd**; *The Interpretation of The Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.
- C. Ritter**; *The Essence of Plato's Philosophy*; G. Allen, 1933.
- C. Warner**; *La Philosophie Grecque*; Paris, 1962.
- Christion D. Ginsberg**; *The Essences And The Kabbalah*; London, 1956.
- Christman Humphreys**; *Zen Buddhism*; London, 1961.
- Claud Field**; *The Confessions of Ghazali*; London, 1909.
- C.E. Rolt** (Trans); *Dionysius The Areopagite, The Divine Names and Mystical Theology*; London, 1920.
- Dagobert Runes**; *Dictionary of Philosophy*; New York, 1942.
- D.T. Suzuki**; (Edit.); *Mahayana Buddhism*; London, 1959.
- D.T. Suzuki**; *Mysticism, Christian and Buddhist, The Eastern and Western Way*; New York, 1962.
- D.T. Suzuki**; *Essays in Zen Buddhism*; London.
- D.T. Suzuki**; *Mysticism, Christian and Buddhist*; London, 1957.
- Dom Cuthbert Butler**; *Western Mysticism*, Arrow Books, 1963.
- Dwight Goddard**; (Edit.); *A Buddhist Bible*; New York, 1952.
- E. Conze** (Edit.); *Buddhist Texts Through The Ages*; Oxford, 1954.
- E. Conze** (Trans.); *Buddhist Scriptures*; Penguin Books, 1959.
- E. Conze** (Trans.); *Buddhist Wisdom Books (The Diamond Sutra and The Heart Sutra)*, 1958.

- E. Conze**; *Buddhism, Its Essence and Development*; Oxford, 1951.
- E.A. Peers**; *Spanish Mysticism*; London, 1924.
- E.E. Evans-Ventz**; *Tibetan Yoga and Secret Doktrines*; London, 1935.
- E. Herman**; *The Meaning and Value of Mysticism*; London, 1915.
- E. Müller**; *History of Jewish Mysticism*, East and West Library; London, 1956.
- E.Ī. Watkin**; *Poets And Mystics*; London, 1953.
- E.O. James**; *Comperative Religion*; London, 1938.
- E.O. James**; *Prehistoric Religion*; London, 1957.
- E.O. James**; *The Beginnings of Religion*; London, 1924.
- Edith P. Schnapper**; *One in All*; London, 1952.
- Edward McNall Burns**; *Western Civilization*; London, .
- Edword G. Brown**; *A Literary History of Persia*; Cambridge Uni. 1951
- Edwin Hatch**; *The Influence of Greek Ideas on Christianity*; New York, 1957.
- E.J. Thomas**; *The Road of Nirvana*; London, 1950.
- E.R. Dodds**; *Select Passages Illustrating Neoplatonism*; S.A.S.K., 1953.
- E.R. Dodds**; *The Greeks*; Biacon pres., 1950.
- Elmer O'Brine**; *The Essential Plotinus*; Mentor Books, 1964.
- Emile Bréhier**; *La Philosophie de Moyen Age*; Paris, 1949.
- Emile Bréhier**; *Les Ideas Philosophiques et Religieuses de Philon D'Alexandrie*; Paris, 1950.
- Eric B. Ceadel**; *Literature of The East*; London, 1953.
- Ernst Von Aster**; (Tür. çev.) **Macit Gökberk**; *Felsefe Tarihi Dersleri*; İstanbul 1943.
- Etienne Gilson**; *God and Philosophy*; Yale Uni., 1959
- Etienne Gilson**; *Introduction a l'Etude de St. Augustine*; Paris, 1943.
- Etienne Gilson**; *La Philosophie au Moyen Age*; Paris, 1962.
- Etienne Gilson**; *La Philosophie de St. Bonaventure*; Paris, 1924.
- Eugene Freeman and David Appal**; *The Wisdom and Ideas of Plato*; New York, 1956.
- Eugene Herrigel**; (Trans.) **R.F.C. Hull**; *The Method of Zen*; New York, 1960.
- Evelyn Underhill**; *Mysticism*; University Paperbacks, 1960.
- Evelyn Underhill**; *The Essentials of Mysticism*; London, 1920.

- Evelyn Underhill**; *The Mystics of The Church*; London, 1925.
- Evelyn Underhill**; *The Cloud of Unknowing*; London, 1922.
- Fahrettin İrakî**; (Türk. çev.) **Saffet Yetkin**; *Parıltılar*; İstanbul, 1949.
- Farid Jabre**; *La Notion De Certitude Selon Ghazali*; Paris, 1958.
- Frank Gaynor**; *Dictionary of Mysticism*; New York, 1953.
- Feriduddin Attâr**; (Türk. çev.) **Nuri Gencosman**; *Pendnâme*; Ankara 1946.
- Feriduddin Attar**; (Türk. çev.) **M.Z.K.**; *Tezkeret'ul-Evliya*; İstanbul, 1964.
- Fariduddin Attâr**; (Türk. çev.) **Abdubakî Gölpinarlı**; *Mantık'ut-Tayr*; İstanbul, 1963.
- Fariduddin Attâr**; (Trans.) **S.C. Nott**; *The Conference of the Birds*; London, 1954.
- Ferit Kam**; *Vahdet-i Vücut*; İstanbul, 1931.
- F.G.H. Happold**; *Mysticism*; Penguin Books, 1963.
- F.M. Cornford**; *From Religion to Philosophy*; New York, 1957.
- F.M. Cornford**; *Plato's Theory of Knowledge*; London, 1960.
- F. Polhariés**; *L'Heritage de La Pensée Antique*; Paris, 1932.
- F.S. Taylor** (Trans.); *The Seven Steps of the Ladder of Spiritual Love*; London, 1943.
- F. Solmsen**; *Plato's Theology*; New York, 1942.
- Fung Yu-Lan**; *A History of Chinese Philosophy*; Princeton, 1952-53
- Fung Yu-Lan**; *A Short History of Chinese Philosophy*; New York, 1948.
- Fung Yu-Lan**; *The Spirit of Chinese Philosophy*; London, 1947.
- Gazâlî**; *Hulâsa al-Tesânif fi al-Tasavvuf*; Mısır, 1327 (H.).
- Gazâlî**; *Mişkât al-Envar*; Mısır, 1322 (H.).
- Gazâlî**; *İhya al-Ulâm al-Din*; Mısır, 1306 (H.).
- Gazâlî**; *al-Cevahir al-Gavâli*; Mısır, 1934.
- Gazâlî**; (Türk. çev.) **Sait ve Zihni Efendiler**; *al-Munkiz min al-Daldâl*; İstanbul, 1289 (H.).
- G.G. Scholem** (Edit.); *Zohar, The Book of Splendor*; New York, 1949.
- G.G. Scholem**; *Major Trends in Jewish Mysticism*; London, 1955.
- G.H.C. McGregor**; *The Gospel of John*; London, 1928.
- G.L. Prestige**; *God in Patristic Thought*; London, 1936.

- G.T. Garratt**; *The Legacy of İndia*; Oxford Uni., 1938.
- G.V. Vermes**; *The Dead Sea Scrolls*; H.W., 1962.
- George Clarke Sellery**; *The Renaissance*; Washington Uni., 1962.
- George Godwin**; *The Great Mystics*; London, 1945.
- Gilbert Maurrey**; *Five Stages of Greek Religion*; New York, 1956.
- Goldzieher**; (Arap. çev.) **M. Yusuf**; *al-Akide ve al-Şaria fi al-İslam*; Mısır, 1946.
- Gordon Leff**; *Medieval Thought (St. Augustinus to Ockham)*; Penguin Books, 1965.
- Halil Vehbi Eralp**; *Platon*; İstanbul, 1953.
- H.A.R. Gibb**; *Muhammedanişm*; London, 1949.
- H. Bhattacharya**, (Edit.), *The Cultural Heritage of İndia*; Calcutta, 1956.
- H. Bett**; *John Scotus Erigena*; Cambridge, 1925.
- H. Grimley** (Trans.); *The Confessions of St. Augustine*; Cambridge, 1910.
- H.L. Martensen**; *Jacob Boehme*; London, 1949.
- H. Maspero**; *Le Taoisme*; Paris, 1950.
- H. Knight**; *The Hebrew Prophetic Consciousness*; London, 1947.
- H. Odeberg**; *The Fourth Gospel*; Upsala, 1929.
- H. Sperling and M. Simon** (Trans.); *The Zohar*; London, 1934.
- H. Zimmer**; *Philosophies of İndia*; London, 1951.
- Henri Morrau**; *St. Augustine et l'Augustinisme*; Paris, 1959.
- Homer W. Smith**; *Man And His Gods*; New York, 1956.
- İ. Epstein**; *Judaism*; H.W., 1959.
- İbn Haldûn**; (Türk. çev.) **Ahmet Cevdet**; *Mukaddeme-i İbn Haldun Tercumesi*; İstanbul, 1277 (H.).
- İsmail Ankaravî**; *Minhac'ül-Fıkara*; İstanbul, 1286 (H.).
- İsmail Fennî**; *Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin Arabî*; İstanbul, 1928.
- İsmail Hakkı İzmirli**; *Felsefe-i İslâmiyye Tarihi* (Taş Basma), İstanbul, 1925.
- İsrael İ. Mattuck**; *The Thought of The Prophets*; London, 1963.
- İsidor Singer** (Edit.); *The Jewish Encyclopedia*; New York, 1904.
- Jan Van Ruysbroeck**; (Trans.) **C.A. Wynschenk**; *The Adornment of the Spiritual Marriage*; London, 1916.



- J. Abelson**; *Jewish Mysticism*; London, 1913.
- J. Bishop**; *Go With God*; New York, 1958.
- J.E. Harrison**; *Prolegomena to the Study of Greek Religion*; London, 1955.
- J.E.C. Welldon**; *The Nicomachean Ethics of Aristotle*; London, 1934.
- J.M. Clark**; *The Great German Mystics*; Oxford, 1949.
- J.M. Murry**; *The Life of Jesus*; London, 1928.
- J. McKenzie**; *Hindu Ethics*; Oxford, 1922.
- J.G. Jennings**; *The Vedantic Buddhism of the Buddha*; London, 1948.
- J. Marquette**; *Introduction to Comparative Mystics*; New York, 1949.
- James Hastings** (Edit.); *The Encyclopedia of Religion And Ethics*; New York, 1931.
- Jean Danielou**; *Platonisme et Théologie Mystique*; Paris, 1944.
- John Coulson** (Edit.); *The Saints*; New York, 1958.
- John Herman Randall**; *Aristotle*; New York, 1960.
- Joseph Kartz**; *The Philosophy of Plotinus*; New York, 1950.
- Joseph Gaer**; *How The great Religions Began*; Signet Key Books, 1954.
- J.P. Brown**; *The Dervishes*; London, 1927.
- K.E. Kirk**; *The Vision of God*; London, 1932.
- Kenneth W. Morgan**; *The Religions of Hindus*; New York, 1953.
- L.D. Barnett**; *The Heart of India, Wisdom of the East*; London, 1924.
- L. Massignon**; *Quatres Textes*; Paris, 1914.
- L. Newman**; *The Hasidic Anthology*; New York, 1934.
- L.R. Farnell**; *The Higher Aspects of Greek Religion*; London, 1912.
- L. Robin**; *Aristote*; Paris, 1944.
- Lin Yutang**; *The Wisdom of China and India*; New York, 1942.
- Louis Gardet et M. Anawati**; *Introduction a la Théologie Musulmane*; Paris, 1948, .
- L.W. Greusted**; *The Reychology of Religion*; Oxford Uni, 1952.
- Margaret Smith**; *Readings From the Mystics of Islam*; London, 1950.
- Margaret Smith**; *An Introduction to the History of Mysticism*; London, 1930.
- Margart Smith**; *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*; London, 1931.
- Margaret Smith**; *Al-Ghazali, The Mystic*; London, 1944.

- Margaret Smith**; *Rabia, The Mystic*; Cambridge, 1928.
- Martin P. Nilson**; *Les Croyances Religieuses de la Grèce Antique*; Paris, 1954.
- M.E. Bosch**; (Türk. çev.) **Sabahat Altan**; *Helenizm Tarihinin Ana Hatları*; İstanbul, 1943.
- M. Eliade**; *Traité de l' Histoire des Religions*; Paris, 1949.
- M. Hiriyana**; *Essentials of Indian Philosophy*; London, 1949.
- Mehmet Ali Aynî**; *Huccet'ül-İslâm İmam Gazâlı*; İstanbul, 1327 (H.).
- Mehmet Ali Aynî**; *Tasavvuf Tarihi*; İstanbul, 1341 (H.).
- Mehmet Ali Aynî**; *İntikad ve Mülâhazalar*; İstanbul, 1339 (H.).
- Meister Eckhart**; (Trans.) **J.M. Clark**; *Anthology of Sermons*; London, 1957.
- Muhammed Yusuf Musa**; *Beyn al-Din ve al-Falsafa*; Kahire, 1955.
- Muhsin Mahdî**; *İbn Haldun's Philosophy of History*; New York, 1957.
- Muhyiddin Arabî**; (Türk. çev.) **Nuri Gencosman**; *Fusus al-Hikem*; İstanbul, 1956.
- Muhyiddin Arabî**; *Futuhât al-Mekkiyye*; Mısır, 1293 (H.).
- Mustafa Rahmi Balaban**; *Tarih Boyunca Ahlak*; İstanbul, 1949.
- O. Lacombe**; *L'Absolu Selon le Vedanta*; Paris, 1937.
- Paul Edwards** (Edit.); *The Encyclopedia of Philosophy*; London, 1967.
- P.D. Devanandan**; *The Concept of Maya*; London, 1950.
- P.D. Metha**; *Early Indian Religious Thought*; London, 1956.
- Paul Radin**; *Primitive Man as Philosopher*; New York, 1957.
- Pierre-Maxime Schuhl**; *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*; Paris, 1949.
- Plotinus**; (İng. çev.) **Stephan MacKenna**; *The Enneads*; London, 1930.
- P.T. Raju**; *İdealistic Thought of India*; London, 1953.
- R.A. Nicholson**; *A Literary History of the Arabs*; Cambridge Uni., 1953.
- R.A. Nicholson**; *Eastern Poetry and Prose*; London, 1922.
- R.A. Nicholson**; *The Mystics of İslam*; London, 1914.
- R.A. Nicholson**; *Rumi Poet and Mystic*; London, 1950.
- R.A. Nicholson**; *Studies in İslamic Mysticism*; Cambridge, 1921.
- R.C. Zachner**; *Mysticism Sacred and Profane*; Oxford, 1957.

- R. M. Wilson**; *The Gnostic Problem*; Oxford, 1958.
- R. Otto** (İng. çev.); *Mysticism, East and West*; London, 1932.
- Richard Hope**; *Aristotle's Metaphysics*; New York, 1952.
- Richard Mckean**; *İntroduction to Aristotle*; New York, 1947.
- Robert Maynard Hutchins** (Edit.); *Great Books of The Western World*; Chicago, 1952.
- R. W. Livingston**; *The Legacy of Greece*; Oxford Uni., 1951.
- S. Dasgupta**; *Hindu Mysticism*; London, 1927.
- S. Dasgupta**; *History of Indian Philosophy*; London, 1932.
- S.E. Frost**; *Great Philobophers*; New York, 1956.
- S. Radhakrishnan**; *The Princiþal Upanishads*; London, 1953.
- S. Radhakrishnan**; *Eastern Religions and Western Thought*; London, 1930.
- S. Radhakrishnan**; *Indian Philosophy*; London, 1948.
- Seyyid Şerif Curcânî**; *al-Ta'rifât*; İstanbul, 1938.
- Sidney Spencer**; *Mysticism in World Religions*; Penguin Books, 1963.
- Sir Charles Eliot**; *Hinduism and Buddhism*; London, 1921.
- Sir Firozkhan Noor**; *İndia*; London, 1941.
- Solange Lemaitre**; *Textes Mystiques*; Paris, 1955.
- St. Augustinus**; (İng. Trans.) **Edward B. Pusey**; *The Confessions of St. Augustine*; New York, 1949.
- St. Augustinus**; (İng. Trans.) **Marcus Dods**; *The City of God*; New York, 1950.
- Suleyman Dunya**; *al-Hakika fi Nazar al-Gazali*; MİSİR, 1947.
- Swami Prabhavananda**; *The Spiritual Heritage of İndia*; London, 1962.
- Swami Prabhavananda and Frederick Manchester**; *The Upanishads Breath of the Eternal*; Mentor Books, 1957.
- Şahabeddin Sühreverdi**; *Avarif al-Maarif*; MİSİR, 1292 (H.).
- T. Arnold and A. Guillaume**; *The Legacy of İslam*; Oxford, 1931.
- T.H. Hughes**; *The Philosophic Basis of Mysticism*; Edinbrough, 1937.
- T.V. Smith**; *From Aristotle to Plotinus*; New York, 1934.
- V. Vezzani**; (Trans, from İtalian), *Le Mysticisme dans le Monde*; Paris, 1955.
- Verjilius Ferm**; *An Encyclopedia of Religion*; New York, 1945.

- Victor Godsschmidt**; *La Religion de Platon*; Paris, 1949.
- Victor Magnien**; *Les Mystères D' Eleusis*; Paris, 1950.
- W.D. Davies**; *Paul and Rabbinic Judaism*; London, 1955.
- W.D. Ross**; *Great Dialogues of Plato*; New York, 1956.
- W.D. Ross**; *Aristotle's Selections*; New York, 1938.
- W.D. Ross**; *The Works of Aristotle*; Oxford Uni., 1951.
- W.G. De Bourgh**; *The Legacy of The Ancient World*; London, 1961.
- W.H. Auden**; *Greek Reader*; New York, 1950.
- Walter Hilton**; (Trans.) **L. Sherley**; *The Ladder of Perfection*; Penguin Books, 1957.
- W. Jaeger**; *Aristotle*; Oxford, 1934.
- Walter K. Agard**; *The Greek Mind*; New York, 1957.
- W.K.C. Guthrie**; *The Greeks and Their Gods*; Boston, 1956.
- Walter Rubin**; (Türk. çev.) **Ziya Şanbay**; *Eski Hint Tarihi*; Ankara, 1946.
- Walter Rubin**; (Türk. çev.) **Abidin İtil**; *Buddhism Tarihi*; Ankara, 1947.
- Walter T. Stace**; *The Teachings fo the Mystics*; Mentor Books, 1960.
- Walter T. Stace**; *Mysticism and Philosophy*; London, 1960.
- W.L. Hare**; *Systems of Meditation in Religion*; London, 1937.
- Will Durant**; *The Age of Faith*; New York, 1950.
- Will Durant**; *Our Oriental Heritage*; New York, 1954.
- William Barret** (Edit.); *Zen Buddhism*; New York, 1956.
- William James**; *The Varieties of Religious Experience*; New York, 1929.
- W.R. Inge**; *Mysticism in Religion*; London, 1947.
- W.R. Inge**; *Christian Mysticism*; New York, 1956.
- W.R. Inge**; *The Philosophy of Plotinus*; London, 1948.
- W. Winslow Hall**; *Recorded Illuminates*; London, 1937.

