

titus burckhardt
İSLAM
TASAVVUF
DOKTRİNİNE
GİRİŞ

Türkçesi
Fahreddin Arslan



RİBAT YAYINLARI

Ankara Cad. Güncer Han 45/23 İstanbul

Ribat Yayınları 3
Düşünce Dizisi 3

Özgün adı Introduction Aux Doctrines Esotériques De
L'Islam — Özgün baskı Drvy Livres 1969 Paris — Birinci
basım İstanbul 1982 — Dizgi - Baskı Erenler Matbaası.

ŞEYH MUHAMMED EL-TÂDİLÎ
VE
MULAY ALÎ BİN EL-TAYYEB
ED-DARKAVÎ'NİN
AZİZ ANISINA

SUNUŞ

1908 Floransa doğumlu Titus Burckhardt İsveç'li ünlü bir yontucunun oğludur. Küçük yaşlarda başlayan resim ve yontu çalışmaları sırasında ilgisi Doğu sanatlarına yönelmiş ve bu ilgi onu Doğu doktrinleri üzerinde kuramsal çalışmalara ve İslam beldelerinde geziler yapmaya sevketmiştir.

Uzun süreli gezileri sırasında inanç, tarih, sanat ve Doğu dilleri üzerinde araştırmalarda bulunan Burckhardt 1930'larda Fas'ta Müslüman olarak İbrahim adını almıştır. Tasavvuf öğretiminin dışında bir süre Şazililerin yönettiği Karavin Medresesindeki derslere katıldıktan sonra ülkesine dönmüştür.

Bir yandan önemli eski yazmaların tıpkı basımlarını yapan bir yayınevini yönetirken bir yandan da çalışmalarını sürdüren yazar, İbn Arabî'nin Fûsus el-Hikem'ini ve El-Cilî'nin İnsan-ı Kamil'ini özet biçimde Fransızcaya çevirip yayımlatmıştır. Başta Guénoniyenlerin çıkardığı Etudes Traditionnelles olmak üzere birçok dergide yazan Burckhardt'ın saptayabildiğimiz diğer eserleri şunlardır: Kutsal Sanatın İlke ve Yöntemleri, İbn Arabî'ye Göre Müslüman Yıldızbiliminin Ruhsal Anahtarı, Simya, İslamın Sanatı. Bunlardan bazılarının Fransızcadan başka Almanca, İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca baskıları da yapılmıştır.

Burckhardt'ın elimizdeki kitabı Tasavvuf üzerine yapılmış en yetkin çalışmalardan biridir. Tasavvufun özünü ve temel dinamiklerini bu konuda gerçek bir otorite olduğunu kanıtlayacak bir vukufu sergilemekte, en ince, zor ve karmaşık konularını aydınlığa kavuşturmaktadır.

Tasavvuf ancak içeriden ve doğrudan bağlantıyla kavranabilir. Tasavvuf üzerine yapılan çoğu çalışmada Tasavvufun mahiyet, amaç ve araçları bakımından zihinsel olanın çok üstünde olduğu, dolayısıyla dışarıdan ve zihinsel yaklaşımlarla kavranamayacağı gerçeği gözden kaçırılmıştır. Bu nedenle de ulaşılan sonuçlar yüzeysel görelî ve yanlış olmuştur. Kitabın önemli özelliklerinden biri de yazarın tam bir yetkinlikle, bu tür yaklaşımların sonuçlarından doğan kuşku, yakıştırma ve tartışma nedenlerini kesin biçimde bertaraf etmesidir.

Önsözde belirtildiği üzere kitabın temelini Şeyh'ül-Ekber'in eseri oluşturmaktadır. Bunun yanında başta 'Akli Yetiler' olmak üzere bazı bölümlerde doğrudan El-Cili'den yararlanılmış. Anlamakta güçlük çekilen konular için ilgili metinleri salık veririz.

Çevirmenin övgüye değer bir çaba ve titizlik örneği göstermesine karşın kimi terimlere tam karşılık bulmakta güçlük çekilmiştir. Bunların olabildiğince anlaşılır kılınması için, özellikle ilk kullanışta, özgünleriyle birlikte birkaç karşılık daha verilmiştir. Aynı anlamın farklı derecelerini vermek üzere yine özgünleriyle birlikte aynı anlama gelen değişik sözcükler -Akıl ve Us gibi- kullanılmıştır. Bu nedenle metnin daha iyi anlaşılabilmesi için farklı derecelerdeki kullanışlara dikkat gerekmektedir.

Titiz bir okuma dileğiyle.

RİBAT YAYINLARI

Ö N S Ö Z

Bu çalışma, sufi doktrininin incelenmesine bir giriştir. Ancak önce konuyu nasıl ele aldığımızı belirtmeliyiz : bizim bakış açımız, bu incelemede yer alan doktrin özetlerinin, bilimsel değeri ne olursa olsun, yüzde yüz uzmanlığın gerektirdiği bakış açısı değildir. Biz, modern dünyada, özellikle, her çeşit ruhsal doktrinin ancak bir anlatım biçimi olduğu sonsuz ve tümel gerçeklikleri kavramaya çaba harcayanların çalışmalarına katkıda bulunmak istiyoruz.

Öncelikle belirtelim ki, akademik bilim, Doğu doktrinlerinin aklî (intellectuel) içeriğini özümlemede tamamen ikincil ve son derece dolaylı yardımcı bir unsur olmaktan ileriye gidememektedir. Ayrıca ve zaten, böyle birşey nesnelere zorunlu olarak dışarıdan, yani bütünüyle tarihsel ve olumsal (mümkün) görünüşleri içinde bakan bilimsel yöntemin amacı da değildir. Bazı doktrinler ancak «içeriden», tamamen aklî (1) dolayısıyla da gidimli (istidlalî : diskürsif) düşüncüyü aşan yöntemleri olan bir özümleme veya nüfuz yoluyla anlaşılabilirler. Bu durumda gidimli düşünce, batılıların çoğunluğunun kafa yapısını belirleyen evrimci ve bilinemezci (agnostik) peşin hükümlerden öte, zihinsel (mental) izler taşıdığı oranda

bir engel bile olabilmektedir. Tasavvufu incelemiş olan hemen tüm batılı uzmanların onun gerçek içeriği üzerinde yanlış olmaları bundandır. Gerçekten de modern kültürün biçimlendirdiği insan, simgesel düşünme yetisini (meleke) yitirmiştir artık. Böylece modern araştırmalar, iki benzer geleneksel anlatımda neyin dışsal biçime ilişkin, neyin asal ögeyi oluşturduğunu ayırt edememektedir. Bu yüzden uzmanlar, ruhsal görüşlerde ne zaman bir uyuşma görmüşlerse, bir geleneğin diğerinden esinlendiği, bakış açısı veya anlatım biçimlerinde bir ayrım gördükleri zaman da gelenekler arasında temelli aykırılıklar bulunduğu sonucunu çıkarmaya meyletmişlerdir. (2) Böylece karışıklıkların ortaya çıkması kaçınılmazdı, çünkü Doğu'da, doğal olarak, ruhsal sezgiyle donanmış ve bu gibi konularla gerçek bir yakınlık içinde bulunanların, ancak yaşayan geleneğin mirasını elinde bulunduran kimselerin denetiminde ilgi kurabileceği konular Batı'da akademik öğretim ve kitabi bilgi içine alınır duruma gelmiştir.

Bu çalışmada Tasavvufun akli bakış açısını göstermeye çalışacağız. Bu amaçla Tasavvufun kendine özgü anlatım biçimlerini kullanacak, Batılı okuyucu için mümkün mertebe gerekli açıklamalarda bulunacağız. Ayrıca bazı tasavvufî kavramlar ile diğer geleneksel doktrinlerinkiler arasındaki benzerlikleri de göstereceğiz. Bunu yaparken büyük Resul'lerle bildirilen Vahy'in, bu Vahy'i kavramaya çağrılan toplulukların yeteneklerine cevap veren çeşitli biçimlere girdiği ilkesini her zaman için kabul eden tasavvufa özgü bakış açısını sürekli gözönünde tutacağız. (3) Farklı ge-

leneksel simgecilikler arasında yapılan karşılaştırmaların yanlış anlaşılma tehlikesi yarattığını biliyoruz. İşte bu nedenle sufi büyükleri, geleneksel tümelliğin ilkesine yalnızca işaret etmekle yetinmişler, kendi dinlerinden başka dinlere göreki bütün sonuçları göstermemişler, böylece sade insanların imanına saygı göstermişlerdir. Çünkü dinsel iman gücül (bilkuvve) bir bilgi ise de — tersi durumda bir kanıdan öte gidemezdi — bu imanın ışığı aşkın Gerçeklik'in (Hakikat) belirli bir yorumuna bağlanan ve bu nedenle de başka bir esine dayalı anlatım biçiminden doğan her şeyi yadsımaya eğilimli heyecansal (emotif) bir alanla çevrilidir. Bununla birlikte bir topluluğun imanı hakkında gösterilen temkin, bu topluluğu koruyan kutsal uygarlığın hemen hemen nüfuz edilemez bir alemi temsil ettiği sürece ancak bir değer taşır. Bu durum örneğin Moğol hükümdarları zamanında İslam ile Hinduizm'in karşılaşması durumunda olduğu üzere, farklı iki kutsal uygarlığın kaçınılmaz karşılaşması sırasında değişebilir. Büyük geleneksel uygarlıkların sınırları dağıldığı zamanlarda ise haydi haydi değişikliğe uğrar. İçinde bulunduğumuz bu kaosta, bazı karşılaştırmaların yapılması, en azından ruhsal biçimlere (form) duyarlı olanlar bakımından gerekli olmaktadır. Artık günümüzde bu durumdan doğan sorunları sessiz geçerek bertaraf etmek mümkün değildir.

En başta anlaşılması gereken şey, batını bilimlerle uğraşanlarca bütün geleneksel biçimlerin asal birliğinin kabul edilmesi, onları ne bu geleneklerin sınırlarını silmeye, ne de şu veya bu kut-

sal Yasa'nın zorunluluğunu takdir etmemeye götürür; tam tersine, çünkü geleneksel biçimlerin çeşitliliği büyük Gerçeklik karşısında her çeşit biçimsel anlatımın yetersizliğini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda, her biçimin özgünlüğüne, yani bu şekillerden her birinin içerdiği taklidi imkansız şeye, ortak ilkelerinin birliğinin doğrulanmasını bulduğu şeye de kılavuzluk eder : tekerleğin parmaklıklarının toplandığı dingil başlığı aynı zamanda bu parmaklıkların birbirinden ayrı yönlerini de belirleyen yerdir.

Sufi doktrininin incelenmesine giriş şeklindeki bu çalışmamız elbette eksiktir. Belki ileride bunu tamamlamak fırsatını buluruz. Biz özellikle her şeyin temeli olan metafizikten söz edeceğiz; yöntemden ancak genel hatları içinde söz edecek, kozmolojiye (evrenbilim) ise bir dokunup geçeceğiz.

△ Özet olarak vereceğimiz doktrinin bazı yanları ile ilgili olarak herşeyden önce, tasavvuf içindeki rolü Veda'larda Shri Shankarâchârya'nın oynadığı role benzeyen «Şeyh'ül-Ekber» Muhyiddin ibn Arabi'nin (4) eserine dayanacağız.) Elinizdeki bu metin, 1953 yılında yayınlanan şekline oranla birçok bakımdan tamamlanmıştır. Özellikle ruhsal gerçekleşme (realisation spirituelle) üzerine bazı düşünceler ekledik.

Tasavvuf bir gelenek , yani ilahi kaynaklı bir Hikmetin aktarılması olduğuna göre hem zaman içinde bir devam, hem de ruhsal kaynağıyla bağlantısında kesinti olmayan bir yenilenmedir. Her geleneksel doktrin tanımı gereği, özünde değişmezdir. Ama bunun sunuluşu belli bir «kavramsal

biçem» çerçevesinde —yani geleneğin değişmeyen temeli üzerinde— keşfin değişik olumsal tarzları doğrultusunda ve beşeri durumlara uygun olarak kendi kendini yenileyebilir.

Notlar :

1.) «Akıl» derken, yargulayan gidimli akıl ya da düşünceyi değil, kesin bilginin doğrudan «organını», yani tek başına akli aşan aşkın akli anlıyoruz. Klasik Tanrıbilimde (özellikle Maxime le Confesseur) bu «organa» «Nous» denir. (Bu aklın makamı beyin değil kalptir. Efendimizin «Akıl kalpte bir nurdur» sözü bunu anlatır. Kur'an'da da akletmek, -'akledecek kalbler' (Hacc 46)- kalbin etkinliği olarak vurgulanmıştır. Çev).

2.) Bkz. Frithjof Schuon: *De l'Unité Transcendante des Religions* (Dinlerin Aşkın Birliği Üzerine), Gallimard, Paris, 1948.

3.) Vahy'in bu tümel yasası dolaylı ve tekçi yapısına özgü bir biçimde de olsa Kur'an'da dile getirilmiştir: «Peygamber ve müminler ona Rabbinden indirilene inandı. Tümü Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandı. 'Peygamberleri arasından hiçbirini ayırt etmeyiz, işittik, itaat ettik, Rabblımız. Affını dileriz, dönüş Sanadır' dediler.» (2/285) «Her ümmete yerine getirmeleri gerekli ibadetler koyduk.» (22/67)

4.) M.S. 1165-1240 yıllarında yaşamıştır. En önemli eserlerinden *Fusus el-Hikem*, *La Sagesse des Prophètes* adıyla T. Burckhardt tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Albin Michel, Paris.

I

TASAVVUFUN MAHİYETİ

Tasavvuf

Ruhsal — ya da ilahi — gerçekliklerin doğrudan müşahedesi ile bu gerçeklikleri insanlığın belli bir dönemindeki koşullarla bağıntılı olarak bireysel alana aktaran yasalara uymak birbirinden nasıl ayrılırsa, İslam'ın batını yanı olan Tasavvuf (1) da İslam'ın zahiri yanından öyle ayrılır. Müminlerin ortak amacı emirleri yerine getirerek ilahi Gerçekliklere (Hakaik), dolaylı ve simgesel bir şekilde katılmakla ulaşılabilen ölüm sonrası hayatın mutluluğunu kazanmak olmasına karşılık, Tasavvuf, amacını kendi içinde saklar. Tasavvuf öncesiz ve sonrasız olan'ın aracısız bilgisine götürür. Bu bilgi, konusu ile birleştiği için insanı bireysel varoluşların uğursuz tahakkümünden kurtarır. Yolerlerinin (salik) ulaşmaya can attığı ve her çeşit biçimin ötesindeki gerçek «hayat» anlamına gelen beka hali, Hindu doktrinlerindeki mokşa'ya (kurtuluş) benzer. Beka öncesi bireyselliğin yok olması (fena) hali ise, olumsuzlayıcı (negatif) bir kavram olarak nirvana'ya benzer.

Tasavvufun böyle bir imkanı taşıyabilmesi için, gelenegın içindeki «öz» (lüb) ile özdeşleşmesi.

gerekir. Tasavvuf, İslam'a sonradan girmiş olamaz. Çünkü bu durumda İslam'ın ruhsal yöntemlerine göre dışta kalan bir mahiyette olması gerekirdi. Oysa tam tersine, Tasavvuf, bu ruhsal araçların beşer - üstü kaynaklarına zahirilikten daha yakındır ve tümüyle içsel olmakla birlikte, bu geleneksel biçimi doğuran ve hayatta kalmasını sağlayan tecelli ettirici işleve doğrudan katılmaktadır.

Tasavvufun İslam aleminde tuttuğu bu «merkezi» yer, dışarıdan bakanlarca görülmeyebilir. Çünkü biçimlerin gösterdiği anlamın bilincine varan batınlılık, aynı zamanda aklilik bakımından da onların üstündedir. Öyle ki, en azından doktrinini sunmak üzere kendi geleneksel kaynağının dışında bir kültürden gelen bazı kavram ya da simgeleri özümleyebilir durumdadır. Gerçekten de, Tasavvuf'un (İslam'ın ruhu ya da İslam'ın kalbi), aynı zamanda İslam ülkelerinde, İslam'ın anlayış çerçevesinde en özgür düşünce olması şaşırtıcı gelebilir. — Ancak bu gerçek ve içsel özgürlüğü, kavrayışsızlıktan dolayı yadsıdıkları biçimler karşısında zihnen tutsak, geleneğe karşı baskaldıran hareketlerle kesinlikle karıştırmamak gerekir. — Tasavvufun İslam ülkelerinde tuttuğu bu yer (2) kalbin insandaki konumu gibidir. Kalb, bedeninin hayat merkezidir ve ince gerçekliği içinde her çeşit bireysel biçimi aşan Zat'ın «kürsüsüdür».

Herşeyi yalnız tarihsel planda arayan doğubilimciler, Tasavvufun bu ikili cephesini, İslam'a dışardan etkiler olduğu şeklinde açıklayabilirlerdi ancak. Tasavvufun kökenini, kendi uzmanlık

alanlarının doğal sonucu olarak Acem, Hindu, Yeni Eflatuncu veya Hristiyan kaynaklarına bağlamaları bundandır. Ne var ki, Tasavvufun kaynağı üzerindeki bu birbirine karşıt görüşler, birbirini dengelemekle sonuçlanmıştır. Çünkü, hiçbir kesintiye uğramadan Peygamber'e ulaşan bir «zincir» durumundaki sufi büyüklerinin ruhsal silsilesinin tarihsel sağlığına gölge düşürmeye yeterli bir neden yoktur. Tasavvufun Peygamber'den geldiğinin kesin bir kanıtı da budur. Çünkü, sufi hikmeti İslam dışı bir kaynaktan geliyor olsaydı, bu hikmete gönül verenler — bu hikmet ne kitabî mahiyettedir ne de zihnî — bunu hep yenisinden, yeni baştan kurmak üzere Kur'an'daki ayetlere dayanamazlardı. Oysa, Tasavvuf yolunun her nesi varsa açık ve zorunlu biçimde Kur'an'dan ve Sünnet'ten esinlenmiştir.

Tasavvufun İslam dışı bir kaynaktan geldiği varsayımını savunan doğubilimciler, genellikle, Tasavvufun ilk asırlarında, daha sonra göstereceği metafiziksel gelişmeleri bütünüyle barındırmadığı konusuna işaret ederler. Ne var ki bu görüş, Tasavvufi gelenek — yani, sözlü öğretim yoluyla aktarılagelen gelenek — konusunda özellikle geçerli olduğundan, onların söylediklerinin tersini kanıtlar. Çünkü ilk sufiler Kur'an diline çok yakın bir biçim (üslup) kullanmışlardır. Kısa ama özlü ve yoğun anlatım biçimleri, daha o zamandan Tasavvufun özünü yansıtır. Tasavvuf, sonraları daha açık ve işlenmiş bir durum almışsa bu, tamamen olağan ve her ruhsal yol'a özgü bir durumdur. Gelenek üzerindeki bilgiler, yeni bilgilerin eklenmesinden çok, sapmalar varsa onlara set

çekerek ve zayıflamaya yüz tutan keşf'i yeniden alevlendirerek artar, zenginleşir.

Öte yandan, doktrinle ilgili gerçekliklerin belirlenemeyen bir gelişme göstermeleri olası ve İslam uygarlığı, bazı İslamlık-öncesi unsurları özümlemiş olduğundan, yolgöstericilerin, sözlü ve yazılı öğretimlerinde, o zamanın en güçlü zekalarınca anlaşılır duruma getirilmiş bulunan gerçekliklerle uygunluk içinde olmaları koşuluyla, zaten gerçek sufi simgeciliğinin kapsadığı, İslamlık - öncesi kültürlerden alınma kavramları her zaman pekala kullanmışlardır. Tasavvufun doktrinler temelinde zorunlu olarak bulunan ve saf metafizikten türeme bir bilim olan kozmolojinin Empedocles ve Plotinus gibi ustalarca tanımlanan kavramlar içinde dile getirilişi bu şekildedir. Ayrıca sufi büyükleri arasında felsefi kültürü olanlar Eflatun'un derslerinin taşıdığı önemi bilmiyor olamazlardı. Sufilere yakıştırılan Eflatunculuk, Kilise Babalarına yakıştırılanın aynısıdır. Gerçekte Kilise Babaları Hristiyanlığı savunuyorlardı.

Tasavvufun tam anlamıyla İslamî olduğu yalnızca şer'î biçimleri sürdürüşünde kendini belli etmekle kalmaz, aynı şekilde Peygamber'den başlayarak örgensel bir gelişme göstermesi ve öz bakımından İslam'a yabancı olmayan her türlü ruhsal anlatım biçimlerini özümlemekte gösterdiği yetenekle de kendini belli eder. Ayrıca bu durum yalnızca doktrine ilişkin biçimler için değil, sanata ilişkin yardımcı unsurlar için de söz konusudur. (3)

İlk sufiler ile Hristiyan mistikleri arasında kesin bir bağlantı olmasına karşın — Sufi İbrahim ibn Edhem kıssası bunu kanıtlar — Tasavvuf

ile Doğu Hristiyan Keşişliği arasında bir tür akrabalık olduğu, peşin (a priori) bir yargıyla, tarihsel geçişlerle (interference) açıklanamaz. Abdülkerim el - Cili'nin «İnsan-ı Kamil» adlı eserinde açıkladığı üzere, İsa'nın tebliği, İbrahim'in tevhid dininin bazı içsel, dolayısıyla tasavvufi unsurları üzerindeki örtüyü «kaldırır». İsa'nın ilahi ve beşeri olmak üzere iki mahiyetli olduğu dogmasına bağlanabilen Hristiyanı nass'lar, «tarihsel» açıdan, Tasavvufun Allah ile birleşme (visal) üzerine söyleyeceği herşeyi, bir anlamda özetler durumdadır. Bu nedenledir ki, sufiler, İsa'yi önceki resuller içinde en yetkin veli olarak düşünürler : sağ yanağına tokat atana sol yanağını uzatmak, en yüksek derecede züht, dünyasal etki ve tepkilerden isteyerek soyutlanmaktadır.

Ancak İsa'nın kendisinin, sufilerce, Hristiyanlar tarafından düşünüldüğü gibi kabul edilmediği de bir gerçektir. Bütün benzerliklere karşın, sufilerin yolu, Hristiyan mistiklerinkinden çok farklıdır. Bu konuda şöyle bir benzetme yapabiliriz : birbirinden değişik geleneksel yollar, bir dairenin — merkezde birleşen — yarıçapları gibidir. Merkeze doğru birbirlerine daha çok yaklaşırlar ama, merkez dışında hiçbir zaman birleşemezler. Merkeze varıldığında ise, artık yarıçap olmaktan çıkmış olurlar. Yollar arasındaki bu farklılık akl'ın keşfi bir devinimle bütün yolların yöneldiği merkeze ulaşmasına kuşkusuz engel değildir.

Tasavvufun içsel yapısını daha iyi açıklayabilmek için bunun, zorunlu unsurlar olarak, her zaman bir doktrin, bir bağlanma, bir ruhsal yön-

tem içerdığını söylemeliyiz. Doktrin, ulaşmak istenen bilginin simgesel ilk şekli gibidir. O da, bu bilginin (marifet) bir meyvesidir. Sufi doktrinin özü Peygamber'den gelir. Ancak, belli bir ilham olmaksızın tasavvuf da olmadığından bu doktrin, Yolgöstericilerin ağzından hep yeniden varlık kazanır. Bu nedenle sözlü öğretim, doğrudan ve kişisel olması özelliğiyle, yazılı öğretimden daha üstündür. Gerçekten de yazılı öğretim ikincil, hazırlayıcı ve bir başvuru kaynağıdır ki, sufi öğretimin tarihsel zincirinin uzmanlarca bazan yakalanamamasının nedeni de budur.

Bağlanma ise, Peygamber'e çıkan «silsile»nin bir temsilcisi tarafından yapılması gereken ruhsal bir etkinin (baraka) aktarılmasından ibarettir. Bu etki, genellikle yöntemi de öğreten ve müptedinin yeteneğine uygun gelecek, ruhun tek noktaya toplanması (temerküz) yollarını gösteren Yolgösterici tarafından aktarılır. Hal'lerinin ayrıcalıklı durumu nedeniyle İslam'ın genel kurallarına uymayan sufiler her zaman görülmüşse de, yöntemin genel çerçevesi Şariat'tır. Tasavvufun Peygamber'den geldiği üzerine söylediklerimize yapılması olası her türlü itiraza karşı, Tasavvufun ana araçlarını oluşturan ruhsal dayanakların, —bazı durumlarda İslam'ın genel kurallarının yerine konulabilen— bütün İslami simgeciliğin «kilit taşları» gibi olduklarını önemle belirtmek isteriz. Peygamber de onları bu anlamda tebliğ etmiştir.

Bağlanma, genellikle Peygamber'i temsil eden müürşid ile müürid arasında bir biat şeklinde olur. Bu biat, ruhsal yaşantı ile ilgili her şeyde, yönle-

rinin yolgöstericiye tam bir teslimiyetini gerektirir. Bu teslimiyet mürid tarafından tek yanlı olarak hiçbir zaman bozulamaz.

Tasavvufun ruhani silsilesinin farklı «kolları», doğal olarak birbirinden farklı «tariklere» tekabül eder. Tasavvuf yolunu ruhsal yaşantıya girmeye yetenekli belli bir zümreye göre ayarlamaya yetkili, başlı başına bir zinciri sürdüren bir müşşid vardır her tarikin başında. Demek, farklı «tarikler», farklı «yeteneklere : meşreplere» tekabül ederler, fakat hepsi de aynı hedefe yöneliktirler. Gerçek ayrılıklara yol açan kısmi sapmalar bir ara ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu tarikler Tasavvuf bünyesinde hiçbir şekilde bölünme ya da mezhep (secte) anlamı taşımaz. Bölücü (sekte) bir eğilimin dış belirtisi, bir yayılmanın nicel ve «dinamik» mahiyetini gösterecektir hep. Gerçek Tasavvuf bir «hareket» (4) durumuna dönüşmez, çünkü, insanda en durağan (statik) olana, yani aşkın Akl'a (5) seslenir.

Bu düşünce çerçevesinde, İslam'ın insan ruhunun bu kadar değişken mahiyetine ve içine aldığı toplulukların etnik çeşitliliğine karşın yüzyıllar boyunca ilk biçimini koruyabilmiş olmasının kolektif bir biçimi olarak kendine özgü nisbeten dinamik niteliği nedeniyle değil, doğuşu ve amaçıyla beşeri duygusallak dalgasını aşan müşahede imkanını barındırmasından ileri geldiğini göstermeye çalışacağız.

Notlar :

1.) Tasavvuf, en çok bilinen açıklamaya göre «yün elbise giymek» demekmiş, ilk sufiler saf yünden yapılma giysiden başka birşey giymezlermiş. Bu anlamın asıl an-

lam olmaması ve böyle çok dışsal bir anlamın daha derin bir anlamı örtmüş olması mümkündür. Gerçekten de, ebced hesabıyla Tasavvuf sözcüğü 'İlahi hikmet'in benzeridir. Bkz. René Guénon, L'ésotérisme islamique, Cahiers du sud, 22 année, 1935.

El-Birunî, sufi kelimesinin Yunanca Sofia'dan geldiğini söyler gibidir. Ama böyle bir türetme, etimolojik olarak kabul edilemez. Çünkü, Yunanca 's' normal olarak Arapçada 'sin' olur, 'sad' değil. Yine de bu görüşte iradi ve simgesel bir ses benzerliğı bulunması mümkündür.

2.) Biz burada tasavvufun makam ve mertebelerinden değil, bizzat kendisinden söz ediyoruz. İnsanlar, tasavvufa bağılılıklarına karşın, az çok farklı işlevler üstlenebilirler. Bu nedenle veliler, dışarıdan zor anlaşılır. Öte yandan Abdülkadir Geylani, Gazzali, Sultan Selahaddin ve daha başkaları gibi sünnilüğün birçok seçkin savunucusu tasavvufa girmişlerdir.

3.) Bazı sufiler, Sünnet'in ruhuna ters düşmemekle birlikte zahir ehlinin büyük bir bölümünü rahatsız eden bazı davranışlarda isteyerek bulunmuşlardır. Ancak bunlar, kolektif ruhsallığı ve akli alışkanlıkları aşmanın bir şeklidir.

4.) Kadiri, Darkavi, Nakşibendi vb. gibi zahiri çevresi olan dolayısıyla da halk arasında bir yayılma gösteren bazı «tarikatların» durumu bölücü hareketlerle karşılaştırılmaz. Çünkü bu çevreler, bazen zahiriliğın çok daha yoğun bir biçimi olarak zahir ehline ters düşmezler. Aşkın akıl kökenli tarikatların halk arasında yayılması, tasavvufi göstergelerin halkın anlayabileceğı şeyler olmasındandır. Oysa fukaha için durum her zaman böyle olmayabilir.

5.) Bugün genelde «akıl» diye bilinen şey, dinamizmi ve çalkantılı durumuyla, kendinde sabit ve vasıtasız, etkinliğinde sakin, asıl akıldan farklı gidimli yetenektir aslında.

Tasavvuf ve Mistisizm

Bilimsel nitelikli el kitapları tasavvufu genellikle «İslam mistisizmi» olarak tanımlar. Tasavvufun İslam içindeki yerini göstermek üzere, eğer bu sıfat Yunanlı Kilise Babalarının ve onların yolundan yürüyenlerin bu sözcüğü kullandıkları anlamda, yani «sırlar» bilgisine ait olan şey diye anlaşılsaydı, biz de «mistik» sıfatını rahatlıkla kullanabilirdik. Ne var ki, «mistisizm» — ve doğallıkla «mistik» — deyimi, bireysel özelliğin haksız olarak alabildiğine karıştığı ve zahiriliğin ufuklarını hiçbir şeyiyle aşmayan bir anlayış içinde düzenlenen dinsel tezahürleri de kapsar kılınmıştır. Batıda olduğu üzere, Doğuda da, örneğin bir meczub'un durumu gibi en son sınıra tekabül eden durumlar olduğu doğrudur. Meczub'taki ilahî cezbe onun zihinsel yetilerini kötürüm bırakacak derecede ağır basar. Ne ki, bir meczub, kendi hal'inin sonuçlarını bir doktrin biçimine getiremez. Hatta bu meczubun istisnai olarak, hiçbir düzenli yol izlemeksizin gerçekleşme sürecini (seyr-i süluk) tamamlaması da mümkündür. Çünkü, «İlham dilediğine gider». Böyle olmakla birlikte, İslam aleminde «Tasavvuf» adı yalnızca, batını bir doktrin içeren ve mürşidden mürşide geçişi zorunlu kılıcı, düzenli bir seyr-i sülukü içeren tarik-

lere verilir. Demek oluyor ki, «Tasavvuf»u «mistisizm» diye tercüme etmek ancak, mistisizme tasavvufun taşıdığı ve aslında temel olan kesin anlam verildiğinde mümkün olur. Konu bu şekilde anlaşıldığında sufileri gerçek Hristiyan mistikleri ile karşılaştırmakta bir sakınca yoktur. Ancak yine de ortada ince bir fark kalır ki bu, kendi içinde düşünülen «mistik» sözcüğünün öneminden birşey götürmemekle birlikte, bu terimin tasavvuf yerine kullanılmasının bütün bakış açılarından neden doyurucu gözükmeyişini açıklar: Hristiyan ve özellikle Orta Çağ sonrası Hristiyan mistiklerinin «aşk» yolunu —Hinduların «bhakti marga»sı — izleyen sufiler ile pekala bir yakınlığı vardır ama İbn Arabi, ya da Hindu alemindeki Shri Shankaracharya gibi entellektüel nitelikli Doğu sufileri ile böyle bir yakınlık pek enderdir. (1) Aşk, sufi atılımı ile bilgi arasında bir çeşit ara unsurdur. Bu nedenle bhaktik anlatım aşkın fışkırdığı kutbîliği, amaç olan «birleşme» alanına kadar yansıtır. Hristiyan aleminde gerçek mistiklik ile tamamen dinsel mistisizm arasındaki ayrımın her zaman belirgin olmayışının nedenlerinden biri bu olmalıdır. Oysa İslam aleminde, her şeyden önce, bhakti uygulamasında bile, aklî bir tavır alan tasavvuf, bu alemde daha çok ortak «Yasa» olarak kendini belli eden zahirîlikten kesin olarak ayrılır. (2)

Sonuç olarak her yetkin Yol, —sufi tariki ya da kelimenin asıl anlamı ile Hristiyan mistikliği — etkin bir aklî tavır gerektirisiyle, yanlış olarak «mistik» diye adlandırılan diğer yollardan ayrılır. Etkin aklî tavır derken, «entellektüalist» nitelikli bir çeşit bireyciliği değil, tersine, gidimli

düşünceyi aşan, böylece, aklen her çeşit bireysel özneliliğin üstüne çıkma imkanı veren, kendini Gerçeklik'e açma durumunu anlıyoruz.

Bu söylediklerimizin yanlış anlaşılması için, sufinin de dinin emir ve yasaklarına kesinlikle uygunluk içinde ve sürekli tapınış durumunda olduğunu belirtelim. Her mümin gibi o da, ibadet etmek ve Vahy'e uymak durumundadır. Çünkü kendi bireysel ve insanî mahiyeti, Hakk ile ruhsal özdeşlik derecesi ne olursa olsun, Hakk önünde her zaman edilgin kalacaktır : «Kul hep kul olarak kalır.» der bir Fashî yolgösterici. Bu ilişki çerçevesinde ilahî Hazret, demek ki Kerim olarak tecelli edecektir. Ama sufinin zatı «tecelli» ile doğrudan özdeşlik durumunda olduğundan ruhsal durumu ve kendine özgü anlatım biçimleri içinde, dinin ve usun (raison) bireye empoze ettiği çerçevelerden, bir bakıma uzaklaşır. Bu anlamda sufinin içsel mahiyeti alıcı (kabil) değil, saf eylemdir.

Ancak, sufi yolunu izleyen her yolerinin biçimüstü bilgi durumunu gerçekleştiremediği de bir gerçektir. Böyle bir gerçekleştirme, sufinin iradesine bağlı değildir. Bununla birlikte, istenilen amaç akli ufku belirlemekle kalmaz, aynı zamanda, bu amacın ön - şekli gibi olan ve yolerinin kendi ruhsal durumu karşısında etkin bir tavır almasına imkan veren ruhsal vasıtaları da davet eder. Kendi ampirik «nefsi» ile özdeşleşecek yerde, nefsinin simgesel ve dolayımı olarak birey - üstü bir duruma göre biçimlendirir. Kur'an'da şöyle buyurulmuştur : «Gerçeği batılın başına çarparız ve onun beynini parçalar; böylece batıl orta-

dan kalkar.» (21/18). Sufi Abdüsselam ibn Meşiş'in duası da şöyle: «Benimle batıla vur ki, onu yok edeyim.» Yoleri gerçekleşme yolunda kendini buldukça, «herhangi biri» olmaktan kurtulacak, tefekkür ettiği Gerçeklik ve zikrettiği «İsim»e «dönüşecektir.»

Tasavvufun akılcı temeli, dinsel erdemlerle fiili olarak çakışabilen, tarikin tamamen beşeri anlatımlarına damgasını vurur: hésychastes'lar-da (*) olduğu gibi (3) erdemler, tasavvufi bakış açısından tümel Gerçekliklere açılan beşeri «yönelişler» ve hatta bu gerçekliklerin «öznel» izlelerinden başka birşey değildir. Tasavvufun ruhu ile erdemin «ahlakçı», yani apriorik, nicel ve bireyci anlayışı arasındaki bağdaşmazlık da buradan gelmektedir. (4)

Doktrin, Yol'un hem temeli, hem de hedefi olan müşahedenin meyvesi olduğu için (5) tasavvuf ile dinsel mistisizm arasındaki fark bir doktrin meselesine indirgenebilir. Bunu şöyle açıklayalım: doktrinci bakış açısı zahir bilginlerininkini aşmayan mümin, Uluhiyet ile kendi arasında temelli ve indirgenemez bir uzaklığı hep koruduğu halde, sufi, en azından temelde, bütün yaratılmışların asal Birlik'ini, daha doğrusu, — aynı şeyi tersinden söylersek — Allah'tan başka (distinct) olarak gözüken her şeyin gerçekdışlığını kabul eder. Tasavvufi yönelişin bu ikili görünüşünü hep göz önünde bulundurmak zorunluluğu

(*) Hésyehasme: Doğu Kilisesi bünyesinde, XII. yüzyılda doğmuş bir tarikat. Zikir ve sabit bir noktaya bakmakla ilahi Gerçek'in kavranabileceği temelini benimsemiştir. (Çev.)

vardır. Çünkü zahir ehlinin de — ve özellikle dinsel mistiğin de — Allah katında bir hiç olduğunu kabul etmesi mümkündür. Bununla birlikte, eğer bu kabulleniş zahir ehli için bütün metafiziksel anlamı kapsıyor ise, o durumda, aynı gerçeğin varoluşsal yüzünü de, yani bir «hiç» olmaktan kurtulabileceğini, kendi öz gerçekliğinin sırrı olarak Allah ile özdeşleşebileceğini de mantıksal olarak kabul etmek zorunda kalacaktır. Ermiş Eckhart bu konuda şöyle yazar : «Nefste yaratılmış ve yaratılamaz bir şey vardır. Eğer nefsin bütününü bu şey gibi olsaydı o zaman nefis de yaratılmış ve yaratılamaz olurdu ki bu da Akıl (Intellect) dır.» Her çeşit batınlığın, şöyle ya da böyle dile getirsin, kabul ettiği bir gerçektir bu. Buna karşılık, dinsel tavır bu duruma ilgisizdir ya da resmen yadsır bunu. Aksi halde müminlerin büyük bir çoğunluğu ilahî Akıl ile onun beşeri veya «yaratılmış» yansımasını birbirine karıştırabilir, bunun aşkın birliğini, ancak yarı «maddi» bağlantıyı, her varlığın asal birliğine ters düşecek bir cevherin durumunda olduğu gibi algılayabilirdi. Akl'ın yalnızca beşer düzleminde değil, her çeşit düşünmenin kendisi değil «öznesi» (agent) olarak düşünüldüğünde kozmik düzlemde de «yaratılmış» bir yüz içerdiği bir gerçektir. Ancak burada önemli olan, Akıl sözcüğüne verilebilecek anlam değil (6); batınlık, bu meseleden bağımsız olarak Bilginin ilahi mahiyetini asal anlamda onaylayarak karakterize etmiştir. Zahirîlik, birbirini saf dışı bırakan tikel gerçeklikler şeklindeki kendi öz konularıyla şekillenen biçimsel akıl düzleminde yer alır. Batınlık ise, biçim üstü (ruhsal) akli gerçekleştirir : kendi sınırsız mekanında öz-

gür olarak hareket eder ve görelî gerçekliklerin nasıl sınırlandıklarını seyreder. (7)

Bu durum bizi gerçek «mistiklik» ile dinsel «mistisizm» arasındaki farka dolaylı olarak bağlı başka bir konuya götürür: «zahirde» kalanlar, sufileri, çok kere, Allah'a salt kendi iradeleri ile ulaştıklarını savlamakla suçlarlar. Aslında temel eylem ve liyakete yönelen kişi, yani zahir ehli, herşeyi iradî çaba doğrultusunda düşünmeye eğilimlidir. Yol'u, herşeyden önce bilgi doğrultusunda düşünen sufi bakış açısını anlayamaması da bundandır. Gerçekten de ilkesel bağlamda irade bilgiye bağımlıdır, yoksa tersi değil. Çünkü bilgi, doğası gereği «gayri - şahsî» dir. Geleneksel öğretim yoluyla aktarılan göstergelerden başlayarak büyüyüp gelişmesinin mantıksal bir mahiyet taşımasına karşın bilgi, gene de insanın hüsn-ü kuruntuyla kendi kendine elde ettiğini düşünemeyeceği ilahî bir bağıştır. Bu durum dikkate alındığında yol'un beşerî olmayan amacının bir ilk-şekli gibi olan tamamen bağlanmayla ilgili ruhsal araçların mahiyeti hakkında daha önce söylediklerimiz gereği gibi anlaşılacaktır. Bireyselliğin sınırlarını aşmak üzere ortaya konan beşerî ve iradî her türlü çabanın sonuçsuz kalması kaçınılmazken, hatırlattıkları ve ilk şekillerini temsil ettikleri birey - üstü gerçekliğin mahiyeti ile bir bakıma aynı mahiyette olan ruhsal vasıtalar ancak mikrokozmetik bireyselliğin — ya da Veda anlayışına göre benmerkezci yanılmanın — düğümünü çözebilir. Çünkü hiçbir çökelti bırakmadan karşını içine alıp eritebilen, tümel ve akıl - üstü gerçekliği içinde yalnız Hakikattir. Nefsin bu kökten-

ci olumsuzlanması ile karşılaştırıldığında sözge-
limi zühd gibi her çeşit iradî araç, ancak hazırla-
yıcı ve yardımcı bir işlev görebilir. (8) Hemen
ekleyelim ki, bu araçların şu ya da bu tarikatdaki
önlemleri ne olursa olsun, tasavvufta, bazı din-
darlar katında ulaştıkları yarı - mutlak öneme
hiçbir zaman ulaşamamalarının nedeni de bu-
dur.

Söylediklerimizi psikolojik çözümlemenin dı-
şında kalabilen, sufilerin kullandığı bir simgeyle
özetlemek istiyoruz (9) : bu simgeye göre ruh ile
nefs ortak çocuklarını, yani kalbi, kendi tarafla-
rına çekmek için savaşım içindedirler. Burada
ruh derken bireysel mahiyeti (10) aşan akli ilke,
nefs derken de, «ben» in dağınık ve dayanıksız
alanını belirleyen merkezkaç eğilimleri ile «psyc-
hé» anlaşılmaktadır. Kalb'e gelince bedenın haya-
ti merkezi olmasının yanında ruhun merkezi or-
ganını da temsil eder. Deyim yerindeyse, «dikey»
(Ruh) ile «yatay» (Nefs) düzlemin keşişme nok-
tasındadır. Ve denir ki kalb, savaşımında, kendisine
hayat veren bu iki unsurdan galib gelenin ma-
hiyetine bürünür. Duruma nefis egemen oldukça
kalb, nefis ile «örtülür». Çünkü kendini özerk bir
bütün olarak gören nefis, kalbi, bir bakıma kendi
örtüsü (hicab) ile kuşatır. Nefs ayrıca, çokluk
(multible) ve değişken olarak barındırdığıyla
«dünyanın» suç ortağıdır. Çünkü o, biçimin koz-
mik koşulunu edilgin bir biçimde kabul eder. Bi-
çim böler ve bağlar, oysa biçim - üstü olan ruh
her bir şeyin nitel birliğini doğrulayarak birleşti-
rir. Eğer nefis değil de kavgada ruh üstün çıkarsa
kalb, onun mahiyetine dönüşecek ve aynı zaman-

da içinde yayılacak olan nur'la nefsi de değistirecektir. İste o zaman kalb, asıl mahiyetiyle kendini belli edecektir. Asıl mahiyeti ile, yani, insandaki ilahî Sırr'ın «mişkati» olarak.

Yorumladığımız bu benzetmede ruh, dışı olan nefse nisbetle eril bir işlev içinde görünür. Oysa Arapçada ruh dışıl bir sözcüktür. Ruh, gerçekten de, alıcı, dolayısıyla da dışıldır. Bu durum, yaratılmış varlıklara oranla kutuplaşıyor olarak, ancak kozmik niteliğiyle ayrıldığı yüce varlık katında geçerlidir. Ruh, öz olarak, Kur'an'ın «ol» (kün) yaratıcı Kelime'si ile simgeleştirdiği ve yüce Varlık'ın doğrudan, öncesiz ve sonrasız «bildirme» si olan Eylem ya da Emr ile özdeşleşir : «Sana ruhu sorarlar. De ki, 'Ruh, Rabbinin emrindendir. Bu konuda size pek az bilgi verilmiştir» (17/85). Yöleleri, ruhsal kurtuluş sürecinde Ruh'a kavuşur ve bu yolla da Allah'ın ilk bildirmesine katılır : bu bildirme (emr) ile «herşey yaratılmıştır.... ve yaratılmışlardan hiç biri onsuz yaratılmamıştır». (Yuhanna İncili) (11). Zaten sufi adı, doğrusu, ilahî Eylem ile asal olarak özdeşleşen bir anlam taşır ki, buna dayanılarak şu hikmekli söz söylenmiştir : «Sufi yaratılmamıştır.» (Es-sufi lem yuhlek). Bunu şu anlamda da anlamak mümkündür : Hakk'a bu şekilde kavuşmuş olan varlık, «sabit gerçekliği» (ayan-ı sabite) gereğince, ezelden beri «nasıl idiyse» öyle bulur kendini; bütün halinde değişmez bir durumda — der Muhyiddin ibn Arabî — ve o zaman, cisimsel ve ruhsal yaratılmış bütün durumları, bu sabit gerçekliğin dayanıksız, basit yansımaları gibi tezahür eder. (12)

Notlar :

1.) Bir gelenegin bir başka gelenegin üstünde olduğunu gösterir hiçbir şey yoktur. Ancak insanları deha ve yaratılışlarının yönelttiği eğilimler vardır. -Hristiyan mistiğinin bu bhaktik karakteri nedeniyle bazı doğubilimciler, İbn Arabî'nin «gerçek mistik» olmadığını ileri sürebilmişlerdir.

2.) İslam, kendi yapısı içinde, asıl amacı Hristiyan mistisizminin doğrudan kadrosunu teşkil etmek olan keşiflik gibi, tasavvuf ile zahirilik arasında bir bakıma aracı dereceler içermez.

3.) Sina'lı Ermiş Grégoire veya Yeni Tanrıbilimci Ermiş Siméon gibi yazarlarca erdemler, ilahi gerçeklik peşinde koşan ruhun veciz ve şeffaf terkipleri olarak tanımlanmıştır. Erdemlerin tamamen psikolojik içeriği ancak geçici bir değeri barındırdığından böyle birşey, Orta Çağ sonrası Latin mistiklerinin yaptığı ruh çözümlemelerinden tamamen ayrıdır. Plotinus'a göre erdemin ruh ile akıl arasında bir ara unsur olduğunu hatırlamak yerinde olur.

4.) Nicel erdem anlayışı, yararlık (mêrite) ya da sosyal bir bakış açısının dinsel anlayışından doğar. Buna karşılık, nitel erdem anlayışı, kozmik veya ilahi bir nitelik ile beşerî erdem arasındaki kıyas bağıntısını dikkate alır. Erdemle ilgili dinsel anlayış zorunlu olarak bireyci kahr. Çünkü, bu görüş, erdeme yalnızca bireysel kurtuluş bakımından değer verir. - Vladimir Lossky (Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient, s. 194), asıl özelliği herşeyden önce, müşahade'yi amaçlaması olması bakımından «yararlık kavramı Doğu gelenegine yabancıdır» der.

5.) Bazı doğubilimciler, doktrini, yapay olarak, «ruhsal deneyimden» ayırmak istemektedir. Doktrinde, öznel bir «deneyime» öncülük eden bir «kavramlaşma» görmektedirler. İki şeyi unutmaktadırlar: Önce, doktrinin, yol'un amacı olan bilgi durumundan doğduğunu ve sonra da, Allah'ın yalancı olmadığını.

6.) Açıkca batını olmakla birlikte Hésychasme, «Yaratılmamış Nur» ile beşerî yani yaratılmış, ama bu Nur'u

bilmek üzere yaratılmış aşkın Akıl arasında, görünüşte indirgenmesi mümkün olmayan bir ayrım yapmaktadır. Burada, «asal özdeşlik», «Yaratılmamış Nur'un» içkinliği, kalbteki varlığı ile anlatımını bulmaktadır. Akıl ile bu Nur arasındaki ayrım, aklın organı ile ilahi Akıl arasında «şeytani» bir karıştırma olmasını engeller. - Dünyaya içkin ilahî Akıl, «boşluk» olarak bile algılanabilir. Çünkü «her şeyi» kavrayan «Akıl» kavranamazdır. Budizm'in bakış açısı olan bu görüşün kendinden gelen şaşmazlığı, herşeyin asal gerçekliğinin bu boşluk (shûnya) ile özdeşleşmiş olmasıyla doğrulanır.

7.) Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: «Gökleri ve yeri Hakikat ile yaratmıştır.» (64/3).

8.) Sufiler bedende yalnızca tutkuların beslendiği bir yer değil, aynı zamanda onun olumlu yanını da, yani kozmosun bir göstergesi ya da bir özetini de görürler. Sufi yazılarında, vücudu tanımlamak üzere «mabed» (heykel) deyimine de raslanır. Muhyiddin ibn Arabî de gövdeyi, Fûsus el-Hikem'in Musa bölümünde, «Rabbın sekinesinin ikamet ettiği telne»ye benzetir.

9.) Bazıları tasavvufun özünü, «seyr-i süluk»ün hal ve makamlarına ilişkin terimleri çözümlemekle yakalayabileceklerini sanır. Gerçekte, nefs bilimi, zorunlu olarak gizemsel olan ve sıradan psikoloji bağlamında kavranılmayan birey-üstü bir unsur sayesinde ancak anlaşılabilir.

10.) «Ruh» sözcüğünün çok özel bir anlamı daha vardır: «can». Kozmolojide en çok bu anlamda kullanılır.

11.) İskenderiye'lilere göre de kurtuluş üç aşamada gerçekleşir: Ruh ül-Kuds, Kelime ve Allah.

12.) Her varlığın sabit -ya da ilahî- gerçekliğinden, haklı olarak, söz edilebilirse de, bu gerçeklik (ayn), onun «kişisel tekliğinin» bizatihi nedeni olduğundan, ilahî anlamda herhangi bir çokluk'un varlığı sonucu çıkmaz bundan. Çünkü ilahî Vahidiyet'ten başka vahidiyet olamaz. Bu gerçek ancak gidimli akıl bağlamında bir paradokstur. Bunu kavramak, insan hemen hemen kaçınılmaz bir biçimde ilahî Ahadiyet'in «cevheri» bir imajını düşündüğü için zordur.

Tasavvuf ve Panteizm

Bütün Doğu ve bazı Batı metafizik doktrinlerine, bir alışkanlık sonucu isnad edilen Panteistlik aslında, yalnızca kimi batılı filozoflarla, XIX. yüzyıl batı düşüncesi etkisinde kalan bazı doğulularda görülür. Panteizm, sonu doğalcılığa (natüralizm) ve nihayet materyalizme varan aynı entellektüel eğilimden doğmuştur. Gerçekten de o, ilahî İlke ile nesneler arasındaki bağıntıyı yalnızca bir süreklilik görünüşü altında düşünür ki, bu yanılgıyı her geleneksel doktrin açıkça reddeder. (1) Eğer, bir dalın, çıkmış olduğu gövdeye nisbeti gibi, Allah ile görünen Alem'in birbirine bu şekilde nisbet edilebileceği böyle bir süreklilik olsaydı, bu süreklilik —ya da aynı şey demek olan, iki terimde de varolan bu cevher — ya bunu farklılaştıran üstün bir ilke tarafından belirlenmiş olur, ya da sürekliliğin kendisi, birbirine bağladığı ve bir bakıma kuşattığı iki terime de üstün olurdu ve o zaman Allah, Allah olmazdı. İmdi, denebilir ki, Allah bizzat bu süreklilik —veya Vahdet'tir—; ama o takdirde bu süreklilik O'nun dışında kavranamaz. Çünkü O, gerçekten herhangi bir şeyle karşılaştırılamazdır. Yani görünen her şeyden ayırdır, başkadır. Böyle olmakla birlikte, hiçbir şey O'nun «dışında» veya «yanında»

olamaz. «...Kendisi dışında kimse kavrayamaz O'nu. Kendisi dışında kimse bilemez O'nu. O, Kendini, Kendisi ile tanır... Kimse anlayamaz O'nu, O hariç. Kimse bilemez O'nu, O hariç. Kendini Kendisi ile bilir... O'ndan başkası bilemez O'nu. Aşılmaz örtüsü Birlik'dir. O'ndan başkası gizleyemez O'nu. Örtüsü, varlığıdır. O, kendi Vahidiyeti ile açıklanamaz bir biçimde örtülüdür. O'ndan-başkası göremez O'nu : ne resul, ne velî ne O'na yakın bir melek. Kendi nebisi O'dur. Kendi resulü O'dur. Kendi elçisi O'dur. Kendi kelamı O'dur. Hüviyetini, Kendinden başka bir aracı ya da nedensellik olmadan Kendisi ile, Kendinden ve Kendine doğru emretmiştir. O'ndan — gayrı'nın varlığı yoktur ve kimse Kendini yok edemez.» (Muh-yiddin ibn Arabî, Risalet el-Ahadiyyet) (2).

¶ Sufi büyükleri, nesnenin asal birliğini anlatmakta maddî süreklilik temsilini kullandıkları oluyorsa da — advaita'cı Hindular nesneyi, hepsi de kilden yapılmış ama biçimleri ayrı testilere nasıl benzetirlerse — böyle bir benzetmenin yetersizliğinin de tamamen bilincindedirler. Bu çok belli yetersizlik, öte yandan, burada, simgesel bir göstergeden başka birşey görme tehlikesini ortadan kaldırır. Bu göstergeye gelince, bunun bütün haklılığını, nesnenin asal birliği ile — bu nesnelerin hepsi «Bilim» ile yaratılmıştır — «maddî» birliği arasındaki ters kıyastan aldığını ekleyeceğiz ki, terimin kozmolojik anlamı içinde, bir «nedensellik» kuramıyla hiçbir ilişkisi yoktur.

Zaten, tasavvufî düşünce, gerçeği, örneğin cevherî süreklilik gibi, gerçeğin tek bir durumu içine, ya da diğer hepsini dışı bırakıp, duyumsa-

nabilir varlık ve akledilebilir varlık gibi, derecelere-
rinden yalnız biri içine kapatmak eğilimini hiç-
bir zaman göstermez. Buna karşılık, sayısız ger-
çeklik dereceleri olduğunu kabul eder ki, bunların
hiyerarşisi geri dönüşü kabul etmez. Öyle ki, gö-
relinin kendi ilkesi ile asal olarak aynı (bir) ol-
duğunu (3) veya ilkenin kendinden doğan şeyler-
le kuşatıldığını söylemeksizin, kendi «ilkesi» oldu-
ğunu onaylamak mümkündür. Böylece, asal ger-
çeklikleri düşünülürse, bütün varlıklar Allah'tır.
Ama Allah, bu varlıklar değildir. Kendi Gerçek-
lik'inin onları dışarıda tuttuğu anlamında değil,
bu şeylerin gerçekliğinin O'nun sonsuzluğu kar-
şısında bir hiç derekesinde olmasından.

Ç Her çeşitliliğin «boğulduğu» veya «söndüğü»
Ahadiyet (Birlik), varlık derecelerinin sonsuz çok-
luğunun metafiziksel düşüncesi ile hiçbir şekilde
bozulmuş değildir. Tam tersine : çünkü bu iki ger-
çek birbiriyle dayanışma içindedir. Bu durum,
bu iki gerçek «vasıtasıyla» ilahî Sonsuzluk (Ke-
mal) düşünülünce apaçık ortaya çıkar. Doğal ola-
rak sonsuz ne kadar «düşünülebilirse»; — mecazî
anlamda söylersek — Kemal, sabit gerçekliği için-
de, ki bu Birlik'tir, ya da varlığın tükenmez ve
belirlenmemiş niteliği olan kozmolojik yansıması
içinde düşünülüşüne göre «daralır» veya «geniş-
ler».) Bundan anlaşılabilir ki, Ahadiyet ile ilgili
sufi doktrini terminoloji farkına rağmen «ikilik-
yök» (advaita) Hindu doktrini ile tamamen aynı-
dır. İbn Arabî ve Abdülkerim el-Cîlî gibi entellek-
tüel sufileri eleştiren modern eleştirmenlerin sa-
vundukları gibi, felsefî bir «tekçilik» (monizm)
ile hiçbir ilişkisi yoktur.) Bu yargı ayrıca bu üs-
tadların doktrinci töntemleri, en uç ontolojik kar-

sıtlıkları bulup çıkarmaktan ve Ahadiyet'i, ussal çıkarım yoluyla değil de, paradoksun keşfi bir bütünleştirmesi (intégration) ile bulmaktan ibaret olduğu oranda şaşırtıcıdır. (4)

Notlar :

1.) «...asında panteizm sonsuz ile sonlu arasında bir süreklilik olduğunu kabul etmekten ibarettir. Bu süreklilik, tezahür etmiş olanla ontolojik ilke -her Teizm'de vardır- arasında asal bir özdeşlik olduğu önceden kabul edildiği takdirde ancak anlaşılabilir. Ki, bu anlayış, Varlık'ın cevheri yani asılsız bir fikrini varsaydırır, veya tezahür ve Varlık'ın asal özdeşliği ile cevheri bir özdeşliğin birbirine karıştırılmasını. Panteizm budur, kesinlikle başka değil. Ama, öyle görünüyor ki, bazı kimseler bu kadar basit bir gerçeğe mutlaka karşı çıkıyorlar. Yeter ki, bir tutku veya çıkar onları panteistlik gibi uygun bir polemik aracını bırakmaya itmesin. Böyle bir araç, bazı muzır diye kabul edilen doktrinler üzerine, bunları incelemek zahmetine katlanmadan, genel bir gölge (kuşku) düşürmelerine imkan vermektedir. Bununla birlikte, Allah'ın varlığını durmadan yinelemekle, Allah'ı «namevcut» bir panteistliğe karşı koruduklarına inananlar, kendi anlayışlarının théist bile olmadığını kanıtlamaktadırlar. Çünkü bu anlayış Varlık'a ulaşamamakta, Varoluş'ta, hatta varoluşun cevheri cephesinde kala kalmaktadır. Çünkü onun asal cephesi bu anlayışı yeniden Varlık'a çevirir. Bununla birlikte, Allah düşüncesi, tümel cevherin (materia prima) düşünülmesinden başka birşey olmasa ve ontolojik ilke bu nedenle konu dışı kalsa, tümel cevher, Varlık'a verdiklerine oranla hep aşkın ve bakır kalacağından panteizmin anlayışı yine geçersiz kalır. Eğer Allah, salt Ahadiyet, yani saf Zat olarak anlaşılıyorsa, hiçbir şey O'nunla cevhersel özdeşlik içinde olamaz. Ancak, asal özdeşlik anlayışını panteistlik olarak nitelerek, aynı anda nesnelerin göreliliği yadsınmış, sanki asal olarak iki gerçek veya iki Ahadiyet veya iki Va-

hidiyet varmış gibi, Varlık ya da Varoluş'a nisbetle özerk bir gerçeklik yüklenilmiş olunur.» Frithjof Schuon, 'De l'Unité transcendante des Religions' adlı eserin 'Transcendance et universalité de l'ésotérisme' bölümü. - Şunu belirteyim «cevheri» deyiimi burada, bazan «zat» anlamına da geldiği skolastik düşüncedeki anlamında değil, tersine, tümel Varlık'ın «aktif kutbu»nun karşıtı «pasif kutup» anlamında kullanılmıştır.

2.) Abdül-Hadi tercümesi: Le Voile d'Isis, 1933, Ocak-Şubat sayıları.

3.) İlke derken sonuçlarından bağımsız, ontolojik nedeni anlıyoruz.

4.) Sehl bin Tusteri'nin deyişiyle: «Allah Kendine ait karşıt (nitelik)ların birliğiyle bilinir.»

Bilgi ve Aşk

Terimlerinin, aşk ile bilgi (marifet) arasında çok kere bir denge durumunda bulunması tasavvufun ayırıcı bir niteliğidir. Gerçekten de duygusal (affective) anlatım, bütün İslâmî ruhsallığın çıkış noktasını oluşturan dinsel tavır ile kolayca birleşir. Aşk'ın dili, nass'larla hiçbir anlaşmazlığa düşmeden en derin gerçeklikleri dile getirebilir. Nihayet aşk sarhoşluğu (sekr), gidimli düşünceyi aşan bilgi durumlarını simgesel olarak karşılar. Aşk'a bağlı olmamakla birlikte, başka başka anlatım biçimleri de var ki, Ahadiyet'in ruhtaki sikkesi olan içsel güzelliği yansıttıkları için, aşkı terennüm ederler gene de. Parlaklık ve uyum Ahadiyet'ten doğar. Buna karşılık her çeşit zihinsel (mental) kısırlık, her çeşit gereksiz söz, yalınlığı ve giderek de nefsin Ruh karşısındaki letafetini bozar.

ÇSufi yazarlar arasında Muhyiddin ibn Arabî, Ahmed ibn el-Arif, Sühreverdî (Halepli), Cüneyd ve Ebul Hasan eş-Şazilî gibi bazıları son derece entellektüel bir tavır gösterirler. İlahî Gerçeklik'i her çeşit bilginin tümel aslı gibi düşünürler. Ömer ibn el-Farid, Hallac-ı Mansur ve Mevlana Celaleddin Rumî gibi diğer bazıları da aşkın dilini kullanırlar. Onlara göre ilahî Gerçeklik, her şeyden

önce, zevkin sınırsız konusudur (objet). Ama tavrı almadaki çeşitlilik, bazılarının sandığı gibi, tasavvuf okulları arasında herhangi bir anlaşmazlığa yol açmış değildir. Böyle sananlara göre, akılcı bir dil kullanan sufiler, örneğin Yeni Eflatunculuk gibi İslam'a yabancı doktrinlerin etkisinde kalabilirlermiş ve ancak, heyecansal (emotiv) bir tavrın temsileileri Tevhidci bir görüşten kaynaklanan gerçek tasavvufun sözcüleri olabilirlermiş. Aslında burada sözkonusu olan çeşitlilik, doğuştan gelen eğilimlerin çeşitliliğine tekabül etmektedir. Yaratılışın bu gereği, doğal olarak beşer dehasına eklenmekte ve gerçek tasavvuf çerçevesinde kendi yerini almaktadır. Akılcı tavır ile duygusal tavır arasındaki fark, bu alanda görülebilecek farkların en önemli ve genel olanıdır, o kadar.

↳Ruhsal yöntemlerdeki son derece büyük ayrılıklarla kendini belli eden Hinduizm, bilgi (jnâna), aşk (bhakti) ve eylem (karma) olarak üç yolu kesin biçimde birbirinden ayırır ve bu ayırım, fiilen de yetkin her gelenekte vardır. Tasavvufta, bu üç yol şeklindeki ayırım Allah'a doğru çekilişin üç temel ilkesi konusundaki ayrımı karşılar : bilgi, aşk ve korku. Tasavvuf bu üç yol arasında bir ayrıma gitmekten çok bunlar arasında bir bileşim yapmaya çalışır. Gerçekten de klasik tasavvufta akılcı tavır ile duygusal tavır arasında bir çeşit denge görmek mümkündür. Kuşkusuz bunun nedeni, temeli «Tevhid» olan İslam'ın genel yapısıdır ki bu, mistik yaşantının gösterdiği bütün çeşitliliklere kendini benimseten entellektüel yönelişe yol açar. Aşk'a gelince, ilahî Gerçek-

lik'in kabul edildiği ya da gözlemlendiği her yerde kendiliğinden doğar.

Bu konu bizi yalnızca aşk ehli sufilerin İslam tasavvufunun gerçek temsilcileri olabileceği yolundaki anlayışa götürüyor. Bu anlayışta, ancak Hristiyanlık çerçevesinde geçerli olabilecek ölçütlerin yanlış bir uygulaması var : Hristiyanlığın ana temi ilahî Aşk'tır, öyle ki, bilgi yolunun hristiyan sözcüleri son derece ender istisnalar bir yana, Aşk'ın simgeciliği ile kendilerini anlatırlar. Üstünlüğün, her derecesiyle bilgiye tanındığı İslam için aynı şey söylenemez. (1) Ayrıca gerçek bilgi, yani marifet, zihinsel olanın, duygusal olanın aleyhine onaylanmasını hiçbir şekilde gerektirmez. Bilginin organı, varlığın gizli ve kavranamaz merkezi, yani kalb olduğundan bilginin nuru nefsin bütün dünyasını içine alacaktır. En «gayri - şahsî» bilgiye ulaşan bir sufi, aşkın diliyle konuşur ve her çeşit doktrinel diyalektiği bir yana atar. Bu kimsede aşk sarhoşluğu, her tür düşüncenin üstüne çıkan biçim - üstü bilgi hal'lerini karşılar.

Bilgi yolu ile aşk yolu arasındaki fark, sonuç bakımından bir ağır basma sorununa indirgenebilir. Gerçekte bu iki yöntem arasında hiçbir zaman tam bir kopma yoktur. Allah'ın bilinmesi her zaman aşk'ı doğurur ve aşk — dolaylı ve yansıma yoluyla — sevilenin bilinmesini gerektirir. Gerçek Aşk'ın amacı, Sonsuzluk'un bir yüzü olan Güzellik'tir (Cemal). Bu amaç ile istek uyanıklık'a dönüşür. Anlatılması mümkün olmayan bir noktanın çevresinde dönüp duran yetkin aşk, bir çeşit öznel masumluk içerir. Yani aşkın masumlugu,

bilgininki gibi, tümel ve «nesnel» gerçekliklere de-
ğil de yalnızca abid'in Mabud'u ile olan «zel»
ilişkinin parçası olan herşeye uygulanır. Aşk,
amacı olan «Güzellik» vasıtasıyla bilgi ile gcl
olarak çakışır. Bir yanda hissî (sentimentaux) pe-
şin hükümler güzellik kavramını bozduğu, öbür
yanda usculuk gerçekliği sınırladığı için, herkes
bu ölçütlerin uygulanmasını bilmese de belli bir
anlamda Gerçeklik ve Güzellik birbirinin ölçütü-
dr.

Şiir yazmamış olan ve en zorlu dzyazıları bi-
le yer yer şiirsel benzetmelerle uyaklı bir dile d-
nşmeyen hiçbir müslüman metafizikinin (2)
bulunmayışı çok anlamlıdır. Öte yandan mer
ibn el-Farid ve Celaladdin Rumî gibi en ünlü aşk
ozanlarının şiirlerinde, serpiştirilmiş olarak aklı
yargılamalar bulunur.

Allah korkusuna gelince bu, «eylem yolunu»
karşılar ve ifade ile doğrudan doğruya kendini
belli etmez. Onun görevi dolayımıldır. Korkunun
müşahedenin eşiğinde kaldığı doğrudur. Bununla
birlikte, ruhsal eylemciliğiyle, insanı, bu kollektif
dş demek olan «dünyadan» uyandırabilir ve onu
ezelî Gerçeklik'in karşısına çıkarabilir. Aşk, kor-
kunun üstündedir; bilginin aşkın üstünde olması
gibi. Ne var ki bu, ancak, usu, yani gidimli d-
şnceyi aşan vâsıtasız bilgi durumunda doğrudur.
Çünkü gerçek aşk bütün bireysel yetileri içine
alır ve onlara Ahadiyet mührünü vurur. (3)

Ahmed ibn el-Arif aşk hakkında şöyle der :
«O, yokoluş (fena) vadilerinin girişı ve kendini
unutma (mahv) derecelerine doğru inilen tepe-
dir; müminlerin öncülerinin ardıları ile karşılaş-

tığı derecelerın en alt derecesidir...» (4) Muhyiddin ibn Arabî bunun aksine aşkı, ruhun en yüce makamı olarak kabul eder; diğer bütün insanî olumsal (mümkün) yetkinlikleri buna bağımlı kılar ki bu durum, bilgi yolunun en seçkin temsilcilerinden biri için garip karşılanabilir. Bunu böyle anlamasının nedeni, İbn Arabî'ye göre bilgi, ruhun bir makamı değildir. Bilgi, yetkinliği içinde artık, özellikle insanî hiçbir şey taşımaz. Çünkü artık ilahî Gerçeklik demek olan amacıyla özdeşleşmiştir. Doğrudan eylemliliği içinde bilgi, demek artık insanın veya ruhun «tarafında» değil, özellikle Allah'ın «tarafında»dır. Çünkü artık nefsin bir çerçevesi kalmamıştır. Buna karşılık, nefsin en yüce makamı, temkin ya da sıdk gibi bilginin psikolojik bir mütekabili değildir; yetkin aşktır. Beşerî iradenin ilahî cezbe ile bütünüyle emilip özümlemesidir, ilk beşerî örneği İbrahim olan «aşk deliliği» durumudur. (5)

Notlar :

1.) Bu arada şuna işaret edelim ki, Muhyiddin ibn Arabî, aynı zamanda marifet demek olan bilim'e marifetin ifade ettiğinden daha genel bir anlam yükler. Çünkü birincisi, Kelam'da ilahî bir sıfat'a tekabül eder; marifet ise, -İskenderiyeli Ermiş Saint Clément'in kullandığı anlamda «gnos» diye tercüme edilebilir- ilahî Bilim'e sonradan bir katılma demektir.

2.) Bkz. Emile Dermenghem, L'Eloge du Vin, Poème mystique de Omar ibn al-Fâridh, Paris, 1931.

3.) Bilgi ve aşk ve bunları karşılayan iki yol arasındaki ayırım konusunda bkz. Frithjof Schuon, Perspectives spirituelles et Faits humains, Paris, 1953.

4.) Bkz. İbn al-Arif, Mehasin el-Mecalis, arapça metin, çeviri ve yorumu, Asin Palacios, Paris, 1933.

5.) Bkz. Füsüs el-Hikem, İbrahim bölümü.

Doktrinin Kolları

Tasavvuf, bir felsefe, yani bütününü beşerî bir düşünüş olmadığından, zihinsel bir yaklaşımın türdeş bir gelişmesi olarak kendini ortaya koymaz. Tasavvuf, her şeyin bağımlı olduğu tümel Gerçek dikkate alınmadan, içine aldığı görüş açılarının yalnızca mantıksal biçimleri göz önünde bulundurulursa, bazı durumlarda birbiriyle çeliştiği görülen çok sayıda görüş açısını zorunlu olarak içine alır. Bu nedenledir ki, bir üstadın, bir başka üstadın büyüklüğünü kabul etmekle birlikte, tasavvufa ilişkin şu ya da bu görüşünü reddettiği görülebilir. (Örneğin Abdülkerim el-Cilî, İbn Arabî'nin görüşleri üzerine kurulu 'İnsan-ı Kamil' adlı eserinde İbn Arabî'nin ilahî Bilim'in, her bilim gibi, konusuna bağımlı olduğu görüşünü reddeder. Çünkü, böyle bir görüş ilahî Bilim'in görelî olana bağımlı olduğu inancına götürebilir. Oysa İbn Arabî, ilahî Bilim'i Zat'ta esasen var olan sabit gerçekliğe (ayan-ı sabite) bağlar. Öyle ki, Bilim ile konusu arasındaki görünüşsel ikilik ancak terimlerdedir ve İbn Arabî'nin sözünü ettiği bağımlılık, mümkün ile gerçek olanın ilkesel birliğinin mantıksal bir imajından başka birşey değildir) (1)

Tasavvufun birçok kolu vardır. Bu kollar ara-

sında iki ana alan ayrımı yapmak mümkündür :
tümel Gerçeklikler (Hakaik) alanı ve yol'un beşerî ve bireysel derecelerine ilişkin alan (Dakaik).
Başka bir şekilde söylersek : metafizik ve bir «nefs bilimi». Bu alanlar kuşkusuz hiçbir şey sızdırmayan duvarlarla birbirinden ayrılmış değildir. Metafizik her şeyi kuşatır. Bununla birlikte metafizik, her zaman, ruhsal gerçekleşmeye bağlanan görüş açılarına göre düşünülür. Evrenbilim (kozmooloji) metafizikten doğar ve hem küçük aleme (alem-i suğra), hem de büyük aleme (alem-i kübra) uygulanır. Öyle ki insanın içsel yapısıyla bir karşılaştırma yapan bir evrenbilim nasıl varsa, kozmik genişlikte bir nefis bilimi de vardır.

 Bu konuyu tam bir netlikle açıklamak  zerre, bu bağıntılar üzerinde daha uzun durmak istiyoruz. Biraz önce sözünü ettiğimiz iki alan (Hakaik ve Dakaik) dışında, tasavvuf içinde üç ana alan daha görmek mümkündür. Metafizik, evrenbilim ve kendilik bilimi. Bu sınıflama «Allah, evren (alem-i kübra) ve insan (alem-i suğra)» üçlüsüne tekabül eder. Evrenbilim, gerek metafiziksel ilkelerin kozmos'a uygulanması yoluyla, — bu durum Allah'ın evrende müşahede edilmesidir —, gerek ruhun yapısıyla bir karşılaştırma yoluyla kavranabilir. Tam gelişmesi içinde evrenbilim, insanın kozmik gerçekliğini zaten zorunlu olarak içine alır. Öte yandan kendilik bilimi nefsi kozmik ilkelerden ayrı düşünemez. Kozmosun dokusunda hiçbir redikal kesinti yoktur; kozmosun kendi tarzında bir süreksizlik vardır. Bu süreksizlik ne ise odur ama, bu süreksizliğin gidisini beleyen ve bunu açığa çıkaran bir süreksizliğin ar-

ka planı olmaksızın, bir birlik ilkesi dışında kavranması pek mümkün değildir. Bu şekildedir ki, örneğin, bireyler arasındaki dışsal süreksizlik bu bireylerin bilinç merkezlerinin birbirine göre soyutlanması, bunların ortak mahiyetinin «yatay» düzlemini «dikey» olarak aşan, özel Gerçekliklerinin (ayn) göstergesinden başka birşey değildir. Genel şekliyle bireysel bilinç ile Akl'ın biçim - üstü dereceleri arasındaki süreksizliğe gelince, bu süreksizlik bilincin yarı - maddî düzeyine bağlı olarak vardır. Bu düzey, bilinci «yatay» olarak diğer bilinçlere bağlar, ama bu bilinci aynı zamanda özel Gerçekliklerinden de ayırır.

Böylece gerçek, benimsenen veya nesnenin bize dışarıdan zorla kabul ettirdiği görüş açısına uygun olarak, farklı süreklilik biçimlerine göre ortaya çıkar. Yalnızca metafizik bütün bu değişik bakış açılarını kavrayabilir ve onlara Evren denen bu görüşler örgüsü içinde bir yer bulabilir.

﴿Evrenbilim, bu sözcüğün asıl anlamına göre kendiliğinden çözümleyici bir bilimdir. Evrenin her bir görünümünü alt ilkelere indirger, bu ilkelere, sonuç bakımından varoluşun aktif ve pasif kutupları: «biçim veren» ilke ve plastik cevher veya Heyula'dırlar. Bu tamamlayıcı ilkelerin ezelî Vahdet'e katılmasına gelince bu, Evrenbilim'e değil, metafiziğe girer.﴾

Kendilik bilimi, nefsi metafiziksel veya evrensel düzenden ayırmaz, demiştik. Metafiziksel düzene bağlanma, kendilik bilimini, modern (dindışı) psikolojinin tamamen yoksun olduğu nitel ölçütlerle donatır. Modern psikoloji, gerçekte, psişik olayların dinamik özelliğini, bu olayların

dolayımı nendenini araştırır yalnızca. Modern psikoloji, nefsin muhtevalarının bir çeşit yorumunu yaptığını savunurken yine de bireysel bir bakış açısının zebunu olmaktan kurtulamaz. Çünkü bu psikoloji tümel gerçekleri açığa vuran psişik biçimler ile dışsal olarak simgesel ama aslında bireysel itmeleri temsil eden biçimleri birbirinden ayırdetmekte yetersiz kalır. «Kollektif albtılınç»-in, doğrusu, simgelerin asıl kaynağı ile hiçbir ilgisi yoktur : çok çoğu, okyanusların dibinde, geçmiş devirlerin izlerini saklayan çamurları hatırlatan karmaşık bir yığındır.

Modern psikolojiye göre, evren ile nefis dünyası arasındaki tek bağ, nefis dünyasına duyular kapısından giren izlenimlerdir; kendilik bilimi ise evren ile beşerî küçük alem (insan) arasında bileşimsel bir bağıntıyı kabul eder. Simgeselliği bazı sufi büyüklerince kullanılan Yıldızbilim gibi bilimler, işte böyle bir düşünce içinde yer alır. (2)

Tasavvuf yolunu, Peygamber'in : «Kendini bilen Rabbini bilir» şerefli sözlerine uyarak, kendilik bilgisine götüren bir yol olarak kabul edebiliriz. Doğrusu bu bilgi, sonuçta, tek Zat'ta, değişmez «Hüviyet» te karar kılar ve bu bakımdan her çeşit psikolojinin olduğu gibi her çeşit evrenbilimsel perspektifin de dışında yer alır. Bununla birlikte, kendilik bilgisi, varlığın bireysel mahiyetini ilgilendirdiği için belli bir düzeyde, zorunlu olarak nefis bilgisini içine alır. Bu bilgi belli bir ölçüde, bir kozmolojidir, özellikle de nefsin dürtülerini temyiz edebilme gücüdür.

Nefsin bu temyiz etme gücünün kozmik ilkelere ne şekilde ilham aldığını göstermek için

burada, örnek olarak, ilhama dair çok genel birkaç ölçüt vereceğiz: önce şunu belirtelim ki, bu durumda sözkonusu olan Peygamberlere gelen ilham değil, ibadetlerin doğal olarak tahrik ettiği ani varid'lerdir. Bu ilhamın değişik kaynakları olabilir. Bu ilham, varlığın ruhsal merkezinden, yani «Melek» ten, insanı Allah'a bağlayan tümel Akl'ın nurundan geldiği zaman ancak değerlidir. Psişik alemden geldiği zaman ise aldatıcıdır; ister bireysel psişizmden veya onun ince çevresinden, ister beşerî psişizm içinde, beşer - altı alemden ve onun şeytanî kutbundan gelmiş olsun. Melek'ten, — dolayısıyla Allah'tan — gelen ilham, «nefs»i aydınlatan ve aynı zamanda nefsin yanılsamalarından bir kısmını silerek nefsi görelileştiren bir anlam getirir hep. Bireysel psişikten gelen ilham ise gizli bir tutkunun sözcüsüdür ki, benmerkezci bir yanı vardır ve dolaylı ya da dolaysız bir iddiası olmadan edemez. Şeytanî kutuptan doğan ilhama gelince, bu ilham, ayrıca, hiyerarşik ilişkileri ters çevirici ve bir üstün gerçeği olumsuzlayıcıdır. Bireysel veya kollektif nefis tarafından gelen itme hep aynı nesne — bir tema' konusu — üzerinde ısrar ederken, şeytanî etki tutkusal bir yemi ancak geçici olarak kullanır. Onun istediği bir tutkunun nesnesi değil, manevî bir gerçeğin dolayımı olarak olumsuzlanmasıdır. Şeytanın kendi ileri sürdüğü kanıtın her çürütülüşünde «konu» değiştirerek tartışmayı savuşturmasının nedeni budur. Salt «bulandırmak» için tartışır o. Buna karşılık tutkulu nefsin belli bir mantıksal akışı vardır. Öyle ki, nefsin itmesi yeterince etkin kanıtlar yardımıyla bir yatağa sokulabilir. Şeytanî dürtmenin ise toptan atılması gerekir. Burada

sözü edilen ve sırasıyla Zat'a katılmaya, merkezkaç çözülmeye ve beşer-altı kargaşalığa «düşme»-ye tekabül eden bu üç eğilim aynıyla evrensel düzende de vardır. (3)

Erdemler üzerine yazılmış bunca sufi eser karşısında şaşkırmamak elde değil. Oysa tasavvuf yolu'nun tek amacı Bilgi (Marifet) ve buna ulaşmanın da tek koşulu aralıksız Allah'ı tefekkür etmektir. Ancak, erdemlerin bir yana bırakılmaması, bilincin hiçbir durumunun, tümel Bilgi'nin — veya Gerçeklik'in — dışında sayılmaması ve hiçbir içsel tavrın anlamsız kabul edilmemesinden dolayıdır. «Kalbin görüşü» (rü'yet el-kalb) varlığın bütün halinde bir bilgisidir. Nefsin — bilinçli olarak değilse de en azından eylemsel olarak — Gerçeklik'i yadsıyan bir tavır içinde olduğu sürece, ilahî Gerçeklik'e açılması olası değildir. Bu dönüşüm, nefis alanının, bu kere kendisi kör bir noktayı gerektiren benmerkezcil yanılsama tarafından «a priori» olarak yönetildiği oranda temelsiz kalır. (4) Bunun anlamı şudur: Gerçeklik'i nefse bağlayan ahlâk bilimi, ruhsal gerçekleşme ile doğrudan doğruya ilişkilidir. Ölçütleri son derece incedir ve bu bilimi ahlâkî kesin buyruklar şeması ile özetlemek mümkün değildir. Bu konudaki tesbitler örneklemelerden (paradigmes) başka birşey değildir. Konusu, yani ihsan bir çeşit yaşanmış simgedir ki bunun doğru olarak kavranılması bir çeşit içsel evrime bağlıdır. Bu da zorunlu olarak, tasavvufun doktrin olarak bilinmesi ile ilgili değildir.

Sufi yöntemi bir anlamda nefsin, Sonsuz'un etkisine açık olarak tutulması sanatıdır. Oysa

nefsin kendi içine kapanmak şeklinde doğal bir eğilimi vardır. Bu eğilim, aynı bağlamda kendini gösteren bir karşı hareketle giderilebilir ki, bu hareket, ihsan'dır. Bu şekliyle metafiziksel Gerçeklik gayri - şahsî ve durağandır. İhsan onu «kişisel» duruma getirir.

İhsan, sözcüğün tam anlamıyla, zorunlu olarak, toplumsal bir erdem değildir. Bu erdemin dışsal görünüşleri, ayrıca, bakış açılarına ve durumlara göre farklılıklar gösterebilir. Bu şekildedir ki, bazı sufiler, perişan, yırtık pırtık giysiler içinde dünyayı umursamadıklarını açığa vururken, diğer bazıları, aynı içsel tavrı, görkemli giysiler giymekle ortaya koymuşlardır. Böyle bir sufi nezdinde, kendisinin bu şekilde ortaya konuluşu, aslında somutlaştırdığı gayri - şahsî Gerçeklik'e teslimiyetten başka birşey değildir. Gösterdiği bu tavır, kendisine ait olmayan bu parlak görünüm içinde onun yokolmasıdır.

İhsan, biçim olarak dinsel erdem ile çakışır - sa da, tasavvufî özü bakımından ondan ayrılır. Şükr, müminlerin tümünde, Allah'ın bağışladığı nimetlerin anılması temeli üzerine kurulur. Şükürde bu nimetlerin öte yanda çekilen acılardan daha gerçek olduğu hissi vardır. Sufilerde bu his yerini kesin bilgiye (yakın) bırakır: yolarına göre varoluşun her parçasında hâzır ve nâzır olan Varlık'ın sonsuzluğu, nesnelerin olabileceği en son sınırdan sonsuz bir şekilde daha gerçektir. Bazı sufiler, başkaları için, kendi kendülerinin acı bir olumsuzlanmasından başka birşey olmayan şeyde bir tad bulmaya kadar varırlar.

İhsanlar, insanda, ilahî Gerçeklik'in (Hakikat) dayanak noktaları gibidir; aynı zamanda O'-

nun yansımalarıdır da. İmdi, her yansı, kaynağına göre, bir geri dönüşü kapsar : örneğin ruhsal yoksulluk (fakr), Ruh'un zenginliğinin tersinden yansımasıdır. İçtenlik (ihlas) ve doğruluk (sıdk), psişik eğilimler karşısında ruhun bağımsızlığının anlatımları, soyluluk da (kerem) ilahî Büyüklük'ün beşerî bir yansıdır. (5) Bu «gerekli» erdemlerde geriye dönüşlülük muhtevada değil, biçimlerde, yani bu erdemler alçakgönüllülük ve doygunluk durumunda bulunurken bunların gerçeklikleri ün ve büyüklükten başka birşey değildir.

Notlar :

1.) Aynı şekilde, Origène'e göre, ilahî Bilim, sabit gerçekliklere bağlanır. İlahi Bilim sabit gerçeklikleri içine alır ama onları belirlemez. Bu yüzden, ilahi Bilim ile insanın özgür iradesi birbiriyle çelişmez. Bkz. La Philocalie d'Origène, Kader bölümü.

2.) Bkz. «Muhyiddin ibn Arabi'ye göre Müslüman Yıldızbiliminin ruhsal anahtarı» adlı çalışmamız. Les Etudes traditionnelles, Paris, 1950.

3.) Hinduizm'de bunlara sattva, rajas, tamas denir.

4.) Bununla birlikte varlık, usu ile farkında olmasa da, her zaman kendi tavrının temelsizliğinin bir çeşit bilincindedir. Kur'an'da şöyle buyrulur : «Özürlerini sayıp dökse de insanoğlu, artık kendi kendinin tanığıdır.» (75/14-15). İhsanı bir kenara bırakıp ilahi Bilgi'ye ulaşmaya çalışan kimse, çaldığı, şeyi geri vermeksizin dürrüst olmak isteyen hırsıza benzer.

5.) İhsanlar üzerine yazılmış en yetkin eserlerden biri Ahmed ibn el-Arif'in «Mehasin el-Mecalis»idir. (Asin Palacios tarafından Arapçadan çevirilmiştir; P. Geuthner yayınevi 1933 te Fransızcasını yayınlamıştır.)

Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu

Tasavvuf İslam'ın iç yüzünü temsil ettiğine göre, doktrin de öz olarak, Kur'an'ın tasavvufi bir yorumudur (tefsir). Öyle ki, Peygamber'in bizzat kendisi, sözlü olarak aktarılan ve nakil zincirlerinin bağlaşmasıyla doğrulanan öğretimlerinde Kur'an'ın her çeşit yorumunun anahtarını vermiş bulunmaktadır. (1) Peygamber'in sözleri arasında bazıları tasavvuf için temel teşkil eder. Sözgelimi, Peygamber'in hüküm getirici değil de veli sıfatıyla buyurduğu — ve sonraları ilk sufi büyükleri olan arkadaşlarına yönelttiği — sözleri, sonra, Allah'ın doğrudan doğruya Peygamberin ağzından konuştuğu ve «hadis-i kudsi» diye bilinen sözleri bunlardandır. Kudsi hadisler Kur'an ile aynı ilham derecesindedir ama vahyin aynı «nesnel» biçiminde değil. Bunlar haddizatında ümmetin bütününe değil de yalnızca tasavvuf ehline belirli gerçeklikleri bildirirler. Kur'an'ın tasavvufi yorumunun çıkış noktası da budur.

Peygamber'in buyurduğu üzere Kur'an'ın her sözünün birçok anlamı vardır (2). Zaten bütün vahiy metinlerinin ortak özelliğidir bu. Çünkü vahyin süreci bir anlamda ilahî tezahürün sürecini izler ki bu da aynı şekilde, bir derece çokluğunu kapsar. Kur'an'ın «içsel» anlamlarının yorumu, bir

yandan anılan şeylerin simgesel mahiyeti, öte yandan, sözcüklerin çok anlamlılığı üzerine kurulmuştur. Arapça, İbranice, Sanskritçe gibi nisbeten köklü dillerin bileşimsel bir niteliği, bir düşünce kipinin somuttan tümel olana kadar her çeşit özelliğini kapsayan fonetik bir anlatım gücü vardır. (3) Kur'an'ın alışılmış yorumu, diyebiliriz ki, ilk anlam içindeki anlatımı dikkate alırken, sufi yorum Kur'an'daki öncelik - sonralıkları bulup çıkarır; başka türlü söylersek, zahir yorumcuları bu anlamları görelî bir biçimde yorumlarken sufi yorum, bu anlamların asal ve ruhsal olarak zorunlu, doğrudan mahiyetini kavrar. Örneğin Kur'an, Allah'ın rehberliğini kabul eden birinin, «kendi kendisi için» rehber bulacağını buyurduğunda — «kendisi için» deyimi (lînefsihi), «kendine doğru» anlamına da gelir — ve bilgisiz kalanın «kendi üzerine» (alânefsihi) cahil kaldığını buyurduğunda (4) zahir yorumcuları, ilahî buyruklara uyanın göreceği ödül düşüncesiyle sınırlı kalmaktadır. Buna karşılık sufi, bu ayeti, Peygamber'in şu şerefli sözünün dile getirdiği anlam içinde anlayacaktır : «Kendini bilen, Rabbini bilir.» (5) Bu yorum, zahirîliğin bu hadise verdiği anlam kadar aslına uygundur. Buna karşılık sufi yorum, «zahir» bilginlerinin kabul ettiği uygulamayı reddetmeden, bu ilkeyi bütün mantıksal gücü içinde ortaya çıkarır. Aynı şekilde, Kur'an, göklerin ve yerin ve tüm mahlûkatın yaratılışının, Allah nazarında, «tek bir ruhun yaratılması» gibi olduğunu beyan buyurduğunda, zahir ehli burada en çoğu, bütün yaratılışın aynı anda yaratıldığını görürken, sufi, bundan ayrıca, tek bir tümel varlık olarak oluşturulan ve düzenle-

nen evrenin asal birliğini çıkaracaktır.

Sufi yorum bazan metnin zahirî anlamını bir çeşit tersyüz eder; bu şekildedir ki «zahiren» cehennemliklere yönelik olduğu kabul edilen yıkıcı ve yok edici tehditler, sufilerce, sırasında, ruhsal gerçekleşme sürecinde nefsin parçalanmasını ve yok olmasını betimler biçimde yorumlanmıştır. Gerçekten, bu durumuyla bireyselliğin kendine özgü bakış açısı ile gayri - şahsi ve aşkın aklın bakış açısı, gerçek ama mutlak olmayan karşıtlıkları nedeniyle birbirleriyle çelişebilirler.

Nihayet Kur'an'ın fonetik simgeselliğine dayandırılan yorum da var. Bu bilime göre her harf, yani her ses — arap yazısı fonetiktir — ilahî Kelam'ın cevheri gibi olan Zat'ı ve seçikleşmemiş sesin belirlenmesine tekabül eder.

Modern batılı, kutsal bir metnin, tarihsel bazı olumsuzluklara açıkça bağlı olsa da fonetik yapısına kadar birey - üstü düzenin gerçeklerini karşılamasına akıl erdiremez. Bu durum karşısında, Kur'an'ın vahy olunuşunu burada kısaca anlatmak gerekiyor. El-Kadr Suresinde bildirildiği üzere Kur'an, «Kadir Gecesi'nde» ilahi bilgi apaçık bir durumda «nazil» olmuş ve Peygamber'in zihnine değil bedenine, yani beden ile özdeşleşen apaçık mahiyeti, evrendeki gizligüç durumundaki saf güçle benzeşen bilinç durumuna «rabt» edilmiştir. (6) Her gizilgüç bir «gece» dir. Çünkü gece, muğlak ve kaba taslak olarak zuhur imkanlarını içinde saklar. Aynı şekilde, Kur'an'ın «nüzulü» sırasında Peygamber'in içinde bulunduğu yetkin zabt yeteneği de bir gecedir ki buna hiçbir seçik (mütemeyyiz) bilgi nüfuz edemez. Burada,

tezahür etme, gündüze kıyaslanmıştır. Değişmez çoklukları içinde nesnelerin bütün ilk gerçeklerini — bütün ilahî «emir» leri — içine alan bu durum ilahî Hazerattan olması nedeniyle bir «selam» dır da :

«Doğrusu, biz onu Kadir gecesinde indirmişizdir.

Kadir gecesinin ne olduğunu sen bilir misin?

Kadir gecesi bir aydan hayırlıdır.

Melekler ve Cebrail o gecede Rablerinin izniyle her bir iş (emr) için inerler.

O gece tan yeri ağarıncaya kadar bir selamdır.» (Kur'an, Sure : 97)

İnsan düşüncesinin nüfuz edemeyeceği, «Kadir gecesinde» saklı bulunan yetkin bilgi durumu, daha sonra, dışsal olaylar, şu ya da bu cephesini eyleme döndürdükçe, kelam halinde tecelli ediyordu. Kur'an'ın bölüm bölüm olması ve hep yeni eklemelerle hem kolay, hem de usla sonuna kadar kavranılması imkansız, aynı asal gerçekliklerin yinelenmesinin nedeni budur. Bu söz halinde tecelli, aşırı doymuş bulutlardan inen yıldırımlar gibi, kozmik bir zorunluluk gereği olmuştur. Hem de gidimli bir yapısı olmadan. Zihinsel imaj bakımından olduğu gibi ayetlerin ses yapısı bakımından da, biçimdeki bu doğrudan özelliğin nedeni budur. Bu ayetlerde onları yaratan ruhsal güç titreşir.

Herhangi bir karışıklığa yol vermemek için bunun, bilinçdışı bir kaynaktan çıkan psişik «fıskırma» üzerine bazı modern kuramlarla hiçbir ilişkisi olmadığını belirtmeliyiz. Sözcüğün geleneksel anlamıyla, kozmik dediğimiz şey, en azından böyle bir «nüzulü» yerine getiren ilke konu-

sunda hiçbir şekilde «bilinçdışını» kapsamaz. (7) Kur'an'ın vahyeditilişi üzerindeki geleneksel görüş Hinduizm'de Veda'nın gelişi hakkındaki görüşle tamamen aynıdır. Kur'an gibi Veda da, ilahî Akıl'da, öncesiz ve sonrasız olarak vardır ve onun «nüzulü» de sesin temel özelliği gereğince gerçekleşir. Rishis'ler de — peygamberler gibi — Veda'yı — hem görerek, hem işiterek — ilham yoluyla almış ve bunu zihinsel güçlerini araya sokmadan, nasıl görmüşler ve nasıl duymuşlarsa öylece tebliğ etmişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak, vahiy üzerine başka bir Hindu görüşünü de analım; çünkü bu görüş de Kur'an'ın bazı niteliklerini anlamaya yardım edebilir: Vahyedilen metnin tek amacı Allah'ın bilinmesi olduğundan vahiy metninde örnek ya da mesel olarak anılan bu dünya ile ilgili şeyler, geçerli deneyimlere, yani insanın kollektif öznelliğine göre anlaşılacak zorundadır, yoksa bilimsel bir evetlemenin konusu olarak değil. (8)

Kur'an'ın metafiziksel yorumu ilk elde, bizzat metnin kendisine oranla aklen üstün gözüktür ki bunun tek nedeni, Kur'an dilinin dinsel bir dil olması ve bu yüzden de beşerî heyecansallığa ve imgelemin somutlaştırmacılığına (antropomorfizm) bağlı gibi gözükmektedir. Oysa yorum, tümel gerçeklikleri vasıtasız olarak ortaya koyar. Bununla birlikte sufi yorumun soyut anlatımlı oluşunun sakıncaları vardır; çünkü kutsal metin somut simgenin niteliklerini taşır. Mücmel tek bir ayetin belirlenemeyecek kadar çok sayıda değişik anlam taşıdığı bileşimsel bir mahiyeti vardır. Sufi yorumcular kutsal metnin bu somutlaştırılmış

şeklini (müteşabih) — yani bir bakıma da basitleştirilmiş şeklini — salt pratik bir zorunluluğa, beşeri bir topluluğun bütününe, dolayısıyla da her insan tekine ulaşabilir olmak zorunluluğuna cevap vermediğini bilirler. (9) Bu dilin, aynı zamanda, ilahî tezahürün sürecini de karşıladığını bilirler. Şu anlamda ki, ilahî Ruh, bir bakıma basit ve gidimliliğin kavrayamayacağı somut biçimlere bürünmesini sever ve Allah'ın, başka şeyle karıştırılması mümkün olmayan bir yüzüdür bu. Allah, Kur'an'da buyurulduğu üzere «bir sineği örnek olarak göstermekten utanmaz». (10) Bunun anlamı şudur: simgenin kendisinde bizatihi varolan sınırlama, simgelenen'i küçültmez, tam tersine... Çünkü varoluşun olumsuz her düzeyinde, her zaman eşsiz «ayetler» ile kendini yansıtmaması, Yetkin oluşu — ve Sonsuz oluşu — nedeniyledir.



Peygamber buyurdu ki, vahyedilen bütün kitaplar Kur'an'da toplanmıştır ve Kur'an'ın bütün içeriği Fatiha'da özetlenmiştir. Fatiha da Bismillahi-r-Rahmani-r-Rahim'de toplanmıştır. Fatiha suresi, namazın baş suresidir; genellikle «Besmele» olarak bilinen Bismillahi-r-Rahmani-r-Rahim ise, her Kur'an okunuşundan ve ibadetle ilgili her eylemden önce ululama makamında söylenir. Peygamber'in yeğeni Halife Ali'den rivayet edildiği söylenen başka bir Hadis'e göre de Besmele esas olarak ilk harfte, yani «B» harfinde toplanmıştır ve bu harf de, noktası ile Ahadiyet'i simgeler.

Besmele'nin alışılmış tercümesinde (Rahman

ve Rahim olan Allah'ın adıyla : au nom de Dieu, Le Clement et le Miséricordieux), Rahman ve Rahim isimlerinin «Le Clèmen ve Le Miséricordieux» ile verilmesi yaklaşık bir anlamıdır. Çünkü Fransızca'da bunların eşanlamlısı yoktur. Bu iki isim Rahmet düşüncesini içinde saklar. Rahman, Kur'an'daki bir ifadeye göre, «her şeyi kucaklayan» (Le Miséricorde) sözcüğüne tekabül eder. Bu isim, Valık'ın yetkinliğini, Zatî koruyuculuğunu, Parlaklığının (layih) tümel mahiyetini ifade eder. Rahim, İlayet'i karşılar. Allah, Rahman adıyla dünyada tecelli eder, Rahim adıyla da dünyanın batınında (ahrette) tecelli eder.

(Besmele'de geçen üç ilahi isim, deyim yerindeyse, ilahi Sonsuzluğun üç «boyutunu» veya üç «aşamasını» yansıtır : Allah, belirlenemez niteliğiyle, mutlak aşkınlığı içinde Sonsuzluğu simgeler; Allah Sonsuzluğu ile «Kendinde zengindir». Rahman ismi, «Kavranılamaz Sonsuzluğu» ifade eder : Sonsuz, Kendisi için görünüşsel bir sınırlama bile olsa hiç bir mümkün gerçekliği dışarda bırakmayışıyla, evrenin Nedenidir. Evrenin ortaya çıkışı «rahmettir»; çünkü onunladır ki, Allah, sınırlayıcı imkanlar üzerine sırlarını yayar, ve bununla Zatî Yetkiliğine hiçbir şey eklemeyiz. Rahim ismi, içkin Sonsuzluğu dile getirir. Sonsuz'u sınırlar gibi gözüken dünya, aslında ancak kendi kendini sınırlamaktadır. Kendisine gizemli bir şekilde inen ve onu Yetkinliği içine gücül olarak alan Sonsuz'u dışarıda bırakamaz. İlahî sonsuzluk bu üçlü görünümü zorunlu olarak içerir.

Burada «açan»; yani Kur'an'ın girişi olan Fatiha Suresinin çevirisini veriyoruz :

«Hamd, alemlerin Rabbi, Rahman, Rahim ve Din Günü'nün sahibi olan Allah'a mahsustur.

Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.

Bizi doğru yola, nimete erdirdiğin kimselerin yoluna ilet, gazaba uğrayanların, sapanların yoluna değil.»

Geleneksel olarak bu sure üç kısma ayrılır : «Allah'a mahsustur»a kadar olan kısım, Uluhiyetin başlıca niteliklerini; «Bizi doğru yola» ile başlayan sonuncu kısım mahlukun ana eğilimlerini; ara ayet de Allah ile insan arasında, bağımlılık ve icabetten oluşan iki yanlı bağıntıyı dile getirir.

Allah'a edilen «hamd» ile Ruh, dünyada, nesnenin sınırları içine kapatılamayan ve olay halindeki görünüşleri içinde sona ermeyen her ne varsa, ondan başlayarak atılımını yapar. Her çeşit pozitif nitelik, içinde, sonsuz bir gerçekliği öz olarak barındırır. Örneğin, her renk kendi zati tekliği içinde, hem apaçık, hem de anlaşılması mümkün olmayan «Alemlerin Melik'i» Tek Varlık'ı açığa vurur.)

Bizzat Varlık, Sonsuzluk önünde silinir (perdelenir) ve Sonsuzluk, yukarıda anlatılan iki «boyut»a göre, Varlık ile görünür. Bu boyutlardan birincisi, Rahman'ın «statik» kemali, ikincisi ise Rahim'in «dinamik», kurtarıcı ve içkin kemalidir. Öte yandan Rahmet, yaratılmışları alabildiğine açıp genişletirken «Celadet»in veya ilahî aşkınlığın bir anlatımı olan Celal, yaratılmışları sıkır ve güçsüz bırakır.

Bireysel varoluşun kategorileri derecesinde Celal'i görünür kılan zamandır. Bu alemini ve içindeki varlıkları yutarak onlara, varoluşlarının İlkesi'ne olan «borçlarını» hatırlatır. Zamanın bütünü, devrinin tamamlanması, «borcun (ödenmesi) günüdür» ki, bu aynı zamanda «din günü» anlamı taşır. Çünkü din, bir borcun kabul edilmesidir. (11) Bu aynı deyim, fani çevrimin ebedi çevrim içine katılışından başka bir şey olmayan «hüküm günü» de demektir. Bu katılış, insanın, bu dünyanın, ya da görünür kılınmış bütün evrenin sonunun tasarımıyla göre değişik derecelerde algılanabilir. Çünkü, Kur'an'da buyurulduğu üzere «Her şey yok olucudur, O'nun yüzü müstesna».

Ebedî hayatta, bireysel varlıklara ödünç olarak verilen özgürlük, ilahî kaynağına döner. «O gün» Mutlak Hakim, yalnız Allah'tır. «Cüz'i iradenin aslı, hiç bir kayda bağımlı olmayan özü de, bundan böyle artık ilahî Eylem ile özdeşleşir. Özgürlük, Eylem ve Gerçeklik yalnız Allah'ta bir arada mevcuttur. (12) Bu nedenledir ki bazı sufiler, Hüküm Günü'nde, insanı itham edenin kendi organları olacağını bildiren Kur'an'ın hükmüne göre, insanların kendi kendilerini hesaba çekeceğini söylerler.

İnsan zatî eğilimlerine göre yargılanır. Bu eğilim, ilahî çekim doğrultusunda ya da ona aykırı veya bu iki doğrultu arasında ikircimli olabilir. Bu eğilimler sırasıyla «nimete erenlerin», «gazaba uğrayanların» ve «sapanların» yani varoluşun belirsizliği içinde çalkalanıp duranların, çözülenlerin yollarıdır. Peygamber, bu üç yoldan

söz ederken bir artı işareti (+) çizmişti : «sırat-ı müstakim» merkezden çıkan dikey çizgi, «ilahî gazab» ise bu çizginin tersi; «sapıkların» çözülmeleri ise yatay çizgi ile simgelenmiştir. (Bu aynı eğilimler evrenin bütününde de vardır : bunlar «yüksekliğin» (et-tûl), «derinliğin» (el-ımk) ve «genişliğin» (el-urd) ontolojik boyutlarını oluştururlar. Bu üç kozmik eğilim (gûnas), Hinduizm'-de sattva, rajas ve tamas diye adlandırılır. Sattva, ilke'ye uygunluğu, rajas, merkezden uzaklaşan çözülmeyi, tamas ise, düşüşü (13), yalnızca dinamik ve çevrimsel bir anlamda değil, statik ve varoluşsal anlamda da dile getirir, (14)

Aynı şekilde denebilir ki, insan için, insanı ebedî Gerçekliğine götüren tek bir temel eğilim vardır. Diğer bütün eğilimler yaratılmışlığın doğasından gelen bilgisizliğin bir anlatımıdır ve bu nedenle ortaya çıkarılacak ve yargılanacaklardır. Allah'ın bizi doğru yola iletmesini istemek, demek ki, ezeldeki Gerçekliğimize doğru bir yönelişten başka bir şey değildir. Sufi yoruma göre «sırat-ı müstakim», Hud suresinde buyurulduğu üzere varlıkların tek Gerçekliğidir : «Hiç bir canlı yoktur ki, Allah onu alnından tutmamış olsun. (15) Rabbim elbette doğru yoldadır (sırat-ı müstakim).» (56. ayet) Böylece bu yakarış, her mahlukun asal ve değişmez dileğini karşılar. Bu dilek, bizzat yapılmış olmasıyla kabul edilmiş demektir.

İnsanın Allah'a doğru gitme dileği, şu ayetin dile getirdiği iki yüzü içerir : «Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz». Kulluk, bîcimsel olarak şeriat, içsel olarak da lutf'un belir-

tileriyle tecelli eden ilahî İrade karşısında bireysel iradenin silinmesi demektir. Allah'tan yardım dilemek, Lütuf, daha doğrudan olarak da Bilgi yoluyla ilahî Gerçeklik'e katılmaktır. Sonuç olarak : «Ancak sana kulluk ederiz» yokoluşa (fena), «yalnız senden yardım dileriz» de ebedî Varlık'ta kalıcılığa (beka) tekabül eder. Andığımız ayet, iki okyanus arasında, (mutlak) Varlık ile (görelî) varoluş arasında bir berzah'tır. (16)

Notlar :

1.) Hadislerin sağlığı üzerine karar verirken bazı «uzmanlar», 13 yüzyıllık İslamî araştırmaları sonunda şu ölçütleri geliştirmişlerdir: 1 — Bir hadis, eğer bir zümre ya da herhangi bir ekolün lehine tevîl edilebilir durumdaysa, bu onun kesinlikle uydurma olduğu anlamını taşır. Eğer, sözgelimi, ruhsal yaşantıyı övüyorsa sufilerin uydurmasıdır. Buna karşılık eğer, bu, tasavvufa karşıt bir metne harfi harfine uyuyorsa, bu yolun taraftarlarınca uydurulmuştur. 2 — Aracılar -hadiscilerin naklettiği- zinciri ne kadar eksiksiz ise, zikredilen hadisin uydurma olma olasılığı o kadar çoktur. Çünkü tarihsel kaynaktan uzaklaşıldığı oranda kanıtlara gereksinim duyulur. - Bu tür açıklamalar tamamen şeytanca olmaktadır: Eğer kanıt getirmezsen demek ki haksızsın; eğer kanıt getirirsen demek ki kanıta gereksinim var, yani yine haksızsın. Bu doğubilimciler, bunca -Allah'tan ve cehennemden korkan- müslüman bilginin hadis uydurduğuna nasıl olur da inanırlar? Kötü niyetin, dünyada en doğal şey olduğunu söyleyebiliriz; ama «uzmanların» psikolojik bağdaşmazlıklar üzerine pek birşey bildikleri yok.

2.) Bir hadise göre: «Hiçbir ayet yoktur ki bir zahir bir de batın anlamı olmasın. Her harfin belli (hadd) bir anlamı, her tanımın bir matla'sı vardır».

3.) Bu ifadedeki bu çok değerliliğin bir benzeri «ar-

kaik» uygarlıkların resim sanatında vardır. Bu sanatta bir nesnenin imajı, hem soyut bir nesneye, hem genel bir düşünceye, hem de tümel bir ilke'ye tekabül edebilir.

4.) Kur'an : 17/15, 4/104.

5.) Bu yorum sözkonusu edilen ayetlerle doğrulanmıştır. Bu şekilde, burada, insana kıyamet gününde açık bir defter verildiğinde ve kendisine : «Defteri oku, amel-lerinin hesabını şimdi kendin yap» dendiğinde, hesap günü insanın iradesinin artık tamamen pasif kalması, insanın kendi kendisi hakkındaki bilgisi gibidir.

6.) René Guénon, Kur'an'ın indirildiği kadir gecesini hakkında şöyle yazar : «... bu gece, Muhyiddin ibn Arabi'nin yorumuna göre Peygamber'in, bizzat bedeni ile özdeşleşir. Burada özellikle dikkat edilecek konu, «vahiy», ilke'yi tebliğ ile «görevli» varlığın «zihnincede» değil bedenincede alınmıştır. İncil'de de «Ve kelimeler, et olmuştur» (zihnin -mens- değil, et -caro-) denilmiştir; bu da kuşkusuz, İslam'da Kadir gecesinin simgelediği şeyin, Hristiyanlığa özgü biçimde başka bir ifadesidir.» Les Deux Nuits, Etudes traditionnelles'in 1939 yılı Nisan ve Mayıs sayıları.

7.) Vahiy «doğa üstün»dür, çünkü ilahidir. Bununla birlikte, başka bir açıdan «doğaldır» da. Ayrıca duyular bağlamında bile tamamen doğal oldukları halde «normal» sürekliliği kıran ve vahyin imajları gibi olan olaylar vardır : yıldırımdan daha önce söz etmiştik; kar da dünyanın çehresini değiştiren ve pisliklerini örten ilahî bir «nüzul»ün simgesi gibidir, bir ilhamdan çok bir takdis durumunu dile getirir.

8.) Sözelimi Kur'an gibi kutsal bir kitap yıldızların hareketinden söz ettiğinde yermerkezcil bir perspektiften bakar. Çünkü bu bakış açısı insana uygun düşendir. Ayrıca insanın kozmostaki önceden belirlenmiş konumuna uygun, doğrudan bir simgecilik içerir.

9.) «Şariat olarak vahyedilen kitaplar Hakk'tan söz ederken insanların çoğunluğunun en yakın anlamı kav-

ramalarını temin edecek bir dil kullanırlar. Seçkinler ise, kullanılan dilin kurallarına uygun olarak her sözün kapsadığı bütün anlamları kavrarlar.» (Muhyiddin İbn Arabî, Füsüs el-Hikem, Nuh bölümü.) «Peygamberler genele seslendikleri ve kendilerini duyan hikmet sahiplerinin anlayış derecelerine güvendikleri için zahiri bir dil kullanırlar... Peygamberlerin ilim olarak getirdikleri her ne varsa hepsi de, en sıradan insanların kavrayabileceği şekilde ifade edilmiştir. Çünkü halk bu ifade biçimini güzel bulur, hatta bunu anlatım biçimlerinin son mertebesi olarak görür. Buna karşılık ince kavrayışlı insan, hikmet incileri âvcısı arif, ilahî Gerçekliğin neden böyle sade bir kılığa sokulduğunu bilir... Nebiler, resuller ve onların varisleri dünyada, ümmet ve toplulukları için de bu irfan sahibi kimselerin bulunduğunu bildiğinden ifadelerinde hem halkın hem de seçkinlerin anlayabileceği somut bir dil kullanmışlardır. Öyle ki seçkinler bu dilden halkın kavradığı anlamla birlikte daha fazlasını anladı...» (age, Musa bölümü.)

10.) Ermiş Denis L'Aréopagite aynı konuda şöyle yazar: «Eğer, ilahî meselelerde tasdik daha az haklı ve inkar daha çok doğru ise, kutsal bir karanlığa bürünmüş bu esrarı, benzer biçimler altında sergilememek gerekir. Çünkü semavi gerçeklikleri doğru olmadığı apaçık belli biçimler içinde vermekle, bu güzelliklerle maddi nesneler arasında bu şekilde bambaşka bir alem olduğu itiraf edildiğinden, semavi güzellikler küçültülmüş değil, aksine yüceltilmiş olunur... Ayrıca şunu hatırlatmak gerekir ki, var olan her şeyin bir güzelliği vardır. Çünkü Gerçeklik her şeyin mutlaka iyi olduğunu söyler.» (De la Hiéleste, II. bölüm, Mgr Darboy çevirisi) Simge ile simgenin sabit gerçekliği birbiriyle kesinlikle karşılaştırılmazsa da Ermiş Denis'nin açıkladığı üzere birinci ile ikinci arasında kesin bir benzerlik olmadığı anlamına gelmez bu.

11.) Latince «religio» (Din) kelimesinin anlamlarından biri de budur.

12.) Özgürlük, her yerde bilinen şekliyle, yani özünde herhangi bir kayıt taşımayan özgürlük olduğundan,

insanın günah işlemekte, dilerse kendini bir uçuruma atmakta özgür olduğu söylenebilir. Bununla birlikte insan eyleme geçer geçmez bu özgürlük, gerçekliğe aykırı olduğu oranda hayali olur: böyle biri yaptığı seçimin tutsağı olur, oysa ruhsal bir eğilim içinde olan biri, daha yüce bir özgürlüğe doğru yükselir. Öte yandan cehennem gerçeği yamlsamadan dolayı olduğundan, -çünkü Allah'tan uzaklaşma ancak geçici olabilir- cehennem, Rahmet yanında, sonu algılanamasa da, sonsuza dek var olamaz; günah durumlarının tersinden ebediliğidir bu. Demek, sufilerin, yaratılmış her şeyin göreliliği üzerinde ısrar etmeleri ve cehennem ateşinin belirsiz bir süreden sonra söğuyacağını söylemeleri nedensiz değildir. Bütün yaratılmışlar eninde sonunda Allah'a kavuşacaktır. Bazı modern filozoflar ne derse desin, özgürlük ile keyfilik birbiriyle çelişmektedir. İnsan saçma olanı seçmekte özgürdür, ama bunu seçiyor olmakta özgür değildir. Özgürlük ile eylem yaratılmışlarda aynı anda gerçekleşemez.

13.) Bkz. René Guénon, *Le Symbolism de la Croix*.

14.) Şaşkınlık, sapıklık, suç, çirkinlik, vs, nasıl tamsın görünüşleri ise, aynı şey, başka bir ölçüde, madde, ağırlık, karanlık, vs, için de geçerlidir. Ancak bu kategoriler o zaman «nötr», yani olumlu olduğu kadar olumsuz bir simgecilik durumuna da dönüşebilir.

15.) Varlığın, kafatasından (susuhummâ) geçen «güneş ışını» aracılığı ile İlke'ye bağlandığı Hindu simgeciliği hatırlansın.

16.) Bkz. Rahman suresi, 19 ve 20. ayetler: «Acı ve tatlı sulu iki denizi birbirine kavuşmamak üzere salvermiştir. Aralarında bir berzah vardır ki, onu geçemezler.»

II

DOKTRİNİN TEMELLERİ

Birlik'in Görünümleri

İslam, bütün olarak Tevhid'te, «Allah'ın birliğinin tasdikinde» toplanmıştır. Bu tasdik, bütün müminler için dinin açık ve yalın eksenidir. Sufiler için tevhid, Zatî gerçeklere açılan kapıdır. Birlik'in ussal bakımdan gösterdiği dışsal yalınlık, sufinin ruhunda, Tevhid'in anlamına nüfuz ettiği oranda seçikleşir. Birliğin (Ahadiyet) mantıksal olarak içerdiği değişik görünüm, aralarındaki karşıtlıklar, gidimli düşünce yoluyla artık birbiriyle uzlaşamayacak duruma gelinceye kadar gitgide derinleşerek birbirinden ayrılırlar. Bu görünüm, düşünceyi en son sınırına iterek ruhu, her çeşit biçimsel kavrayışın ötesinde bir bileşime açar. Bu, Ahadiyet'e ancak keşf'in ulaşabileceği demektir. (1)

İslam'ın temel formülü, ilahî Birlik'i deyim yerindeyse «tanımlayan» kelime-i şهادet, yani «İlah yoktur, Allah hariç-edilmezse» dir. Şهادet kelimesi bizim yaptığımız üzere tercüme edilmelidir. Yoksa yapılageldiği gibi, yani «Allah'tan baş-

ka ilah yoktur» (*) şeklinde değil. Çünkü buradaki görünüşsel paradoksu ve yinelemeyi korumak uygun olur : «selb» ya da «nefy» (olumsuzlama) denilen birinci kısım «ilah» kavramını genel biçimiyle yadsırken, ikinci kısım — isbat kısmı — bunu soyutlama yoluyla gerçekler. Başka türlü söylersek, kelime-i şهادet, bütünü içinde bir düşünceyi ortaya koyar, — Uluhiyet düşüncesini —; ancak bu düşünceyi ortaya koyarken bunu aynı zamanda bir «cins» olarak reddeder. İşte bunun bir «tanım» olmayışı, «tanımın» karşısı oluşu buradadır. Çünkü birşeyi tanımlamak, yalnızca onun «kendi cinsine özgü farkını» belirlemekle değil, aynı zamanda onu «yakın cinse», yani genel kavramalara bağlamak demektir. Oysa kelime-i şهادet'in de işaret ettiği gibi Uluhiyet, Kendini, Gerçekliğinin her çeşit kategoriden münezzeh oluşuyla «tanımlıyor». Buradaki paradoks ile Taoist formüllerdeki paradoks birbirine benzer : «Aşılabilen yol gerçek Yol değildir» ve «İsimlendirilebilen isim gerçek İsim değildir». (2) İslamî şهادette olduğu gibi burada da bir fikir geçici olarak düşünceye getiriliyor; sonra düşüncenin her çeşit kategorisinin dışına çıkarılıyor.

«İlah yoktur, Allah hariç» formülü, görünüşte birbirine karşıt iki anlamı aynı anda içeriyor. Bir yandan «O'ndan - başka» ile «Bizzat Allah» arasında ayırım yapıyor, öte yandan birinciye ikinciye bağlıyor. Demekki hem en temel farkı ve

(*) Yazarın doğru bulduğu çeviri : «Il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité». Yanlış bulduğu : «Il n'y a pas de dieu sauf Allah.» (Çev.)

gerçekliksel özdeşliği belirliyor, hem de böylece bütün metafiziği özetliyor.

«Şehadet» e göre Allah her şeyden ayırıdır. Hiçbir şey O'na denk tutulamaz. Çünkü kendi aralarında karşılaştırma yapılabilir şeyler arasında mahiyet birliği, ya da koşullarda eşitlik vardır. Oysa Allah her iki durumun da üstündedir. İmdi denksiz olmak, hiçbir şeyin, ne şekilde olursa olsun denksiz olanla karşılaştırılamamasını zorunlu kılar. Ki, bunun anlamı Hakk'a oranla hiçbir şeyin var olmadığı, her şeyin O'nda fena bulunduğu: «Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktur.» «Ve O, şimdi de, ezelden nasılsa öyledir.» (Kudsi Hadis.) (*)

«Tenzih», böylece karşıtını gerektirir: Hiçbir şey O'na eş olamayacağı için — Çünkü böyle bir şey, başka bir ilahın da varlığı demek olur — her bir gerçek, ancak ilahî Gerçek'in (Hakk) bir yansıması olabilir. Bu nedenle «ilah» kavramına verilmek istenen her çeşit anlam ilahî olana (in divinis) dönecektir: «gerçek yoktur, Gerçek (Hakk) hariç», «güç yoktur, Güç hariç.» «gerçeklik yoktur, Gerçeklik (Hakikat) hariç» (3) Allah'ı nesne derecesine indirerek anlamaya çalışmamalıdır. Tam tersine, nesneye varlık kazandıran asal nitelikler kavranır kavranmaz, bu nesne Allah'ta yok olur (4)



Sufi büyükleri bölünmez Birlik'e (Unite indivisible), ahad'den (bir) türev Ahadiyet (Birlik), Ahadiyet'in tümel görünümüleri içinde görünmesine de vahid'den (tek) türev Vahidiyet (Teklik) derler:

(*) İkinci cümle Hz. Ali'ye ait olarak bilinir. (Çev.)

Yüce ve denksiz Ahadiyet'in görünüşleri yoktur; evreni bilmekle bilinemez. Yani Ahadiyet, doğrudan ve apaçık (bedihî) Bilginin (Marifet) konusudur ancak. Buna karşılık Vahidiyet, bir bakıma evrenin karşılığıdır. Evren ilahî olarak Vahidiyet'te gözüktür : sayısız görünüşlerden her birinde Allah, bir kez ve bir biçimde tecelli eder ve bu tecellilerin tümü Lahut'ta toplanır. (5) Ahadiyet ile Vahidiyet arasındaki ayrım Veda'da «nitelenemez Brahma» (Brahma nirguna) ve «nitelenebilir Brahma» (Brahma saguna) arasındaki ayrıma benzer.

Ahadiyet, hem apaçıktır, hem de seçikleşmenin ilkesidir. (*) Ahadiyet, anlamı ile, bölünmez birlik olarak, Hinduların «Gayri-Senevî» (Non - Dualite) ile dile getirdikleri şeyi karşılar, Vahidiyet, anlamı ile — teklik (unicite), — her çeşit seçikliği zorunlu olarak içerir. Çünkü her varlık kendi temel tekliği ile, sınırlı durumlar dışında, kendini diğer varlıklardan ayırır. Zaten nesneler, nitelikleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Bu nitelikler de olumlu oldukları oranda «yetkinlik yoktur, (ilahî) Yetkinlik hariç» ilkesi gereğince tümel olana dönüşebilir. İmdi, tümel Nitelikler, Vahidiyet'e bağlanır. Çünkü bunlar evrende tecelli eden Zat'ın olumsal görünüşleri gibidir. Bu görünüm-

(*) Abdülkerim el-Cili, Ahadiyet'i, duvar simgesi ile anlatır : bir duvara bakan kimse, tüm olarak duvarı görür, duvarı oluşturan malzemeyi görmez. Oysa duvar, taş kerpiç, ağaç vs.'den oluşmuştur. Bakz. İnsan-ı Kamil. (Çev.)

lerde tecelli eden tek Varlık'a oranla bunları, hiçbir zaman ayrılmadıkları ve bütün tikel olumsuzlukları ışıklandıran İlke'den çıkan ışınlarla karşılaştırmak mümkündür. Bu görünüm, bir bakıma yaratılmış nesnelerin «yaratılmamış içerikleri» dirler ve onların aracılığıyla ki Uluhiyet'e ulaşılabilir. Ancak yine de bunların farklı gerçekliklerinin birleştiği yüce Zat'a (6), tikel olandan çıkılarak varılamaz. Bu görünümün ortaya çıkması, ışınları görünebilen, ancak, kör edici parlaklığı nedeniyle doğrudan doğruya görülemeyen güneşle simgelenir.

Varlık'ın ilkesel görünümünün aynı zamanda bilginin temel modelleri olduğunu da gözden ırak tutmamak gerekir. Tümel Nitelikler demek ki, Zat'ta nasılsa, Akıl'da da öyledir. Diğer bakımdan olduğu gibi bu bakımdanda bunları, beyaz ışığın içindeki değişik renklerle karşılaştırmak mümkündür. Beyaz ışığın beyazlığı, aslında bir rengi olmamasındandır ki, bu da bütün Nitelikleri birleştiren Zat'ın bu niteliklerle aynı düzlemde bilinemeyeceği konusuna benzer.

Zihin için yetkin Nitelikler, soyut düşünceler gibidir. Nesnenin gerçekliğinin «tadını alan» keşf için bunlar, nesnenin bizzat kendisinden daha gerçektirler. Sufilerin Sıfatlar üzerine söylediği her şeyi orthodox (sünni) sufiler, sufiler gibi, yaratılmamış ama evrenin batınında var olarak kabul ettikleri ilahî «Kudret» hakkında söylerler. Bu kudret, yansıttığı Zat'tan ayrılamaz ama yine de O'ndan ayırdır. Ki bu da Ermiş Grégoire Palamas'ın dediği gibi «Lahut'u birleştirerek ayıran, ayırarak birleştiren» keşf yoluyla ancak kavran-

bilir. Aynı gerçek, sufilerin Sıfatları Allah'la bağıntıları içinde tanımlayan şu sözlerinde dile getirilmiştir : «Ne O, ne de O'ndan başkası» (La huve ve la gayrehu). Ermiş Grégoire Palamas der ki, Zat, «aktarılamaz, bölünmez, anlatılamazdır, her isim ve kavrayışı aşar»; «Kendi kimliği dışında» hiç bir zaman görünmez, bununla birlikte bizzat O'nun mahiyeti, keşif yoluyla «zamanüstü bir eylemi» gerektirir ve bu sayede yaratılmışın belli bir ölçüde ulaşabileceği bir durum alır. O anlamda ki, yaratılmış, «Kudreti içindeki Uluhiyet'le birleşir». (7)

Her biri tek olan Sıfatlar (Nitelikler) sonsuz sayıda çoktur. İsimlere gelince, bunların sayısı zorunlu olarak sınırlıdır. Çünkü, bunlar bazı temel isimler halinde özetlenmiş ve Kutsal Metnin «inayet araçları» olarak «bildirildiği» ve «zikredilebilen» Sıfatlardan başka birşey değildir. Ama sufiler güzel isimlerden (esma-i hüсна) söz ederken, bununla evrende batını olarak var olan Zat'ta toplanmış bütün tümel olumsuzluklar (imkan) ya da tümel gerçeklikleri kasederler. Böyle bir dil kullanmaları ayetlerin tevilinden başka birşey değildir. Allah Kur'an'da İsimleri ile tecelli eder, evrende yetkin Nitelikleri ile görüldüğü gibi. (8)

Bir belirleme olarak kabul edilen İsim ya da Sıfatlar, «varoluşları» kendiliklerinden olmayan, yani Zat'ta «gücül» ve sürekli olarak bulunan «tümel bağıntılar»dır (nisab-ı külliye). Bu isim ve sıfatlar aktif ve pasif gibi dolayimli terimler birbirini tanımladığı oranda tezahür eder. Yani ayırıcı mahiyet olarak bilinir. Bu demektir ki, Sıfatlar ve İsimler dünyanın «varoluşuyla» ancak «va-

rolurlar». Öte yandan dünyanın bütün nitelikleri mantıksal olarak tümel Niteliklere, yani saf bağıntılara indirgenir. (9)

Notlar :

1.) Hristiyan gizemciliğinde Ahadiyet, Teslis'in üç ilkesinde açığa çıkar. Tasavvuf ile olan farkı şundan ibarettir ki, Hristiyan gizemci için üç ilke, ilk hamlede en yüce Gerçekler olarak kabul edilir. Doğrudan olarak yalnızca Lahut'un Ahadiyet'i bilinebildiğinden bu Gerçekler gerçi düşünce için önce birer «sır»dır; daha sonra, üç «Kişi» karşılıklı ilişkileri ile açıklık kazanır ve bu üç ülkenin kendisinden tenevvü ettiği ilahi Mahiyet saf anlamda bir uzlaşımı kabul etmediği için O'na sonunda ancak keşf -müşahade değil- yükselebilir.

2.) Tao Te Çing'in ilk sözleri.

3.) Bkz. Frithjof Schuon, Shahâdah et Fatihah, Voile d'Isis, Temmuz 1933 sayısı, Paris.

4.) Tenzih'in bakış açısının tamamlayıcısı Teşbih'in bakış açısıdır bu.

5.) Vahidiyette değişik üçlemeler görmek mümkündür. Üçleme, sayılar arasında zaten, Ahadiyet'in en doğrudan «imge»sidir. Bununla birlikte Tasavvufun düşündüğü üçlemelerden hiç biri Hristiyanlıktaki teslis ile gerçekten bir benzerlik göstermez. Hristiyanlıktaki teslis, Hristiyanlığın akli özgünlüğünü oluşturan bir görüş gereğince düşünüldüğü üzere, öncesiz ve sonrasız Kelam'ın nüzulü ile mantıksal olarak ayrılmaz bir bütün oluşturur.

6.) (Arapçadaki Zat sözcüğünü Fransızca «Essence» ile karşılarken, «zat-ı kozmik «cevherin» karşısı telakki ederkenki gibi, yalnızca tümel Varlık'ın aktif kutbu değil, aynı zamanda Mutlak ve Belirlenemez Gerçekliği, aşkınlığıyla, varlığa ve doğallıkla Evrene karşıt olarak mutlak ve belirlenemez Gerçekliği de anlıyoruz.)

7.) «Ermış Grégoire Palamas'ın züht ve teolojik doktrini», yazan: Mont Athos Panthaleimon manastırı keşisi Wassilij, Almancadan çeviren Rahip Hugolin Landvogt, O.E.S.A., Wurzburg, 1939.

8.) Sufi dilinde ilahî İsimler, zikir temelleri olarak hem Hristiyan skolastiğinin «présence d'immensité» -ki bu özellikle Sıfatları karşılar-, hem de «présence d'habitation» dediğı şeyi anlatırlar. «Présence d'immensité» Allah'ın dünyadaki tümel içkinliğine, «présence d'habitation» ise ayinlerde ve müşahede anındaki «présence réelle»ine işaret eder. -Sufilerin ilahî Hazerat kuramları ile ilgili olarak bkz. Bir-leşme bölümü ve izleyen not.

9.) Bazı sufi büyükleri Ahadiyet ile Vahidiyet arasında ilahî Vahdet dedikleri bir ara görünüm düşünürler. Bu görünümde tecelli ve tezahür imkanları açığa vurulmadan ilke olarak «kavranılmışlardır.» İlahî Vahdet kendinde dört ana «yön» içerir: İlim, Şuhud, Nur ve Vücud. Şuhud fikri, psikolojik görünümünün ötesine düşünülmelidir, bu, şahit olma niteliğidir.

Yaratma

«İşte sana O'nun mutlak Kudretini kanıtlayan şey: gerçek anlamda varlığa sahip olmayan masiva ile Kendini senden saklar.»

(İbn Ataullah, El-Hikem)

Üç tevhid dininde (1) ortak olan yaratma düşüncesi, görünüşte, bütün varlıkların asal Birliği düşüncesiyle çelişir; çünkü «yoktan varoluş» (creatio ex nihilo), varlıkların sabit gerçekliklerinin Zat'ta önceden varoluşunu, dolayısıyla da bu gerçekliklerin O'nda sürekli varolacağını yadsır gibidir. Oysa, tezahür düşüncesi, görelî varlıkları, Hinduizmdeki yansıyan ışınların ışık kaynağına bağlanması gibi, Mutlak Zat'a götürür. Bununla birlikte bu iki anlayış biçimi — veya bu iki simgecilik — Yaratıcı'nın nesneleri içinden «çıkardığı» «yokluk» un ('udum) metafiziksel anlamının «varolmama», yani tezahür etmeme veya ilke durumu demekten başka birşey olamayacağı düşünülürse, bunların birbirlerine yaklaştığı görülür. Zat'ta aslen var olan sabit gerçeklikler, görelî biçimleriyle tezahür etmeden önceki durumlarıyla belirgin olmadıklarından «var» da değildir. Çünkü varoluş da bir ilk koşulu ve «bilen» ile «bi-

linen» in gücöl olarak ayrılığını gerektirir. «Yaratmak» eylemine gelince, bu eylem Arapça «halaka»nın dile getirdiği anlama göre, «bir şeye kendi öz niteliklerini kazandırmak» ile eş anlamlıdır. Ki bu da, metafiziksel anlamda varlıkların gerçekliklerinin ilahî Akıl'da ilk belirlemeye (ta'ayyün) tekabül eder. «Hâlk» sözcüğünün bu anlamına göre «halketme» bu sabit gerçeğin «varlık durumunu kazanmasına» (icad) mantıksal olarak öncelikli düşünülebilir. Kozmogoni de şu şekilde tanımlanabilir: Allah, tezahür edebilir sabit gerçeği, önce yetkin bir hemzamanlık içinde «algılar», bu gerçekliklerin her birine görelilik olarak gelişme «gücü» verir, ondan sonra, Kendisini bu gerçeklikte tecelli ettirerek bunlara varlık kazandırır. (2) Allah, Yaratıcı olarak demekki, tezahür edecek gerçeklikler arasında bir seçme yapar. İnsan nefsi ile karşılaştırma yoluyla kavranan ve Hükm, İrade, Fiil gibi sıfatlarla belirtilen ilahî Nefs'le ilgili olarak yaratma böyle gerçekleşir. Hükm, İrade ve Fiil niteliklerinin insana teşbih edilmesi, sözkonusu perspektifin bir sınırlanması değil yalnızca bir «işarettir». Bununla birlikte engin metafiziksel bir perspektif vardır ki, bu, nesneleri Zat'ın Sonsuzluğu açısından düşünür. Sonsuz nazarında, bütün sabit gerçeklikler sonsuza dek ne ise odur; yani ilahî Bilim'de bütün varoluş nasılsa o şekilde mevcuttur. Her birinin sürekli veya görelilik bir eylemliliği vardır ve bundan dolayı da tezahür edecek gerçeğin seçimi kendi mahiyetleri ile birleşir; veya bir öncekinin tamamlayıcı bir görünümüne göre, Varlık, bütün olumsal durumlar içinde Kendini tecelli ettirir (3) ve sabit gerçeklikler için sınırlama yoktur.

Ne şekilde düşünölmek istenirse istensin, dünya, yaratma düşünöcesini Bilim'e götüren şü kudsi hadisin dile getirdiğı üzere, Allah'ın Kendini Kendine tecelli ettirışıdır: «Gizli bir hazineydim, bilinmek (veya bilmek) istedim ve dünyayı yarattım.» Bu aynı anlam çerçevesinde sufiler evreni bir aynalar toplamına benzetirler ki, Zat, bu aynalarda çeşitli biçimlerde Kendini seyreder veya yine bu aynalar Tek Varlık'ın tecellisini değişik derecelerde birbirine yansıtır. Aynalar, Zat'ın Kendi Kendini belirlemede sahip olduğı gerçekliği, Kemali ile mutlak hakim olarak içinde sakladığı sabit gerçeklikleri simgeler. Aynaların asıl anlamı en azından buradadır. Çünkü, bunların kozmolojik bir anlamı, Emr bakımından alıcı cevher anlamı da vardır. Her iki durumda da bir kutuplaşma sözkonusudur ki, bu kutuplaşma yine de Ahadiyet'e varır. Çünkü, Birbirine karşıt bu iki terim, bir yandan Zat'ın kayıtsız şartsız ve tam ilk onaylamasından başka birşey olmayan ilahî Varlık'a, öbür yandan «sabit gerçekliklere» götürürler ki, bunlar da, «sürekli olmakla birlikte, bu şekilleriyle var olmamış» olan «bağıntı»lardan başka birşey olmadıkları Zat'a indirgenirler. (Füsüs el-Hikem, İdris bölümü).

Varlık ile «sabit gerçekliklerin» bu tamamen mantıksal karşıtlığı hiç bir şekilde kozmik bağimsız gerçekliği hedef almaz. Bütün olumsal ikiliklerin Zat'ın Birlik'inde birleşmesi için bir çeşit kuramsal bir anahtarı temsil eder. Bununla birlikte, kesin bir metafiziksel gerçeğı karşılar. Buna bağlanan ve ilahî Varlık'ı, feyzi, karanlık bir alana benzetilen (4) sabit gerçeklikler üzerine yayılan bir ışık kaynağı olarak temsil eden işarete gelin-

ce, bunu cevhersel bir tecelli anlamında almamak gerekir. Çünkü Varlık, Zat'ı olumlama ile tecelli ettirir. Oysa sabit gerçeklikler Zat'a bir bakıma olumsuzlama ile indirgenir. Çünkü bunlar, en azından Varlık'tan mantıksal olarak ayrıldıkları oranda birer sınırlanmadırlar ancak. «Gerçekte bütün olumsallıklar (mümkinat) ilkesel bakımdan «var olmama» ('udum) durumuna indirgenir» der Arabî, Füsüs el-Hikem'de. Ve, «Bunların nefislerinde ve sabit gerçekliklerinde üzerinde bulundukları durumun biçimlerine bürünen — tecelli eden — Hakk'ın Varlığından başka varlıkları yoktur.» (Yakup bölümü).

Ç Varlık ile sabit gerçeklikler arasındaki bu kavranamaz ve ilahî Kemal'de sonuçlanan ayırım, tümel tezahürü, iki tamamlayıcı bağıntı içinde düşünme imkanı verir: Zat'ın «Kendi — Kendini — Belirlemesi» veya «taayyünat» 1; öte yandan, birincilerde kendini gösteren «tecelliyat». Varlık, kendini bütünlüğü içinde kavrar. Öyle ki, görünür kılınmış her varlıkta tek, hepsinde yalnız olarak tecelli eder.) Oysa varoluş, görünen durumuyla, hiçbir zaman temelde Bir'den ayrılmamak üzere çokluktan oluşur. Bu şekilde yaptığımız metafiziksel ayırım tartışma götürmez ve mantıksal ifadelerle tanımlanabilirse de ussal planda yer almaz yine de. Gerçekten de, Varlık ile sabit gerçekliklerin çakışması — ki, Arabî'ye göre «bu sabit gerçeklikler hiçbir zaman varlığın kokusunu almamışlardır» — «Varlık» ın ve «Yokluk» un çakışması kadar paradoksaldır ve işte burada — Budistlerin dediği gibi — nesnelerin hem «boşluk» u, hem de saf birer simge olma mahiyetleri ifadelerini bulur.

Notlar:

1.) Daha uygun olmadığı için, burada alışlagelmiş isimlendirmeyi kullanıyoruz. Her gerçek gelenek, yüce ve tek bir ilke kabul eder.

2.) Bu yüzden Hâlık ismi, derece bakımından Bâ-ri'den üstün; Bâri de Musavvir'den üstün kabul edilir -bu sıra Kur'an'daki (59/24) sıradır-; çünkü biçim icad göre ikincildir. Bu da gösteriyor ki, halaka sözcüğünün metafiziksel anlamına göre olumsuzlukların ilk «taayyünü» biçimsel değildir.

3.) Buna uygun olarak «her bilgi kuramı» her ikisi de aynı şekilde geçerli, birbirini tamamlayıcı iki «tanım»la verilir: nesneler ya her varlıkta aslen var olan biricik bir bilgi içinde gözüktürler, ya da her bireysel varlık, kendi tarzınca tek ve tümel bir Varlık'ı «öznelleştirir». İlke birliği olmaksızın bilgi olmaz; -İbn Arabî, Fütihat el-Mekkiye'de gerçekliklerin ilahî Varlık'da ya da ilahî Varlık'ın gerçeklikler'de içinde bulunan noktaya göre yansıdığını yazar.

4.) Işık ile boşluk, Varlık ile olumsuzlukların doğru-
dan iki simgesidir.

Sabit Gerçeklikler

Sabit gerçeklikler (Ayan-ı sabite), Zat'ta bulunuşları yanında, tümel Akıl'da yansımaları bakımından da Eflatun'un mağara meselinde, tutsakların ancak mağaranın duvarına yansıyan gölgelerini görebildikleri gerçek nesnelere kıyasladığı «ide» ler veya arketiplerdir aynı zamanda.

Bu anlamda, yani sabit gerçeklikler kuramını benimsemeleri bakımından bütün sufiler kaçınılmaz olarak «Eflatuncu» dur. Zaten sabit gerçeklikler doktrini Allah'ın her şeyi bilen (Alîm) oluşuyla da uyuşmaktadır. İranlı sufi Nureddin Abdurrahman Cami bunu «Levaih» (1) adlı eserinde şöyle dile getirir : «... her bir şeyin gerçekliği, tezahür etmemiş olsa da, gerçek Varlık'ın içsel derinliklerinde sabittir. Bu şeylerin duyumsanabilir nitelikleri dışsal olarak zuhur eder, çünkü akledilebilir alemin ihtiva ettiği idelerin fani olmaları imkansızdır; (ilahî Bilim'in içeriklerinin fani olduğunu öne sürmek) tanrıtanımazlığı gerektirir.»

Eflatun'un «ide» lerinin varoluşu konusunda kanıtlar ileri süren bazı filozoflar, İbn Arabî'nin yazdığı gibi, yani sabit gerçekliklerin farklı bir cevher mahiyetinde olmadıkları, Akıl'ın kendinde olan olumsuzlukları ancak oluşturdukları ve ilke-

sel olarak Zat'ta bulundukları düşünülüp bu «ide»lerin veya sabit gerçekliklerin bir «mevcudiyeti» olmadığı kabul edilirse yanlış düşerler. Zaten «tümeller» üzerindeki her çeşit felsefi tartışma sabit gerçekliklerle bunların tamamen zihinsel yansımaları hakkındaki karıştırmadan ileri gelmektedir. Genel fikirler, zihinsel biçimler olarak yüzdeyüz birer soyutlamadan başka birşey değildir; ama böyle bir saptayım Eflatun'un «ide»ler ya da arketiplerine hiçbir hâlel getirmez, çünkü bunlar, zihinsel imkan ve durumlar, «soyutlamaların» öngördüğü ve bu soyutlamalar olmaksızın her çeşit asal gerçekliğin kendinden düşeceği olumsuzluklardan başka birşey değildir. Her çeşit görelî bilginin kaynağı olan sabit gerçekliklerin inkar edilmesi, özel bir biçimi yok diye mekânı yadsımak olur. Gerçekten de arketipler ne duyular planında ne zihinsel planda hiçbir zaman bu şekilde tezahür etmezler. Böyle olmakla birlikte bu iki planda bulunan her şey ilke yönünden arketiplere bağlıdır. Kavranmaya çalışıldıklarında ayırıcı bakışlardan kaçarlar; simgelerden başlayarak olsun, Zat ile özdeşlikleri çerçevesinde olsun ancak bedihî olarak bilinebilirler.

Burada şuna işaret edelim ki, Kur'an'daki «zikir» deyimi, arketiplerin bilinçli bilgisinin Eflatuncu anlatımıyla «hatırlama» demektir. Bu şekildedir ki, örneğin, Kur'an'daki : «izkürûnî ez-kürküm» (2/152) şöyle çevirilebilir : «Beni hatırlayın, Ben de sizi hatırlarım.» veya «Beni anın, Ben de sizi anarım». Zaten bir hatıranın yadedilmesi içsel bir «anma» iledir; öte yandan geçmişin ilke planına takdim tehiri, semitik dillerin simgeselliğine de uygundur : geçmiş zaman fiili Arap-

çada Allah'ın sonradan olmayan (kadim) eylemini ifade etmeye yarar. Zikir sözcüğünün böyle iki anlamlı oluşu sufi dilinde çok önemli bir yer tutar. Çünkü zati gerçekliklerin «hatırlanmasını», «zikir» (2) formüllerinin sesli sembolizmine bağlar. Ayrıca zikir ile ilahî Hazret üzerine yapılan her tür temerküz dile getirilir. Yüce «hatırlama» — veya anma — ilahî Kelam ile özdeşleşmekten başka birşey değildir. İlahî Kelam ise arketiplerin Arketipidir.

Böylece sufi «hatırlama» ile Eflatuncu «hatırlama»nın psikolojik değil, tamamen aklı olduğu anlaşılmış olmalıdır. İşte bunun içindir ki, bu hatırlamanın yardımcıları basit ve özellikle be-densel mahiyettedirler. Zikir yöntemlerini sıradan duadan daha «asal» ve dolayısıyla da daha az «bilinçli» bir tapınmış biçimi gibi düşünmekten daha yanlış birşey olamaz. En ilkel bozmık plan ile en yüce ruhsal plan arasında ters bir kıyas bağı vardır ve bu nedenle bilinci biçim - üstü Ruh'a çevirmeye yardım eden dayanaklar doğanın büyük ritimleri, yıldızların devinimleri, denizin dalgaları, aşk ve can çekişme kasılmalarına benzer.

Notlar:

1.) Orientetal Translation Fund N.S., XVI. cilt. Farsçadan İngilizceye çeviren E.H. Whinfield ve Mirza Muhammed Kazvini, büyük ölçüde Arabî'nin Fûsus'unun yorumu olan bu eser sufi metafiziğinin bir özeti olarak kabul edilebilir. Söz konusu çeviride ayn (çoğulu a'yan) bazan «substance» (cevher) ile karşılanmıştır ki bu birçok karışıklıklara yol açıyordu. Bu nedenle biz ayn'ı «essence» veya «possibilité principielle» ile karşılamayı uygun bulduk. Bu sözcük Arapçada «göz», «kaynak», «bireysel zat» anlamlarına da gelir.

2.) Hinduların Mantra-Yoga (Japa) larına eş.

Yaratılışın Her An Yenilenmesi

Yaratılışa ilişkin tasavvuf kuramının bir yanını vardır ki bu, «Yaratılışın her an» veya «her nefeste yenilenmesi» olarak dile getirilir ve doğru-
dan ruhsal gerçekleşmeye bağlanır. — Biz diyoruz ki sabit gerçeklikler, yani Allah'ın Kendisini Kendisine tecelli ettirdiği saf imkanlar, hiçbir zaman bu şekilleriyle icad olunmuş değildirler. Bunların ancak görelî durumları — ya da bunların gerektirdiği bütün olumsal bağıntılar (nisab) — Evrende tezahür eder. İmdi, bunlar da kendi arketiplerinden fiilen çıkmazlar; bunun için değişkenlikleri, bir nehrin dalgaları, nehrin yatağının biçiminin empoze ettiği yasaya uymakla birlikte, nasıl durmadan biçim değiştirirlerse; bunlar da durmadan değişir, sabit bir şekle dönüşmezler. Bu benzetmede, — somut oluşuyla zaten kusurludur — nehrin suyu Varlık'ın durmadan gelen «feyz» ini, nehrin yatağı ise «sabit taayyün» ü simgelerken dalgalar, bu ontolojik kutupluluktan doğan duyumsanabilir ve ince biçimleri karşılar. «Sabit gerçeklik» — veya arketip — Varlık'ın ışıklarını renklerine ayıran renksiz bir prizmaya da benzetilebilir. Işıkların renk alması hem ışığın asal mahiyetine, hem de prizmanın mahiyetine bağlı olacaktır.

Alem-i Ervah veya Alem-i Ceberut'ta tek ve aynı bir arketipin yansımalarının çeşitliliği tek ve aynı gerçeklikte sayısız görünüm, veya bir güzellik içindeki mutluluklar gibi, birbirinin içinde olan görünüş «zenginliği» olarak gözüktür. Bunların çeşitliliği, bu varoluş derecesinde, yinelemeden de olabildiğince uzaktır. Çünkü, bu çeşitlilik doğrudan doğruya Vahidiyet'i ifade eder. (1) Buna karşılık taayyün aleminde bir arketipin yansımaları sabit bir biçimde tezahür eder. Çünkü burada işin içine, görünüşlerin karşılıklı bir sınırlama ve itmesi anlamında, şeklin kozmik koşulu girer. Hem ruhsal hem de cisimsel biçimleri içine alan bu alemdir ki, «alem-i misal» olarak adlandırılır. (2) Çünkü bu alemde hep aynı biçimde veya aynı anda tezahür eden biçimler ortak arketiplerine, dolayısıyla da birbirine benzerler. Varoluşun aşağı derecelerinde, özellikle cisimler aleminde biçimlerin çeşitliliği nicel durum ile ifade olunan yinelenmeye yaklaşır. Ama yine de hiçbir zaman ona ulaşmaz. Çünkü, tam bir yinelenme içinde, alemi kuran birbirinden ayrı bütün nitelikler ortadan kalkabilir. (3)

Aynı arketipin yansımalarının çeşitliliği, olumsal her çeşit ardarda gelişin simgesel bir anlatımı olarak kabul edilebilen bu yansımaların, cisimsel yinelenme doğrultusunda düşünülürse, arketipin varoluşa «yansımasının» her an yenilediği söylenecektir. Öyle ki, görelî varlıklar her an yok olup yenilenmeye maruz kaldığından, aynı «yansıyan» varoluş hiçbir zaman var olmayacaktır. «İnsan -diye yazar İbn Arabî, Füsus el-Hikem'de- her nefeste yok-olup sonra yeniden

var-olduğunun kendi nefsinde bile bilincinde değildir. Burada «yeniden» derken hiçbir cisimsel aralık düşünmüyorum; tersine tamamen mantıksal bir ardarda geliş varsayıyorum. «Yaratılışın her nefeste yenilenmesi»nde yok-oluş anı, var-oluş anı ile bitişiktir.» (Süleyman bölümü). Abdürrezzak el-Kaşanî (4) aynı anlamda şunları yazar: «Yok-oluşla yeniden var-oluş arasında cisimsel bir boşluk yoktur. Öyle ki, birbirine benzeyen ve ardarda gelen iki yaratılış arasında bir kopma ayırt edilemez. Böyle olunca da varoluş bağdaşık gibi görünür...» (Füsüs şerhi) İbn Arabî'ye göre süreklilikteki bu yanılma «Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: 'Yeniden yaratılış ile yanılmışlardır' (5); bunun anlamı şudur: onlar için bir an geçmez ki, kavradıklarını kavramadan olmasın.» (Füsüs, aynı bölüm). Bu, aynı gibi görünmekle birlikte, aslında, alevin ne aynısı ne de gayrısı olacak eşkilde durmadan yenilenen bir yağ lambasının alevi ile karşılaştırılan varoluşun Budizm'deki tevilini tamamlamak üzere şunu eklemek gerekir ki, ışık, bu durumuyla Varlık'ı karşılar. Oysa alevin biçimi arketipi yansıtır ve tikel sürekliliğini arketipe borçludur. Çünkü alevin bağımsız bir varoluşu olmadığı nasıl doğruysa, var-olduğu da öyle doğrudur. Demek oluyor ki, evrende yarı-mutlak bir süreksizlik vardır ve bu kendi geçici niteliğinin anlatımıdır ve dünya ile Allah arasındaki tam süreksizliğe varır. Öte yandan evrende yarı-mutlak bir süreklilik vardır ve bu evrenin bütünüyle, kendi ilahî Neden'inin yansımaları olmasındandır. Abdürrezzak el-Kaşanî, bu konuda ayrıca şunları yazar; «İnsan, bir tezahür imkanı olarak ve kendini görünür kılanı görme-

mesi bakımından tam bir yok-luk-tur. Buna karşılık varoluşunu Zat'ın sürekli tecellisinden alması bakımından var-dır. İlahî İsimlerden doğan ilahî Eylem'lerin hiç durmayan tecellisi, her yok-oluştan sonra, anında, algılanması mümkün olmayan gelişlerle, tamamen mantıksal bir ardarda gelişle yeniler onu. Çünkü, burada sürekli bir var-olmama durumu vardır ki, bu tüm olumsuzlukların varolmamasıdır ve sonra sürekli bir Varlık vardır, sonra ilahî İsimlerden doğan nefeslerle birbiri ardına gelen eylemler ve belirlenmeler vardır.» (Füsüs şerhi, aynı yer).

Bu metinde sözü edilen «nefeslere» gelince, bunlar, «Nefes er-Rahman» veya «en-Nefes er-Rahmanî»nin durumlarıdır ve bununla «genişleten» (nefese) (6) veya arketiplerden başlayarak tikel olumsuzlukları tecelli ettiren ilahî İlke anlatılmak istenir. Bu genişleme ayrıca bu şekliyle ancak görelî bir bakış açısından kendini gösterir ki, buna göre tezahürlerinden önceki olumsuzlukların «içerlekliği» (butûn)u durumu bir «sıkıştırma» (kârb) gibi görünür. İlahî Nefes, Rahman'a bağlanır, çünkü onunla Varlık'ın sonsuzluğu sınırlı varlıklar üzerine «taşar». Öte yandan «nefes» düşüncesi Kelam'ın simgeselliğine bağlıdır: indirilen Kitap'ın sözlerini oluşturan değişik ses ve harflerin (7) evrende yansıyan arketiplere benzemeleri gibi, teleffuz edilen sesleri destekleyen veya bunları taşıyan nefes de tezahür imkanlarını destekleyen ve tecelli ettiren ilahî ilkeye benzer. (8) İlahî Nefes «ol» sözcüğüyle ifadesini bulan ilahî Emr'in «dinamik» ve «dişil» tamamlayıcısıdır. (9) Sözkonusu işaret te bir bakıma sesin çıkarılışına

tekabül eder. Fütuhât el-Mekkiye adlı eserinde İbn Arabî, Nefes er-Rahman'ı, Hinduların, Uluhiyetin «yaratıcı enerjisi» (Shakti) olarak bildikleri şeye eş kozmogonik bir işlev yükledikleri tümel Doğa'ya eş tutar. «Yaratılışın her nefeste -veya nefeslerle- yenilenmesi» ifadesini bu simgecilik doğrultusunda anlamalıdır.

Açıkladığımız kuram ile ruhsal gerçekleşme arasındaki sıkı ilişkiye gelince, beşerî nefsin «âlem-i misal»e dahil olduğuna işaret etmek yeter. Bu âlem, öte yandan, hem bu dünyayı, hem cennetleri, hem cehennemleri içerir. Demek ki bu âlem, sonsuza dek ve durmadan birbirini izleyen yansımalarda kurulmuştur ki, kendine özgü bir sürekliliği yoktur; «nefs»in özdeşliği «Hüviyet»in (10) «hatırlanmasından», ezeli Zat'ta, varlığın ebediyyen var-oluş imkanından başka birşey değil. «Emsal»in (11) hiç durmayan kaçışını bilen ve «aydınlatan» ve onları arketiplerine bağlayan şey, kuşkusuz bireysel bilinç değil, saf ve aşkın Akıl'dır.

Notlar:

1.) Aynı şekilde ruhlar âleminde, farklı arketipler birbirini karşılıklı olarak içerir.

2.) Buna «hayal âlemi» de denir.

3.) Burada yalnızca nefisler ve cisimler âlemi ile ruhlar âlemi şeklindeki üçlüyü dikkate alıyoruz: ruhlar âlemi cisim-dışıdır, diğer ikisi ise şekille biçimlenirler. Şurası muhakkak ki, iki üstün âlemin de birçok dereceleri vardır.

4.) İbn Arabî'nin Füsüs'unu yorumlayan XIII. yüzyılda yaşamış sufi büyüğü.

5.) «Biz ilk yaratışta yorulduk mu? Hayır; onlar yeniden yaratılmaktan kuşku duymaktadırlar.» (Kur'an: 50/15).

6.) Aynı fiil, üzüntü sonucundaki «karb»a karşılık «teselli» anlamındadır da. Teselli kuşkusuz Rahman'a bağlanır.

7.) Arapçada harfler seslere yüzde yüz tekabül edecek derecede fonetiktir.

8.) Burada dua bilimin temeli vardır.

9.) Yunanlı Kilise Babalarının doktrinine göre dünya, «Ruh'ül Kuds'te Oğul tarafından» yaratılmıştır. Uluhiyyet, Kelam'a, dolayısıyla Oğul'a tekabül eder. Ruh'ül-Kuds'ün «teselli edici» diye adlandırıldığını hatırlatalım; bu da Arapça «nefese» eyleminin aynısıdır. Nefes er-Rahman ile Ruh'ül-Kuds arasındaki kıyas zaten yalnızca Ruh'ül-Kuds'ün «ekonomik» rolü içindir, yoksa ilahî şahsı için değil.

10.) Sözcük olarak «huve», «ben» ile «sen»in dışında yer alır.

11.) Bu ifade Kur'an'dandır: «...sizi ortadan kaldırıp benzerlerinizi (emsal) yerinize getirmeyi, sizi bilmediğiniz şekilde var etmeyi dilesek kimse önümüze geçemez.» (58/60-61).

Ruh

İlk Akıl diye de bilinen tümel Ruh, bazan yaratılmış, bazan da yaratılmamış olarak tanımlanır. Peygamber'in buyurduğuna göre -«Allah'ın ilk yarattığı şey Ruh'tur»;- yaratılmıştır ve Kur'an'da Allah'ın, Adem hakkında: «Ve Ben ona Kendi ruhumdan üfledim» buyurduğundan anlaşılıyor ki, yaratılmamıştır. Çünkü Ruh, doğrudan doğruya Lahut alemine bağlıdır. Ruh'un mahiyetini betimleyen ayete gelince: «Sana Ruh'u sorarlar, de ki: 'Ruh, Rabbimin Emr'indendir.» (17/85); iki şekilde anlaşılabilir, şöyle ki: Ruh, zorunlu olarak yaratılmamış -çünkü her şeyi o yaratır- olan ilahî Emr ile aynı mahiyettedir veya Ruh, Emr'e bağlıdır ve hemen onun altında ontolojik bir düzlemde yer alır.

(Ruh'un her iki konuma da sahip olması, ilahî Varlık ile sonradan olan alem arasında aracı olmasındandır. Değişmez zatında yaratılmamış olan Ruh, ilk kozmik öge olarak yaratılmıştır. Ruh, Allah'ın bütün yazıları, tümel Nefs'e teka-bül eden Levh-i Mahfuz'a yazdığı Kalem-i ala'ya nisbet edilir) (1) Çünkü Peygamber: «Allah'ın ilk yarattığı şey Kalem'dir. Levh-i mahfuz'u yarattı ve Kalem'e buyurdu: Yaz. O cevap verdi:

Ben ne yazabilirim? O, buyurdu : Kıyamet günü-
ne kadar Yaratmamdaki Bilim'imi yaz. O zaman
kalem kendisine emredilene yazdı.» buyurmuştur.
Demek ki Ruh, bütün yaratılmışlar ile ilgili Bi-
lim'i kucaklar. Yani o, gerçekliklerin Gerçekliği
veya gerçeklerin Gerçek'i, yahut düşünüldüğü
şekilde bu Gerçek'in doğrudan tezahürüdür.

Abdülkerim el-Cilî gibi bazı sufi yazarlar,
Ruh'un yaratılmamış zatına, Allah'ın Yüzü'ne
nisbet ettikleri Ruh'ül-Kuds adını verirler. Bizim
de ilahî Akıl ile anladığımız budur.

[Ruh'un yaratılmamış zatı, Hinduların Puru-
sha ya da Purushottama dedikleri şeyi karşılar-
ken; yaratılmış mahiyeti, Buddhi dedikleri «Akli
Işık'a» tekabül eder. İmdi, Buddhi, tümel «plas-
tik» cevher (2) olan Prakriti'nin ilk eseridir. Bu
demektir ki, Buddhi, birey-üstü mahiyette olma-
sına karşın «yaratılmış»tır. Çünkü, her «mahluk»
Cevher'in edilginliğine katılır.]

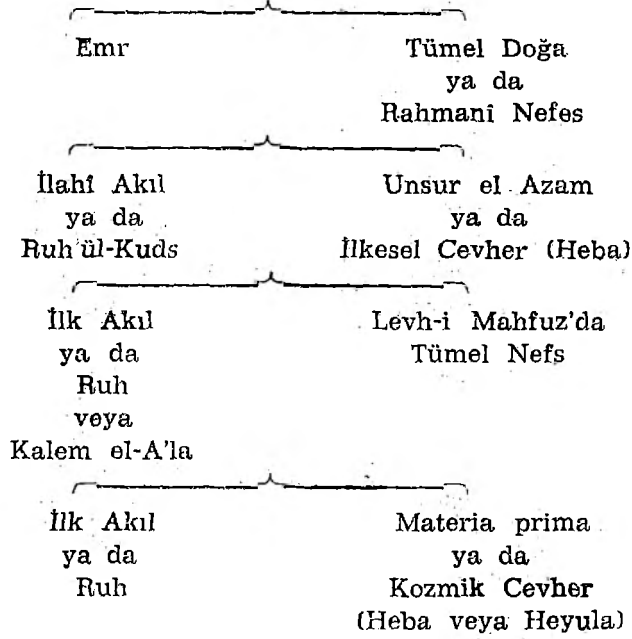
Sufiler tümel Cevher'e veya Heyula'ya Hebâ
derler. Bu adlandırma Peygamber'in manevî va-
risi olan Halife Ali'den kaynaklanır ve sözcük ola-
rak havada asılı duran ve ancak kırılmasına ne-
den olduğu ışığın ışınları sayesinde görülebilen
«ince toz» demektir. Heba simgesi Ruh'un ikili
mahiyetini iyi anlatır; çünkü Heba'yı, ince toz
üzerinde kırılan ışını karşılayacak biçimde aydın-
latan Ruh'tur. Bu ince toz ancak ışığı kıldığı öl-
çüde görünür olduğundan, ışın, ancak tozun per-
de görevi görmesiyle ışın oluverir. Seçikleşmemiş
(Bedihi) ışık, yaratılmamış Ruh'u simgeler, bu-
na karşılık ışın olarak belirlenen ışık, bir bakıma
ışın gibi «yönlünen» yaratılmış Ruh'u simgeler.

Heba'nın simgesi olan ince toza gelince, mevcut şekliyle görünmez seçikleşmenin bir ilkesidir. Bunun anlamı şudur: -ışık simgesine uygun olarak- Cevherin kendine özgü bir varlığı yoktur ve ancak etkileriyle kavranabilir. Bu etkilerin en kaba olanı nicel durumların ortaya çıkışıdır. Bu durum, toz zerreciklerinin çokluğunu olabildiğince net olarak açığa çıkarır. Işının aydınlattığı toz ise, evrenden başkası değildir.

Heba'nın yaratılmamış Akla nisbeti, tümel Nefs'in (3) yaratılmamış Akl'la (4) nisbeti gibidir. Öte yandan, bu birinci çift, tümel Doğa ve ilahî Emr çiftine bağlanır. Çünkü, ilke olarak Nefes er-Rahmanî ile özdeşleşen tümel Doğa'nın kendisi cevherin (Heba) «anaç» görünümü gibidir. Böylece kuramsal olarak birbirinden farklı üç kozmogonik çift vardır ki, bunların terimleri eril bir ilkenin dişil bir ilkeye aidiyeti gibi, biri diğerine aittir. Bununla birlikte kozmolojik bakış açısından Ruh ve Akıl ancak dolaylı olarak yaratılmamıştır. Çünkü Allah'tan ayrı kozmik bir gerçekliği yalnızca yaratılmamış Ruh temsil eder. Öte yandan Materia prima veya cevher (Heba) farklı derecelerde düşünülebilir. Tamamen ilkesel olan mahiyetine gelince, -ki buna İbn Arabî Unsur el-Azam adını verir- zorunlu olarak kozmolojiye girmez. Çünkü mevcut durumu ile tezahür etmemiş ilahî bir imkandan başka birşey değildir. Bu noktayı ısrarla belirtiyoruz, çünkü değişik sufi yazarlar hatta aynı yazarın değişik yazıları arasındaki görünüşsel çelişkiyi ortadan kaldırmaya imkan veriyor.

Ruh, en mükemmel aracı olarak Nübüvvet

tezahürlerinin prototipidir de. Bu yarıyla, Mer-
yem'e Kelam'ı bildiren, Muhammed'e Kur'an'ı
aktaran büyük melek Cebrail'le özdeşleşir.



Ruh'un yeryüzündeki en «merkezi» imajı in-
sandır. Ama, her biçim, kendi arketipinin bazı
görünümlerini kaçınılmaz olarak dışında bıraktı-
ğından Ruh da aynı şekilde, başka dünyasal bi-
çimlerde, az-çok «merkezi» ve tamamlayıcı görü-
nümeler altında tecelli eder. Böylece, gövdesi, dün-
yalar silsilesini baştan başa geçen Ruh'un akseni-
ni simgeleyen, dalları ve yaprakları, sayısız varo-
luş durumları içinde Ruh'un seçikleşmesini karşı-
layan ağaç biçiminde düşünülür.

Tasavvufi bir efsaneye göre (5) Allah Ruh'u
tavûs kuşu biçiminde yarattı ve ona kendi öz bi-
çimini Zat aynasında gösterdi. Heybete kapılan

tavus kuşu damla damla ter çıkardı ve bu ter damlalarından diğer varlıklar yaratıldı. Tavusun kuyruğunu açışı, Ruh'un kozmik yayılışının benzeridir.)

Ruh'un bir başka simgesi de yeryüzündeki yaratılmışların üstünden süzülüp geçen, onları yukarıdan seyreden, avı üzerine yıldırım gibi tepeden dikey olarak inen kartaldır. Aklî keşif de konusunu böyle kavrar.

Aynı şekilde beyaz güvercin de rengiyle, masumiyetiyle ve uçuşundaki letafetle Ruh'un bir simgesidir.

Duyular aleminin en son sınırlarında yıldızların ışıklı mahiyeti ve değerli taşların şeffaflık ve bozulmazlığı da ayrıca tümel Ruh'un görünümlerini hatırlatır.

Notlar :

1.) Bireysel nefs biçimle koşullanmıştır; oysa tümel Nefs zorunlu olarak biçim-üstündür. Her iki durumda da Nefs'in Ruh'a bağıntısı, cevherin zata ya da materia'nın forma'ya bağıntısı gibidir. Forma derken sınırlayan biçimi değil «teşkil eden» zat anlaşılmaktadır. Bu durumda bireyler Ruh gereği birbirinden ayrılır; nasıl ki, zat olarak onda birleşirlerse. Bireyler cevher olarak tümel Nefs'te birleşmişlerdir ama, biçimleri bakımından da farklılaşırlar. Ki, bunların «plastik» dayanağı tümel ya da «total» Nefs'tir. Ruh, her varlığa göre bir tür kutuplaşıyor olarak düşünüldüğünde, birçok «ruhlardan» sözedilecektir. Ruh'un asal birliği bu durumda, insanın ruhunun, bedensel ölüm ile nihai olarak Ruh'a katılmasını kesinlikle gerektirmez. Çünkü ruhu kutuplaştıran nefstir ve o da ölümsüzdür.

2.) Bkz. René Guénon, L'Homme et son devenir selon le Vedanta, Purusha et Prakriti bölümü.

3.) Plotinus'ta Psyché.

4.) Plotinus'ta Nous.

5.) Bu efsane büyük olasılıkla Acem kökenlidir.

Yetkin İnsan

Bir olan ilahî Eylem'in tek ve biricik konusu (objet) vardır; İlahî «bakış açısına» göre yaratılış birdir ve hiçbir karışma ve ayrılma olmaksızın bütün ilahî Nitelik ve «bağıntı»ların yansıdığı tek bir prototipte özetlenmiştir: «...Her şeyi apaçık bir kitapta (İmam-ı mübin) saymışızdır.» (Kur'an : 36/12). Buna karşılık, yaratılış bakış açısından Evren ancak çokluk olabilir. Çünkü o «Allah'tan başka»dır ve ancak Allah bir'dir. Demek ki tek prototip (ünmûzec el-ferid) bağıntısal bakış açısından uzayıp giden kutuplaşmalar halinde seçikleşir : aktif-pasif, büyük alem (evren) -küçük alem (insan), tür- birey, erkek ve kadın (1); biri de öbürü de kendi öz yetkinlikleri içinde, bu karşıtların her birinin öğeleridir. Allah'ı «Zahir» olarak görünür kılan büyük alem yetkindir. Çünkü tek tek yaratılmışların tümünü kucaklar ve çünkü bu durumuyla ilahî sürekliliği ve gücü dile getirir: «Ey inkarcılar! Sizi yaratmak mı daha zordur, yoksa göğü yaratmak mı ki, onu Allah bina edip yükseltmiş ve ona şekil vermiştir.» (Kur'an : 79/27-28). «Batin» ismine tekabbül eden küçük alem de merkez olma niteliğiyle yetkindir.

Bir olan Zat'a olan bağıntısı içinde evren, tek bir varlık gibidir. Dünyanın asal birliği hem en belirgin, hem de en gizli şeydir. Yetkinlik derecesi ne olursa olsun, her tür bilgi ya da algılaşma canlı varlıkların ve nesnelerin asal birliğini varsaydırır. Eğer değişik varlıklar evreni, kendi farklı bakış açılarına ve tümellik derecelerine uygun olarak değişik biçimde kavriyorlarsa, bu, evreni daha az doğrulukta kavradıkları anlamına gelmez. Çünkü evrenin gerçekliği onların görüşündekinden pek farklı değildir ve bu hakikat, görünüşleri bakımından değişik olsa da tektir. Bilen özneler ile bilinen nesneler aynı anda vardır; öte yandan, dünyanın mahiyeti ikiliktir ve süresizliktir. Dünyayı görmek Zat'ı görmemek; Zat'ı müşahade etmek, artık dünyayı görmemek demektir.

Dünyadaki bütün varlıklar arasında insan, diğer organik varlıkların dünya hakkında ancak tikel bir görüşü olduğundan, herşeyi gücül olarak kucaklayan Aklı bir görüşe sahip tek varlıktır. Kuşkusuz beşerî kavrayışın doğrudan içeriği, çevresindeki cisimler alemidir. Ama bu âlem, kendi varoluş düzeyinde bütün evrenin nisbeten tam bir suretini temsil eder. İnsan, duyumsanabilen biçimler arasında latif biçimleri ve ruhsal cevherleri kavrar. Öyleyse denebilir ki, bir küçük âlem olan insan ile büyük âlem olan evren, yekdiğerini yansıtan iki ayna gibidirler. Bir yanda insan, bir parçası olduğu ve kendisini belirleyen büyük âlem ile ilişkisi içinde ancak vardır; öte yanda insan büyük âlemi bilir ve bu demektir ki dünyada tezahür eden olumsuzluklar ilkesel olarak insanın aklı cevherinde toplanmıştır. Şu ayet de

buna işaret eder : «Ve Adem'e bütün isimleri öğretti.» (Yani varlıkların ve nesnelerin bütün gerçekliklerini.) (Kur'an : 2/31).

Her küçük âlem kendi tarzında evrenin bir merkezidir, ama ancak insandadır ki Ruh'un «öznel» kutuplaşması en yüksek noktasına ulaşır : «Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir.» (Kur'an : 45/13). Dünyamızdaki beşer dışı küçük âlemlere gelince, bunlar küçük âlem olarak insanın altındadırlar, yani Ruh'un ya da «tek prototipin» (ünmûzeç elifrid) «öznel» kutuplaşmaları olarak insanın altındadırlar; ama büyük âlemin yetkinliğine daha çok katılmaları nedeniyle insana oranla, bir ölçüde, daha üstündürler. Bu da hayvanlar âleminde türün -spesifik formunun- bireysel özerklik (2) üzerine artan şekilde ağır basmasıyla ve bitki ve madenlerde iki kutbun -tür ve birey- kaynaşmasıyla anlatımını bulur.

Biricik prototipin sürüp giden kutuplaşmalarının her terimi, gizli ya da açık olarak tamamlayıcı bir terimi içerir: tür bireyleri içine alır; ama her birey, gücül olarak türün bütün imkanlarını barındırır. Erkek, kendinde, kadının mahiyetini, kadın da kendinde, erkeğin mahiyetini taşır ki bu, varlıklarının kökeni nedeniyle : «Ey insanlar, sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini vareden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın türeten Rabbinize karşı gelmekten sakının.» (Kur'an : 4/1). Aynı şekilde evren, ya da büyük âlem, apacık bir biçimde insanı «içeren»dir, ki insan bunun tamamlayıcı parçasıdır. Bununla birlikte dünyanın bütün imkanları gücül ve ilkesel

olarak insanda varolduğundan insan, dünyayı bilir. Daha önce söylediğimiz üzere insan ve kozmos birbirini yansıtan iki ayna gibidir ki sufilerin şu hikmetli sözü buna işaret eder : «Evren büyük bir insan ve insan küçük bir evrendir». Ayrıca denebilir ki evren ve insan tümel Ruh'un ya da ilahî Ruh'un biçimleridir. Veya her ikisi Allah'ın simgesi olan «pankozmik» varlığın tamamlayıcı görünümleridir. Bununla birlikte büyük âlemin «dışsal» ya da «nesnel» biçimi bütünü içinde kavranamaz. Çünkü sınırları sonsuza dek uzaklaşıcıdır. Oysa insanın biçimi bilinmiştir. Bu demektir ki, insan, bütün tümel nitelikler şu veya bu tarzda onun biçiminde ifade edilmiş olduğundan büyük kozmik «kitabın» nitelik bakımından bir «özetidir». Öte yandan Peygamber buyurdu ki : «Allah Adem'i kendi suretinde yarattı.» Bunun anlamı şudur : insanın asal mahiyeti dünyadaki bütün ilahî gerçekliklerin simgesel sonucu ve bir bakıma «toplamı» gibidir. (3)

Şıradan insanda, beşer doğasının «genel» anlamı, gizilgüç durumunda kalır; ve ancak dünyasal biçiminde yansıyan bütün tümel Gerçekleri fiilen gerçekleştirdikten sonra bu durumuyla «yetkin insan» (insan-ı kâmil) ile özdeşleşen insanda fiilî olur. Böyle bir varlığın «dışsal» biçimi normal olarak beşerî bireyselliği olacaktır; ama gücül ve ilkesel olarak varoluşun bütün biçim ve durumları ona aittir ve böyle olunca da «batınî gerçekliği» evrenin bütünlüğününkiyle özdeşleşir.

Bu durumdan, içinde bulunulan bakış açısına göre, insan-ı kâmil'in, birbiriyle birleşen veya birbirinden ayrılan iki anlama neden geldiği an-

laşılabilir: bu isim, bir yandan başta peygamberler ve veliler arasındaki «kutuplar» olmak üzere büyük ruhani elçiler örneği «Birleşme» ya da «Saf Özdeşleşme»yi gerçekleştiren bütün insanlar için kullanılır. Öte yandan Varlık'ın bütün durumlarının sürekli ve bilfiil bileşimi demektir ki, bu bileşim, hem İlke'nin doğrudan bir görünümüdür, hem de varoluşun bütün bağıntısal ve özel durumlarının bütünüdür. Kur'an'da geçen ve biraz önce sözünü ettiğimiz «ünmûzec el-ferid» (biricik prototip) veya «İmam-ı Mübin» buradadır işte. Hemen şunu hatırlatalım ki, ilahî «bakış açısından» yaratılış karışma ve ayrılmaya yer olmaksızın bütün ilahî Sıfat ve bağıntıların (nisab) yansıdığı bu prototipe dahil olur. Yalnızca yaratılmış bakış açısındandır ki, yaratılış çokluk olarak görünür. İmdi, ruhu, ilahî Ruh ile özdeşleşen büyük elçiler bu yanlarıyla ilahî Eylem'in biricik ve doğrudan «Konu»su olan büyük Prototip demek olan evrenin bu bileşimi ile bir yakınlık içine girerler. (4)

Aynı zamanda Ruh olan, evrenin bütünü ve yetkin beşerî simge insan-ı kamil'edir ki, barındırdıkları içsel anlamlara dayanılarak Peygamber'in bilinen (geleneksel) nitelikleri verilir: O, «övlümüştür (Muhammed), çünkü O kozmostaki ilahî tecelliyi zatında terkiib etmiştir. O, yetkin «kul»dur (abd), çünkü yaratılmış mahiyetiyle, O'ndan-başka olarak Allah'a göre tümüyle edilgindir. O, «resul»dür, çünkü zat olarak Ruh olduğundan doğrudan doğruya Allah'tan çıkar. O, bilgisini hiçbir yaratılmışın aracılığı olmadan, hiçbir yazılı işaret olmadan doğrudan doğruya Al-

lah'tan aldığı için «ümî»dir ve ayrıca Allah'ın biricik ve kamil «habîbi»dir. (5)

Notlar :

1.) Bu kozmik kutuplaşmalar Kur'an Surelerinin başında sık sık anılır. Sözelimi: «Alemi karanlığı ile bürüy-en geceye, Dünyayı aydınlatan gündüze, Erkeği ve dişi-yi yaratana andolsun ki, gerçekten çalışmanız ve ameli-niz çeşit çeşittir.» (92/1-4). Gece ve gündüz gaybda özüm-lemeye ve tezahüre; erkek ve dişi, aktif ile pasife teka-bül ederler. Bu kutuplardan Surenin geri kalan kısmın-da anılan iman ve inançsızlık, cömertlik ve cimrilik gibi insanların birbirlerine göre farklı eğilimleri doğar.

2.) Bu nedenle hayvan spesifik normuna göre, in-sanın olduğu ölçüde aşağı duruma düşemez: «Biz insanı en güzel şekilde yarattık. Sonra onu aşağıların en aşağısı kıldık. Yalnız iman edip salih amelde bulunanlar bunun dışındadır. Onlara kesintisiz ecir vardır.» (95/4-6).

3.) Başta Ermiş Grégoire de Nysse ve Ermiş Grégoire Palamas olduğu halde Yunanlı Kilise Babalarının öğ-rettiği de budur. Ermiş Palamas şöyle yazar: «Küçük du-rumdaki büyük âlem demek olan insan, bir birlikte varo-lan ne varsa hepsinin bir özeti ve ilahi eserlerin zirvesi-dir. Bu nedenledir ki, bizim konuşmalarımızı sonuç kıs-mında özetlememiz gibi o da en son yaratılmıştır. Çün-kü evreni kendisi de bir ilke olan Kelam'ın (Logos) eseri olarak kabul etmek de mümkün olabilir...» Başka bir yerde de şöyle yazar: «Melekler birçok konuda bizden üstün iseler de bir yönden bizden aşağıdadırlar: Allah'ın sureti üzere yaratılmak bakımından. Çünkü bu anlamda bizler Allah'ın suretine daha uygun olarak yaratılmışız...»

4.) Bkz. «Soufism» dizisinden çıkan (Cezayir ve Lyon 1953) Abdülkerim el-Cilî'nin İnsan-ı Kamil adlı eserine giriş.

5.) Hristiyanlıkta İmam-ı Mübin Oğul'dur. Gerçek-ten de Oğul, yaratılmamış ya da Hristiyanlıkta ifade e-

dildiği üzere Baba tarafından ve O'nunla aynı «zat»tan ezeli ve ebedî olarak «var-edilmiş» Kelam ile özdeşleşir. Bilindiği üzere İslam bu ilahî teselsülü reddeder. Aynı şekilde Lahut'ta hiçbir «dahili» ayrım kabul etmez. Gerçekten de ilahî İsim ve Sıfatlar Allah'ın dışsal görünüm-lerinden başka birşey değildir. Sufi dilini de belirleyen İslam'ın bu teolojik durumu bir yandan insanların çoğunun uluhiyette bir ikilik düşünmeden böyle bir ayrımı kavramaktan aciz oluşunu dikkate alır. Söz konusu ilahî teselsülün reddedilişinin nisbeten dışsal nedeni de budur. Öte yandan ilahî Zat'ın yüce Birlik'ini tasdik eder ve bu itibarla Zat'ın Varlık'ın ötesinde olduğunu aynı şekilde doğrulayan Doğu Kilisesi teolojisi ile birleşir. Zat'ın bu şekilde Varlık'm ötesinde düşünülüşüyle «üç İlke»de olduğu gibi her çeşit ayrımın da ötesinde olur.

İbn Arabî'ye Göre Bir-leşme

Füsus el-Hikem'de İbn Arabî yüce Bir-leşme'-yi Uluhiyet ile insanın birbirine karşılıklı nüfuzu olarak tanımlar. Böylece, deyim yerindeyse, Allah, Nasut'a bürünür; Lahut, bunu içine alan bir kap gibi düşünülen Nasut'un içeriği olur. Öte yandan insan, Hakk tarafından emilmiş ve kuşatılmış gibidir. Allah, gizemli bir şekilde insanda hazırır ve insan Allah'ta fena bulur. Bütün bunlar, özellikle ruhsal bakış açısına, yani bir doktrinin bakış açısına göre değil, ruhsal gerçekleşme yanında yer alan bir kavrayışla anlaşılmalıdır. İbn Arabî, Allah ile insanın böyle karşılıklı iki nüfuz tarzını karşılaştırırken, «bunlar bir durumun iki yönüdür ki, aralarında ne karışma vardır, ne de toplanma» diye ekler. (İbrahim bölümü).

Birinci tarz uyarınca Allah, insanın duyumsama yetileri ile bilen ve onun eylem yetileri ile hareket eden, kendi gerçek Kimlik'i (Hüviyet) olarak tecelli eder. Bunun karşısı tarza göare insan, deyim yerindeyse, ilahî Varlık boyutlarında hareket eder. Bu Varlık, kendini ona göre kutuplaştırır. Öyle ki, her beşerî yeti ya da niteliğe, kutsal bildirinin dâle getirdiği üzere ilahî bir görünüm tekabül etsin : «Bana ibadet eden kulum, durmadan bana yaklaşır; ta ki onu severim ve

onu sevdiğim zaman, onun duyduğu kulak, gördüğü göz, tuttuğu el, yürüdüğü ayak olurum.» (Kutsî Hadis).

İnsanın ruhu, ilahî Ruh'a kavuşmuş olarak her şeyi ilkesel olarak tanır. Çünkü hiçbir şey bundan böyle kendi öz zatının dışında bulunmaz. Bununla birlikte bu asal ve genel mahiyetli bilgi, aklın ışığının bireysel nesneler üzerine düşmesi oranında seçikleşir. Öte yandan yetkin insanın bireysel kişiliği zorunlu olarak belli bir tarzda varlığını korur: esasen artık var-değildir o. Adı hala insan olan bu varlık, yalnız ilahî Akıl ile özdeşliği içinde kendini «kendisi» olarak bulur. Ne var ki, eğer bireysel kişiliği belli bir tarzda varlığını korumamış olsaydı, hiçbir «özel» süreklilik, beşerî deneyimlerini kendi aralarında birbirine bağlayamazdı. Oysa her bireysel kişilik, kendi varoluş alanına özgü sınırlamalara bağımlıdır. İbn Arabî'nin bütün ruhanilerin kutbu ve prototipi olan «Son Velî» (hatem el-velaye) (1) hakkında «hem bilen, hem bilmeyen» olduğunu ve ona görünüşe göre çelişkili nitelikler yüklenebileceğini söylerken bunu dile getiriyor: «O, Gerçeklik'i (Hakikat) (ruhu, yaratılmamış Ruh ile özdeşleşmiş olarak) ve ruhsal işlevi içinde (bu özdeşlikten kendiliğinden doğan) cisimsel yapısı nedeniyle (zaman ve mekanın koşullarına bağımlı) bilmediği her şeyi (genel ve apaçık — bedihî — bir şekilde) bilir... Bilir ve aynı zamanda bilmez. Kavrar ve kavrayamaz (asal bilgisi seçik kavrayışın ötesindedir çünkü), (ruhunda ilahî Gerçekleri) müşahade eder ve (birey olarak) (onları) yine de müşahade edemez...» (Füsus, Şit bölümü)

Ruhsal olarak kamil insanda, Hakikat ile, hâla varolan bireysellik arasındaki ilişkinin kavranması son derece güçtür. (2) Gerçekten de bu yetkinliğe ulaşmış insan için ilahî Gerçek artık hiçbir şeyle «örtülü» değildir. Oysa bireysel bilinç tanımını gereği bir «örtü»dür (hicab) ve ilahî Akıl'ın gözleri kör edici ışığını «kırdığı» ölçüde varlığı sözkonusudur. İbn Arabî «Allah'ı kavrayan» insanın bireyselliğini saf ışığı süzerek renklendiren ve bu insanda diğer insanlarda olduğundan daha şeffaf olan bir ekrana benzettir: «Karanlık içinde fışkıran ışık gibidir, çünkü ekran şeffaflığıyla ışıklı olan karanlık mahiyetindedir. Allah'ı idrak eden insan da böyledir: onda, «Allah'ın sureti» (yani Sıfatlarının bütünü) (3) başkalarında olduğundan daha doğrudan bir şekilde tezahür eder». (Füsüs, Yusuf bölümü).

Allah ile birleşme, «ilahî Sıfatların bürünülmesi» biçiminde de düşünülmüştür. Bu bürünme, Sıfatların ya da ilahî Hazerat'ın (4) bilinmesi olarak, tamamen kavrayışsal (intellectif) bir anlamda anlaşılmalıdır. Öte yandan, bu, «Sıfatların bürünülmesi» insanda ruhsal yetiler olarak yansır. Bunun örneği yetkin insan'dan başkası değildir.

Şimdi de, bu bölümün başında, Uluhiyet ile insan-ı kamilin birbirine karşılıklı nüfuzu hakkında söylediklerimize dönelim. İbn Arabî bu nüfuz edişi bilgi ile özümlemenin simgesi, besleyici özümleme ile karşılaştırır: Allah insanla «beslenir», öte yanda insan da Allah ile «beslenir», Allah'ı «özümle». Birinci tarz biçimsel (rituel) anlatımı kutsal konukseverlikte bulur ki, bunun ge-

leneksel modeli, İbrahim'in Rabbin meleklerine ve yoksullara karşı gösterdiği konukseverliktir : «Tanrı misafiri» ne yiyecek birşey veren, bizzat kendini gıda olarak Allah'a verir. Bu konu bir Hindu atalarsözünü hatırlatıyor : «İnsan, taptığı ilahın gıdası olur». İkinci tarz Allah'ın zikredilişine tekabül eder. Çünkü insan, Allah İsmi'nin zikredilmesiyle ilahî Hazerat'ı özümleyerek (5) Birleşme'nin bu aynı görünümünün, Hristiyanlıkta Ökaristi ile simgelendiği kesindir.

Notlar :

1.) Velayet Arapça anlamıyla, Allah'ın daimi bilinmesi durumudur. Dereceleri vardır.

2.) Bunun içindir ki, İsa'nın iki mahiyeti şeklindeki Hristiyanî nass -Teslis gibi ki, bunun birinci ögesi son derece tutarlıdır- bir «sır»dır. Yani gidimli akıl ile kavranamaz.

3.) Sıfatların bütünü, sufilerin Peygamber'in şu hadisine bağlı olarak «Suret el-İlahiye» dedikleri şeyi oluşturur : «Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı.» «Suret» deyimi bu duruma göre, burada, sınırlama değil, «niteliksel bileşim» anlamındadır. Aristo'da «materia» kavramına karşıt, «forma» kavramına eşittir.

4.) «Hazerat» derken, müşahede durumları olarak, ilahî Gerçekliğin dereceleri anlatılmak istenmektedir. Beş ana Hazret'ten sözedilir: cisimsel beşer biçimlerini gösteren Nasut; latif Nur'lar alemini gösteren Melekut; cisim-üstü varoluşa eş Ceberut; yetkin Sıfatlarda tecelli eden ilahî Mahiyet'in Hazreti Lahut; kamil Zat Hahut. «Hazerat'ın» daha başka biçimleri de vardır.

5.) «İnsan yalnız ekmekle değil, Allah'ın Ağzı'ndan elen her sözle beslenir». (Matta İncili, 4/4; Tesniye, 8/3).

III

RUHSAL GERÇEKLEŞME

**Yol'un Üç Aşaması :
Doktrin, İhsan ve Ruhsal Simya**

Her Gerçekleşme yolu gibi değişik «kollar» içindeki ayrışmasından bağımsız olarak «etkin» (operatif) tasavvuf da üç ana öge veya aşama içerir : Doktrin (akide), İhsan ve bazı sufilerin adlandırmasına uygun olarak «ruhsal simya» diyeceğimiz temerküz (concentration). (1)

Doktrin gerçekliklerinin özümlemesi zorunludur. Ancak, böyle bir özümleme, en küçük bir itkinin sonucu olarak birdenbire billurlaşıveren aşırı doymuş eriyik örneği, doktrin üzerine verilen kısa bir bilginin, zaten hazır durumdaki nefsi istigrakın içine atıverdiği son derece ayrıcalıklı durumlar dışında, nefiste tek başına bir dönüşüm sağlayamaz. Doktrinın bilinmesi, kendiliğinden, tamamen statiktir. Nefsi bazı gerilimlerden kurtarabilir ama, yolun dinamik ögesini temsil eden iradenin yardımı olmaksızın nefsi fiilen dönüştürecek güce sahip değildir. Hatta, önce doktrin gerçekliklerinin öğrenilmesiyle uyanan metafiziksel gerçeklerin keşfi, bu gerçekliklere sahip oldu-

ğunu sanıp da iradenin bu işle hiçbir ilişkisi yokmuş gibi, bu gerçekliklere salt zihinsel olarak giren birinin ruhunda bunlar, azar azar ve rahatlıkla parçalanıp yok olur. İrade Allah karşısında «yoksul» düşmelidir; yani ihsan'a uygun duruma gelmelidir. İhsan, ruhun bir çeşit gizli temerküzünü, amacı, suretlerin akışıyla sürekli olarak emilen bilinç örtüsünü delmek olan doğrudan etkin temerküzün sağlam ve doğal temelini temsil eder. Peygamber şöyle buyurmuştur: «İhsan, Allah'ı görüyormuşsun gibi O'na ibadet etmendir. Sen O'nu görmüyorsan bile O seni kuşkusuz görüyordur.»

«Yol» un (tarik) kendine özgü mahiyetine koşut olarak — «Ne kadar nefis varsa o kadar yol vardır.» — doktrininin (2) anlaşılması, az ya da çok önemli bir rol oynar. Doktrinin kavranması zorunlu olarak çok «geniş» bir doktrin bilgisini gerektirmez; çünkü böyle bir kavrayış yüzeyde değil, derinlemesine gelişmek durumundadır. Bilgi'yi isteyen için en önemli konu, yerine getirdiği ibadetin derin anlamının bilincine varmaktır. Bunların barındırdığı anlamların, kişisel kavrayışın elverdiği ölçüde idrak edilmesi gerekir. Sorunun burasında belirtmeliyiz ki, sırf nicel çaba ile kör irade hiçbir sonuca götürmez. Çünkü marifete ancak, mahiyeti kişinin kendi mahiyeti ile birleşen şey götürür.

Şunu da eklemek gerekir: ruhsal edimlerde, kuramsal malumatın bunları anlaması için bir ipucu vermeyen öğeler her zaman bulunabilir. İlahî Gerçeklik'in kişinin bu konudaki zihinsel tasarımlarını sonsuz derecede aştığı gerçeği, ruhsal ha-

yatta zorunlu olarak kabul edilmelidir. Bu konuda, ilişkilerde bir çeşit tersyüz edilme bile gözlemlenebilir : bunlar, genellikle en güçlü inayetleri taşıyan öğeler, çoğunlukla akıl perspektifinden mahiyeti en az gidimli ve dolayısıyla en «karanlık» olan yardımcı unsurlardır. Saf müşahadenin sınırlarında simgeler, giderek daha bileşimsel ve biçimsel bakımdan daha basit bir durum alırlar.

İlahî Gerçek (Hakk) hem Bilgi'dir, hem Varlık. Hakk'a yaklaşmak isteyen yalnızca bilgisizlik ve gafleti değil, tamamen kuramsal malumatlarla kurulan tahakkümü ve bu tür diğer «gerçekdışı» şeyleri de aşmak zorundadır. İşte bu nedenle birçok sufi, bu arada Muhyiddin İbn Arabî ve Ömer Hayyam (3) gibi marifetin en yetkin temsilcileri, doktrin bilgisine oranla ihsan ve temerküzün önceliğini dile getirmişlerdir. En gerçek düşünce sahipleri, her çeşit kuramsal anlatımın göreliliğini en iyi kavrayanlardır. Yolun akli cephesi hem doktrinin incelenmesi, hem de bundan sonra, keşif yoluyla, doktrinin aşılmasından ibarettir. Hata (yanılgı) her zaman şiddetle bertaraf edilir; bununla birlikte gerçekliği belli bir biçimde sınırlandırarak taşıyan zihin de, birleştirici müşahadenin sökülüp atılmalıdır.



İhsan, iradenin niteliksel bir suretidir ve suret denince, akledilebilir zat denmiş olur. İhsan, ilahî bir Nitelik olan kendi öz gerçekliği üzerinde merkezileşmiştir. Yani ihsan bir çeşit marifeti gerektirir. Ahmed İbn el-Arif'e göre ihsan, her çeşit

bireysel ilgiden arınmış olmasıyla erdemlerden ayrılır. Bir el-etek çekmeyi gerektirmesi, ilerideki bir ödül adına değildir; çünkü bilgi ve güzellik olarak, kendi meyvesini, kendi içinde saklar. İhsan, doğal içgüdülerin ne basit bir olumsuzlanması —züht en alt derecesidir— ne de doğal olarak, salt bir nefsi yüceltmedir; aşka konu olan şeylerde gizli ilahî egrçeğin içe doğmasından kaynaklanır —soylu ızdırap ihsana fizikötesi tedirginlikten daha yakındır—; bu içe doğuş kendiliğinden, ihsanın özverili yanını giderecek bir çeşit «doğal lütuf»tur. Bundan sonra ihsanın dereceli olarak gelişmesi, insanda ihsan olarak ortaya çıkan ilahî Nitelik'in daha doğrudan bir tecellisini çağırır. Ve bunun tersi olarak ihsan, ilahî modeli tezahür ettikçe artar. İnsana, benzetilemez ve hemen hemen karizmatik özelliğini veren bu keşfî özdür. Akıl, bu ihsanlar arasında, ruhun güzelliğini ya da ihsan ile ihsanın ilahî modeli arasındaki yakınlığın kozmik çevrede tahrik ettiği mucizevî etkilerle «bilici» (sapieniel) bir tarzda değil de, «varoluşsal» bir tarz üzere tecelli eder.

Bilgi, aklî bütünlüğü içinde öz olarak bireyüstüdür, çünkü tümeldir. İhsanlar, bireysellikte varoluşsal bir tarz üzere marifetin derece ve durumlarını belirlerler. Dolayısıyla bunlar bilginin beyinden gelen geçici yansımaları değil, iradî ve düzenli yansımalarıdır. Yani başka bir söyleyişle bunlar, düşünce tuluatı değil, varlık mükteseblelidir. Bu nedenle ihsanlar, bilginin zorunlu destekleridir ve yine bu nedenle sufiler bunları manevî derecelerle (hal) özdeşleştirirler.

Bu durumda, «hal» ve «makam» kuramından kısaca söz etmemiz gerekiyor : «hal», insan ruhu-

nun geçici bir süre için ilahî Nur'a garkolması anlamındadır. Hal'in şiddet ve süresine göre «zayıf Nur» (levaih), «şimşeksi Nur» (levami), «balkıyan Nur» (tecilli) vb.den sözedilebilir. «Makam» ise, «hal» in süreklilik kazanmış durumudur. Değişik «makam»larla ihsanlar arasındaki uyuşma kaçınılmaz olarak son derece karmaşıktır. Ruhsal bir derecenin ahlakî izi, bu derecenin yüksekliği oranında incedir (rakik) ve müşahade edilen Hakk ile beşerî toplama (alma) gücü arasındaki oransız fark daha derin olur. Makamların değişik psikolojik şemalarının herşeyden önce, kuramsal (spekülatif) ve kesin (endikatif) bir değeri vardır.

İhsanlar, beşer düzeyine yansıttıkları Sıfatlar gibi, küçük ya da büyük bir seçikleşme ile açık ve seçik olarak anlaşılabilir; veya bazı temel tipler içinde özetlenebilirler. Aynı şekilde, görünüşte birbirine karşıt ihsanlar da tek ve aynı davranışa bağlanabilirler: böylece sabır ve kutsal öfkeyle kendini gösteren «gayret», değişmez içsel bir eksenin varlığını gerektirir. Bu değişmezlik, anlatımını pasif olarak sabırda, aktif olarak öfkede bulur.

Bütün ihsanlar bir anlamda her çeşit ruhsallığı göstermek üzere sık sık sözkonusu edilen manevî yoksullukta (fakr) toplanmıştır. Bu yoksulluk, Allah yolunda yoksunluktan başka birşey değildir. Başlangıcı tutkuların atılması, sonu nefsin Uluhiyet karşısında silinmesidir. Bu ihsanın mahiyeti, beşerî simgeyi sabit gerçekliğe bağlayan ters kıyası pek iyi göstermektedir: yaratılmış açı-sından yoksunluk olan şey, Yaratıcı açısından zenginliktir.

«Fakir» in tavrını gerektiren herşeyin bir örneği olarak kabul edilmesi mümkün diğer bir ihsan da içtenlik (ihlas) veya doğruluktur (sıdk). Niyet ve düşüncede benmerkezcil uğraşların yok olup gitmesi ve en son durumda da, Gerçeklik karşısında zihinsel olanın silinmesidir. Demek ki, yoksulluk aynı şekilde birey açısından bir yoksulluk, ulvî açıdan bir zenginliktir (kemal). Şu farkla ki, — fakirlik bakımından — fakirlik, tıpkı tazarru gibi ancak kula özgüdür. Oysa doğruluk herşeyden önce Rabb'a özgüdür. Böyle olmakla birlikte şu da belirtilmelidir ki, Allah'ın «fakr» veya «tazarru»su, O'nun Zat'ının yalınlığıdır. Ne olursa olsun, içtenlik, ruhun olağan durumunu oluşturan bilincin ikiliğinin ortadan kalkmasını gerekli kılar. İnsan, dünya — kendi eylemleri içinde — ile Allah arasına içgüdüsel ve kaçınılmaz olarak, bunları ilahî Gerçek gözüyle görecektir yerde, ego denen şu yalancı ilkeyi sokar. Doğruluk sahibi ise nefsinin doğuştan gelen başıboş telkinleri karşısında bağımsızlık sahibidir ve nefsinin isteklerine kapılmaz; sağ tarafının yaptığını sol tarafı bilmez.

Muhyiddin ibn Arabî'nin aşkı, ruhun makamlarının «basamaklarının» en üstüne yerleştirdiğini görmüş bulunuyoruz. Öyleyse bunu bütün ihsanların bir bileşimi olarak düşünmek mümkündür. Gerçekten de, eğer her ihsan iradenin bir sureti ise, aşk da ilahî cezbe ile suret değiştirmiş iradenin ta kendisidir. Aşk, Allah'ın yaratılışa (saf akıl dahil, tecellisinin her cephesi) aşkı ile, (en küçük) yaratılmışın Allah'a aşkı olmaksızın kamil olmaz. Hatta böyle bir şeyin kavranması mümkün değildir. Dohası, bir anlamda denebilir

ki, Allah'a önce yarattığı ile, vahyettiği Kelam'ı ile, Gerçekliği ile; sonra da aşkın Kimlik'i içinde Kendisini ve son olarak da O'nu, merhametimize muhtaç «en küçükleri» ile sevmek gerekir.

Öte yandan ruhun bütün ihsanları, ilahî Hazerat'ın kesintiye uğramamış bilinci olan «velayet» te özetlenirler.

Doktrinin kavranmasının ihsan olmadan hiçbir şey yapamayacağını söylemiştik; bunun tersi, nefsin tezahür etmiş herhangi bir biçim altında hakikate ulaşması koşuluyla, o da çok az olmak üzere ancak doğrudur. İhsan, temerküzün doğrudan temelidir. Çünkü eksik bir ruh, uzun zaman boyunca, gerçeklik üzerinde teksif olmakta güçsüz kalır. Bunun tersi olarak, ruhun bir noktada toplanması, ihsanların gelişmesine katkıda bulunur. İstigrakî ihsan, bir anlamda, nefsin doğal güçlerinin mahiyet değiştirmesine öncülük eden içsel «simya»nın yardımı olmaksızın kemale eremez. (4) Ama, konusu, yani açıklayıcı simge doğrultusundadır ki, bu temerküz, nefsi dönüştüren Bağış'lara yol açar.



«Simya» terimi, kendi içinde düşünülen bu, «düşüncenin bir merkezde yoğunlaştırılması sanatına» pekala denk düşmektedir. Çünkü, nefis, bu sanat perspektifinden altına dönüştürülmesi gereken kurşun madeni örneği, dönüştürülmesi sözkonusu bir «madde» gibidir. Başka bir söyleyişle, karmakarışık (kaosumsu) ve opak (kesif) durumdaki nefis, bir «biçim»e girmeli

ve latif bir durum almalıdır. Burada «biçim», bazı sınırlar içinde bir donma değil; tersine, geometrik denebilecek koordinasyon ve dolayısıyla da nefsin keyfi sınırlayıcı koşullarından uzak güçlü bir «kurtuluş» anlamındadır. Tıpkı altın veya kristalin, katı cisimler planında, ışığın mahiyetini — kristal hem geometrik şekliyle, (5) hem saydamlığıyla — açığa çıkardığı gibi.

Aynı simgeciliğe göre — asıl simyaya en yakın olan budur — kısır bir sertlik halinde pıhtılaşmış nefis, kirlerinden arınmak üzere «sıvılaşmalı», sonra yeniden «donmalıdır». Bu «donmanın» ardından «erime», onun da arkasından son «billurlaşma» gelecektir. Bu değişimleri gerçekleştirmek üzere nefsin doğal güçleri fiilen harekete geçer ve aralarında işbirliği yaparlar. Bu güçler doğa güçlerine benzetilebilirler : sıcak, soğuk, nem, kuruluk. Nefiste genleştirici bir güç vardır ki bunun olağan tezahürü «bast» ve aşktır; yani sıcaklık. Bir de daraltıcı bir güç — soğuk — vardır ki bu «havf» ile tezahür eder ve ölüm ve ebediyet karşısında bilincin «kabz» 1 şeklinde anlatımını bulur. Nem ve kuruluğa gelince, bunlardan birincisi, nefsin «sıvılaşıcı» pasifliğine, ikincisi ruhun «belirleyici» aktifliğine tekabül eder. (6) Bu dört güç, ayrıca simyadaki «Kükürt» ve «Civa» ya benzeyen iki tamamlayıcı ilkeye bağlanabilirler. Tasavvufta bu iki ilke sırasıyla ruhsal sözleşme, yani bir simgenin etkin tasdiki ve psişik yumuşaklık (plastisite) ile özdeşleşirler. Bağışların el atmasıyla simgenin iradî onayı, Ruh'un sürekli etkinliği oluverirken, nefsin yumuşaklık ya da alıcılığı (kâbil) kozmik bir genişlik kazanacaktır.

Ateşcil nitelik ile «belirleyici» nitelik, Kükürte benzer aktif kutba; daraltıcı nitelik ile çözücü — «nemli» — nitelik, simyadaki Cıvaya, yani pasif kutba bağlanır. Bu durumda nefsin birbirinden farklı «doğal» niteliklerinin değişik durumlarda nasıl bir bileşim içine girdiklerini görmek kolay olur: nefsin kısır sertleşmesi zihnin belirleyici niteliğinin — kuruluşun —, psişik olanın daraltıcı niteliğiyle birleşmesi sonucu ortaya çıkar. Bu durumun uzantısı aşkın genişletici gücünün pasif nefsi durumun çözücü gücü ile olan bağlantısından ileri gelen bir dağılma, (bir ilgisizlik) tir. Bu iki dengesizlik hali, çok kere olduğu üzere ayrıca birbirine de eklenebilir. Nefsin dengesi, soluk alıp verme gibi genişleme ve daralmanın rahat dönüşümlülüğünden ve ruhun «belirleyici» niteliğinin nefsin «sıvı» alıcılığıyla birleşmesinden ibarettir.

Bu bileşimin oluşabilmesi için nefsin güçlerinin dışsal itmelerle belirlenmelerine izin vermeleri, kalbte merkezleşen ruhsal etkinliğe cevap vermeleri gerekir. (7)

Temerküz sanatını salt simya terimleriyle çizmeğe çalıştık. Çünkü bu terminoloji nefsin güçleri ile insan bünyesinin doğal, hatta fiziksel güçleri arasındaki uyumu ortaya koymaktadır. Bu güçlerin yardımcı olarak görev almaları, tasavvufun bu yönünü «Raja - Yoga» yöntemlerine yaklaştırır. Sözü edilen tekniğin değişik simgeciliklerle tanımlanabileceği açıktır; sufi yazarlar bu tekniği çok kere temerküzün konusu olan simgelerin kullanılmasını göstermekle dolayımli olarak ortaya koyarlar. Bizim düşündüğümüz anla-

mı içinde bu «simyasal» işlem «Lütuf araçları» olarak kullanılan simgelerin mahiyetinden fiilen ayrılamaz ve bu simgeler aracılığıyladır ki ruhsal etkinliğin «simyasal» cephesi bu etkinliğin akli cephesine bağlanır. Tasavvufun en mükemmel ruhsal aracı, gizli veya açık, nefesle senkronizasyon içinde olarak ya da olmayarak yinelenen sözel simgedir. Batını simgenin değişik aşamaları birbiri ardından gelen «sıvılaşmalar» ve «billurlaşmalar», bu durumda, ifade ettiği değişik Gerçeklikler (Hakaik) ile uygunluk içinde, nefisteki simgenin «değiştirilmesi» gibi gözükecektir.

Allah'ın bir adının zikredilmesi sırasında, yol'un üç ana ögesi — doktrin gerçekliği, ihsan ve ruhsal simya — tek bir içsel eylemde özetlenir. İhsan, kutsal İsim'in simgelediği ilahî görünümün beşerî yansıması olacaktır. Buna karşılık ruhsal simya, en içsel etkinliği içinde, gizemli biçimde Allah ile özdeşleşen bu İsim'in bağlantı kurdurucu gücünün bir sonucu olacaktır.



Doktrin, insanda «doğal olarak» metafiziksel olan şeye seslenir. İhsan ve temerküz ise kalbin sabit gerçeklikleri aracısız olarak müşahade etmesine engel olan benmerkezciliğin düğümünün çözülmesini amaç edinmişlerdir. Bireysel tasdik, irade ile yapılmış olduğundan, ihsan, ben'i (ego) iradî görüşleri aracılığıyla kavrar; İradenin tersine bir hareketle bilincin merkezini aniden ortaya çıkardığı da olur. Öyle ki, bir «terk», bir «özveri» bir «tövbe» bazı durumlarda ani denecek bir biçimde «kalb gözünü» açabilir. Ruhsal simyaya ge-

lince, bir yandan bilincin organik temelleri üzerinde etki yaparak, öte yandan ilahî simgelerde gizemli bir biçimde varolan Lütfun tecellisini taşıyarak insanın psişo - fiziksel yapısını değişikliğe uğrattır.

Bu bölümü bitirirken, yol'un birçok cephesini özetleyen, üstad el-Arabî el-Hasan ed-Darkavî'nin şu sözünü anacağız: «Anlam çok latiftir, ancak duyumsanabilir olanın yardımıyla kavranabilir ve ancak «müzakere» ile ve doğal (yani pasif ve içgüdüsel) alışkanlıkların terkiyle sürdürülebilir.»>

Notlar:

1.) Fransızcada «alchimie spirituelle» olarak verdiğimiz bu deyimın Arapçada en çok kullanılan biçimi «el-kimiya es-sa'deh» tir ki bunun anlamı harfi harfine «alchimie de la béatitude» tür. Gazalî, bu deymi, bizim burada kullandığımızdan daha genel ve daha zahiri bir anlamda kullanır.

2.) Arapçadaki bu söz, sözcüklerin dar anlamı içinde anlaşılmamalıdır. Bunun anlamı, insan mahiyetindeki çeşitliliğin peşinden getirdiğidir. Zihinsel tipler hep bazı kategorilere indirgenmeye uygundur.

3.) Bkz. A. Cristensen, Un Traité de Métaphysique de Omar Khayyam, dans Le Monde Oriental, 1.1.1906.

4.) İhsanlar üzerindeki sufi kuramı, Doğu manastırlarındakilerden birçok bakımlardan ayrıdır. Bu cümleden olarak sufiler «ismet-iffet»i genellikle temel ihsan olarak değil, birçok ihsanın doğal sonucu gibi düşünürler.

5.) Bkz. Maurice Anjane'nın makalesi: «Notes sur L'alchimie», Cahiers du Sud, Paris, 1953, Yoga üzerine yazılar sayısı ve bizim ekim-kasım 1948, Paris, Etudes traditionnelles'de yayınlanan «Cosidérations sur l'alchimie» adlı yazı dizimiz.

6.) Muhyiddin ibn Arabî'ye göre Kükürt'ün tümel anlamı Emr, Cıva'nın ise tümel Doğa'dır.

7.) Bu, asıl simya biliminde, bir kabın «sıkı sıkı kapanması»na tekabül eder.

Aklî Yetiler

Nefsin yetilerinin (meleke) mertebelenmesi, nefsin Ruh'taki kalıcılığının bir yüzüdür. Nefsin, manen yenilenen durumunu katı bir cisim olmakla birlikte şeffaflığı ve düz hatlı biçimiyle ışığı andıran kristale benzetmiştik. Değişik yetiler, biricik ve sınırsız Akl'ı, her biri kendi tarzınca ışığı kıran bu kristalin yüzleri gibi olacaktır.

İnsanın kendine özgü yetisi düşüncedir. İnsanın mahiyeti gibi düşüncenin mahiyeti de iki yüzlüdür : bileşim gücü ile insanın dünyadaki merkezi konumunu, yani onun Ruh ile doğrudan benzerliğini tezahür ettirir; biçimsel yapısı içinde ise daha birçokları gibi varoluşsal bir «biçem» yani, eğer bunun insanın biricik — ve yapısında varolan durumuyla «olağanüstü» — işlevine bağlanması onu, hayır konusunda olduğu kadar şer konusunda da, hayvan türüne özgü bilgi yetilerinden ayırmasa, bilincin «hayvansal» denebilecek özel bir tarzından başka birşey değildir. Gerçekte düşünce, kozmik çevreyle uyum halindeki pasif bir denge anlamında hiçbir zaman tamamen «doğal» bir rol oynamaz. Dünyasal planı aşan Akıl'dan yüz çevirdiği ölçüde varlıkların ve nesnelerin örgensel birliğini tahrir eden aşındırıcı bir asidin- kine eş yıkıcı bir karaktere bürünür. Kendi hali-

ne bırakılan düşüncenin ne demek olduğunu anlamak için güzellikten mahrum yapay karakteri, gayri-insanî bir şekilde soyut ve nicelliğe dayanan yapısı içinde modern dünyaya bir göz atmak yeter. «Konuşan hayvan» olan insan, doğanın ya ilahî bir şerefidir ya da hasmı (1); bunun nedeni, «varlık» ile «bilmek» in zihinsel olanda birbirini tahrip etmesidir ki bu durum, her çeşit anlaşmazlığa ve bölünmeye yol açar.

Düşüncenin bu ikili mahiyeti, sufilerin iki deniz arasındaki «berzah» ile simgeledikleri ilkeyi karşılar. Berzah, iki gerçek arasında hem bir perdedir, hem de bir birleşme noktası. Bir aracı oluşuyla, tıpkı bir mercek gibi, yansıttığı ışık demetini başaşağı eder. Bu başaşağı ediş, düşüncenin yapısında anlatımını soyutlamada bulur : düşünce nesnelerin doğrudan görünüşünden kendisini soyutlayarak bir bileşim yapabilir ancak; tümel olana yaklaştığı ölçüde, deyim yerindeyse, bir noktaya indirgenir. Bütün nedeni düşüncenin biçimsel planda — ve dolayısıyla biçim-üstü plana göre başaşağı edilmiş planda — Akl'ın zatî soyutlayışını taklit edişidir. Akl'ın doğrudan konusu, nesnelerin ampirik varoluşu değil, duyular planında tezahür etmemiş (gaib) oldukları için, bağıntısal olarak «var - olmayan» sürekli gerçekliklerdir. (2) Bu tamamen akli bilgi konusuyla doğrudan bir özdeşleşmeyi gerektirir. Akli «görüş» ü (rüyet) ussal etkinliklerden kesin bir şekilde ayıran da budur. Öte yandan bu «görüş» duyumsal bilgiyi dışarıda bırakmaz; böyle bir bilinç durumu biri lehine diğerini dışarıda bırakabilirse de bu «görüş», duyumsal bilginin özü olduğundan onu kuşatır.

Burada akıl teriminin bir çok fiilî dereceye uygulanmış olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Bununla her çeşit kavrayışın tümel ilkesi, zihinsel (mental) olanın sınırlayıcı koşullarını aşan ilkeyi ifade etmek mümkündür. Ama aynı şekilde tümel Akl'ın düşüncedeki doğrudan yansımaya da akıl denebilir; o zaman eskilerin us (raison) dedikleri şeyi karşılar.

Usun (raison) tamamlayıcı zihinsel biçimi imgelemdir. Zihnin anlayıcı kutbuna göre imgelem, bunun plastik maddesini temsil eder. Bu nedenle kıyasî olarak «materia prima» ya tekabül eder ki bu «kozmetik düş» ün plastik sürekliliğini oluşturur, aynı şekilde imgelem de onu öznel olarak güvence altına alır.

İmgelem anlama yetisini duyumsal biçimler planına bağlamasıyla bir yanılısma nedeni olabilirse de aklî keşifleri ve ilhamları simge biçiminde saptamasıyla manen olumlu bir yüzü de vardır. Bu işlevi üstlenmesi için bütün plastik kapasitesine kavuşmuş olması gerekir. İmgelemin kusurları kendi yapısından çok tutku ve duyular tarafından tekel altına alınmasından kaynaklanır. İmgelem, daha başkalarına göre, Akl'ın bir aynasıdır; üstün yanı bakir ve geniş olmasıdır.

Abdülkerim el-Cilî gibi bazı sufi yazarlara göre zihnin karanlık kökü «vehm» dir. Bu sözcük hem sanı, hem kanı, hem hâtar (vesvese) yani zihinsel yanılısma anlamına gelir. Bu zihnin kuramsal özgürlüğünün arka (kötü) yüzüdür: zihnin vehm gücü bir uçurum tarafından büyülenmiş gibidir; kazınıp atılmamış bütün negatif imkanların çekimindedir. Bu güç imgelemi egemen-

liği altına aldığı zaman, imgelem ruhsallığı en büyük engel durumuna girer. Bu cümleden olarak Peygamber'in şu hadisini analım : «Nefsini-
zin size telkin ettiği şeylerin en kötüsü vesvese-
dir.

Hafızaya gelince, iki cephesi vardır : izlenim-
leri saklayıcı yeti olarak pasif ve «dünyasal» dır
ve bu durumuyla «hafıza» diye adlandırılır. Ama
hatırlama eylemi «zıkr» olarak akıl ile doğrudan
akrabalığı vardır. Çünkü bu eylem gerçekliklerin
(ayn) ruhsal mertebeleri ile gerçeklikler zihinde
bu şekilleriyle gözükmeler de dolaylı olarak iliş-
kilidir. Algılanmış olan şeylerin hatırlama yolu-
la akla gelmesi eksik olabilir, kuşkusuz öyledir de.
Çünkü, zihin zamanın tahribine uğrar. Bununla
birlikte eğer zihinde dolaylı bir uyuşma olmasay-
dı o zaman tam bir vehm (yanılsama) olurdu,
oysa böyle bir vehim yoktur. Hatırlamanın geçmi-
ři şimdiki zamanda anmasının nedeni, şimdiki za-
manın bütün kapsamını gücöl olarak içermesidir.
Bütün varoluşsal «haz»lar mevcut anın «haz-de-
ğil» inde toplanmıştır. Zikrin gerçekleştirdiği de
budur : «yatay» olarak geçmişe dönecek yerde,
geçmişi de geleceği de düzenleyen gerçekliklere
«dikey» olarak yönelir.

Ruh, hem Bilgi'dir, hem Varlık. Bu iki görü-
nüm insanda bir bakıma akıl ve kalb olarak ku-
tuplaşır. Kalb, sonsuzluk karşısında bizim ne «ol-
duğumuzu» belirtirken akıl, ne «düşündüğümü-
zü» belirtir. Öte yandan kalb; Ruh'un belirlenme-
sini de iki görünüm altında temsil eder : Kalb,
Varlık ile özdeşleşme noktası olduğu gibi keşfin
de organıdır. Bir kudsi hadise göre Allah şöyle

buyurur : «Beni yer ve gökler taşıyamaz ,ama mümin kulumun kalbi taşır.» Kalbin en derin merkezine «sırr» denir. Burası yaratılmışın Allah ile karşılaştığı kavranması mümkün olmayan bir noktadır. Kalbin manevî gerçekliği normal olarak benmerkezci bilinçle perdelenmiştir. Bu bilinç, kalbi kendi eğilimlerine uygun olarak kendi öz ağırlık merkezine uydurur.

Kalbin diğer yetilere nisbeti, güneşin diğer gezegenlere nisbeti gibidir. Gezegenler ışıklarını ve harekete getirici güçlerini güneşten alırlar. Bu, güneşin iki uçlu gezegen arasındaki orta göğü tuttuğu eskilerin yermerkezli sistemine göre olduğundan, güneşmerkezli görüşe göre daha da açık olan (3) bu benzetme Abdülkerim el-Cîlî tarafından «İnsan-ı Kamil» adlı eserinde geliştirilmiştir. Bu simgesel düzene göre en uzak gezegen olan Satürn (4) ilk Akıl'a tekabül eder. Satürnün göğü diğer bütün gezegenlerin göklerini nasıl kuşatıyorsa ilk Akıl da her şeyi öyle içine alır. Öte yandan usun «soyut», soğuk ve «satürnümsü» karakteri, «bütüncü» ve «varoluşsal» görünüşü altında akıllı belirleyen kalbin güneşe benzeyen merkezî mahiyetine muhalefet eder. Merkür düşünceyi, Venüs imgelemi, Mars vehm yetisini, Jüpiter himmeti, Ay ise ruhu (can) singeler. Yıldızbilimin «görünüşleri» üzerine bilgi sahibi olan herhangi bir kimse bu şemadan gezegenlerle temsil edilen farklı yetilerin uğurlu ve uğursuz «birleşmelerini» kolaylıkla çıkarabilir.

Başka bir bakış açısına göre kalb, ilahî güneşin ışığını yansıtan aya benzetilir. Ayın aşamaları buna göre kalbin değişik alıcı durumlarına veya

bu temel üzere ilahî Varlık'ın değişik tecellilerine tekabül eder. (5)

Himmet, karar gücü, kendi benliğinin üstüne yükselme isteği, ruhsal yönelme anlamındadır. Burada söz konusu olan aklî bir meleke değil, iradenin bir niteliğidir. Bununla birlikte iradenin önce aklî olduğu söylenebilir. Gerçekleşme bakış açısından irade insanın en önemli ve en soylu melekesidir. İnsan ancak kurtulma iradesi, dikey durumuyla şekillenen ve onu hayvandan ayıran yücelme eğilimi ile gerçekten insan olur. Himmet aynı zamanda dağları yerinden oynatan imandır da.

Aşkın Ruh'a benzetme yoluyla «ruh» diye adlandırılan «can» Hinduların «prana» ve simyacıların «spiritus» deyiimiyle anlattıkları şeydir. Ölümsüz ruh ile varlık arasında aracı latif bir keyfiyettir. İlahî Ruh'la bağıntısı, bir dairenin çevresinin merkezi bağıntısı gibidir. Can, bağıntısal olarak seçikleşmemiştir, fakat mekan olarak sınırlandırılmıştır. Yalnız gövdeyi değil, aynı zamanda deneyim alanlarıyla birlikte tüm duyu yetilerini kuşatmıştır. İnsan normal olarak bunun bilincinde değildir, fakat bazı ruhsal durumlarda bu ruh, dışarda da ışınlar çıkarabilen manevi dağınık bir ışığın taşıyıcısı olur.

Duyu yetilerinin kendileri de Ruh'un destekleri ya da onun ışığını kıran aynalar olabilirler. Zaten işitme, görme, koku alma, tad alma ve dokunma gibi her duyu yetisi kendisini diğer yetilerden nitelik bakımından ayıran tek bir gerçekliği gerektirir ve bu gerçeklik'in (ayn) prototipi saf Varlık'tadır. Varlık'ı bu prototiplerden biri saye-

sinde idrak eden bir ruhani için bu prototipin kendisine ait yetisi tümel Akl'ın doğrudan ifadesi olur. Öyle ki, bu ruhani nesnelerin ebedî gerçekliklerini «görür», «işitir», «tadar». (6) Öte yandan keşf, duruma göre bir «sema», bir «rüyet» ya da anlayıcı mahiyette bir «zevk» olarak kendiliğinden zuhur eder.

Ruhun ontolojik ve entellektüel iki yüzünün kalbte ve akılda birbirini karşılıklı olarak yansıttığını söylemiştik. Daha dışsal bir derecede Ruh'un varoluşsal görünümü aklın tamamlayıcısı olan sözde yansır. Gerçektende tümel Ruh hem Akıldır, hem Kelime; yani Varlık'ın doğrudan «anlatımı». Bu iki görünüm, hem ilke, hem fikir, hem söz demek olan Yunanca Logos sözcüğünde de vardır; insan kendini, aynı şekilde, «konuşan hayvan» veya «düşünen hayvan» olarak tanımlar. İlkesel olarak fikir, Hakk'ın akli yasması olarak Kelam'a bağımlı iken, insanda sözden öncedir. Zikirde ilkesel bağlantı simgesel olarak yeniden kurulur. Çünkü vahyedilen söz — kutsal formül ya da zikredilen isim — Ruh'un ontolojik sürekliliğini doğrular. Oysa düşünce bireysel bilincin merkezi olması nedeniyle aşkın kaynağından fiili olarak ayrılır. Böylece bir eylem yetisi olan konuşma, Varlık'ın bilgisinin taşıyıcısı olur.

Notlar :

1.) Hayvanlarda insanlardaki gibi aklın hem öznel, hem de aktif bir kırılması, spésifik biçimdeki değişmez akli gerçeklik ile bireysel psişik organizma arasına girdiği düşünülen bir kırılma yoktur. Bu nedenle hayvan kozmik çevre karşısında insanda daha pasiftir. Aynı zamanda da akli gerçekliğinin daha doğrudan bir ifadesi-

dir. Kutsal bir sanatın ilahi ilhamla yapılan sanat güzelliği, bakir doğanın güzelliğini yüceltirken, modern uygarlık gibi din dışı ve ameli olarak Allahsız bir uygarlığın sanat ürünleri her zaman için doğal uyuma düşmandır.

2.) Bazı modern düşünürler bilme eyleminde saf varoluş olarak bilginin konusunun görelî ve öznel bir çeşit yokoluşunu görmek istediklerinde akli ilkelerden yüz çevirdiği için bütün niteliksel içeriğinden boşanan bir düşüncenin gerçek dışı ve dolayımli olarak da saçma karakterini yeniden kurmaları yeterlidir. Bu filozofların öznenin kavrayıcı eyleminin karşısına koydukları «ham» ve farklılaşmamış «varoluş» düşüncede keşfin varoluşunun gölgesinden başka birşey değildir: tam bir kavrayışsızlıktır bu. Gerçek «kendin-de» gerçekliktir (aynı). Eğer algılama duyumsal bir nesnenin bütün yönlerini bir anda kavrayamazsa, bu demektir ki, tezahür planı, buna ait bilgi gibi görelidir.

3.) Bkz. «Muhyiddin ibn Arabi'ye göre Müslüman Astrolojisinin manevî anahtarı» adlı çalışmamız. Paris, Les traditionnelles, 1950.

4.) Çıplak gözle görülebilen gezegenler içinde.

5.) Bkz. Not 3 te verilen çalışmamız.

6.) Bkz. Abdülkerim el-Cili, İnsan-ı Kamil.

İbadet

İbadet şekli de Vahiy tarafından belirlenen bir edimdir. Demek ki ibadetin sürdürülmesi, bizzat Vahyin bir varlık biçimidir ve Vahiy aklî ve ontolojik olmak üzere ikili cephesiyle ibadette bulunmaktadır. Çünkü bir ibadeti yerine getirmek, yalnızca bir simgeyi canlandırmak değil, bir tür varlık tarzına, beşer-üstü ve tümel bir tarza en azından gücül olarak katılmak demektir. İbadetin anlamı (medlul) şeklinin ontolojik yapısıyla birleşir.

Modern kafalı insan, genellikle bir ibadette, eğer ibadette herhangi bir etkililik olduğunu kabul ettiğini var sayarsak, ahlakî bir tavrın, ibadette bu etkililiği verebilecek tek şey olarak bu tavrın bir ara-maddesinden başka birşey görmemeye eğilimlidir. Görmediği şey, ibadetin nitelik olarak, biçiminin de dolayımı olarak tümel olan mahiyetidir. Kuşkusuz bir ibadet, ancak anlamına uygun bir niyetle yerine getiriliyorsa meyvesini verir. Çünkü Peygamberi'n bir hadisine göre : «Ameller niyetlere göredir.» (1) Ama bu, niyetin ibadetin şeklinden bağımsız olduğu anlamına gelmez kuşkusuz. Bunun nedeni içsel tavrın, edimin içsel niteliği, hem ontolojik, hem de aklî bir gerçekliği açığa çıkaran bir özellikle birleşmesi ve amelin bireysel nefsaniyetten kurtulmasıdır.

Müslümanlıkta ibadetlerin ruhu, «temel» unsur, deyim yerindeyse barındırdıkları ilahî Kelam'dır, Kur'an'daki Kelam. Kur'an okunması, başlı başına bir edimdir. Bazı durumlarda Kur'an okunması, derin gerçekliğini idrak etmek ve kendine özgü güzelliğini kavrayabilmek için belli sayıda yinelenen bir ayet şeklinde olabilir. Bu yöntem İslam'da o kadar yaygındır ki, Kur'an büyük bir kısmıyla, özlü, ritmik sesli, dua ve okumaya uygun formüllerden oluşmaktadır. Zahirîliğe göre böyle kısa ve özlü duaların ancak ikincil bir önemi vardır. Bunlar, bunları temel araç durumuna getiren tasavvufun dışında düzenli olarak hiçbir zaman kullanılmazlar.

Sesli veya sessiz olarak kutsal bir formül ya da bir sözün tekrar tekrar okunmasına «zikir» denir. Zikir, dişil bir terimdir. Bu kelimenin hem «hatırlama», hem «anma», hem de «yadetme» anlamına geldiğini daha önce belirtmiştik. Tasavvuf, kelimenin kesin ve dar anlamıyla «zikri» kendi yönteminin merkezî aracı yapar. Bu şekliyle insanlığın içinde bulunan devrindeki geleneklerin çoğuyla uygunluk sağlar. (2) Bu aracın önemini anlamak için, Vahye göre dünyanın Allah'ın Kelam'ı (Emr'i, Kelimesi) ile yaratılmış olduğunu hatırlamak gerekir ki, bu, tümel Ruh ile Söz arasında bir benzerliği (teşabüh) ortaya koyar. Zikirde ibadetin ontolojik karakteri en doğrudan biçimde anlatımını bulur: Varlık'ın asal ve sınırsız «anlatımına» benzer bir ifade ile ilahî İsm'in yalnızca dile getirilmesi, burada, ussal «bilgi»nin üstünde apaçık (bedihi) bir durum veya bir bilginin simgesidir.

Allah tarafından vahyedilen ilahî İsim, İsmi'nin, zikreden zihnini egemenliği altına aldığı oranda etkin duruma gelen bir ilahî Hazret'i gerektirir. İnsan, Sonsuz üzerine doğrudan doğruya teksif olamaz, ama Sonsuz'un simgesi üzerine teksif olarak Sonsuz'a ulaşır. Bireysel süje, her çeşit zihinsel tasarım, İsmi'nin suretiyle emilecek derecede İsim ile özdeşleştiği zaman, İsmi'nin Zat'ı kendiliğinden tecelli eder. Çünkü, bu kutsal suret kendi dışında hiçbir şeye doğru meyiletmez; yalnız kendi Zat'ı ile zorunlu ilişkisi vardır, sınırları sonuç bakımından bu Zat'ta son bulur. Böylece ilahî İsimle bir-leşme, Allah ile bir-leşme olur.

«Zikir» sözcüğündeki «hatırlama»nın anlamı, insanın normal durumdaki unutma ve gaflet halini betimler dolaylı olarak. İnsan Allah'taki, dünyaya gelmeden önceki kendi öz varlığını unutmuştur ve bu köklü unutma başka unutmaları ve başka gafletleri de peşinden sürükler. Peygamber'in bir hadisine göre, «Bu dünya lanetlenmiştir ve içerdiği her şey de lanetlenmiştir; ancak Allah'ın zikri hariç.» Kur'an'da da şöyle buyrulur: «Çünkü namaz edepsizlikten ve kötülüklerden alıkor; Allah'ı zikretmek en büyüktür.» (29/45); bunun anlamı bazılarının göre Allah'ın zikrinin ibadetin özü (temeli) olduğudur; diğer bazılarının göre ise bu ayet, zikrin ibadete kıyasla üstünlüğüne işaret etmektedir.

Allah'ın İsmi'nin —veya İsimlerinin— zikredilmesiyle ilgili başka dayanaklar olarak Kur'an'da şu ayetler vardır: «Artık beni anın, ben de sizi anayım.» (2/152). «Rabbimize gönülden ve gizlice yalvarın... Allah'a korkarak ve umutla yalvarın.

Doğrusu Allah'ın rahmeti muhsinûna çok yakındır.» (7/55-56). Bu ayetlerdeki «yalvarmak» (tazarru), «gizlice» (hufye), «korkarak» (havf) ve «umarak» (tama) ifadelerinin son derece büyük bir teknik önemi vardır. «En güzel isimler Allah'ındır, O'na bunlarla dua edin.» (7/180). «Ey müminler, bir toplulukla karşılaşırsanız dayanın; başarıya erişebilmemiz için Allah'ı anın.» (8/45). Burada «topluluk»un batını anlamı «kötülüğü bu yuran nef» (nefs-i emmare) dir. Bu durumda, «büyük cihad»a göre «küçük cihad» şeklinde, dışsal anlamın bir öncelik sonralığı söz konusudur. «Onlar inanmışlardır, kalbleri Allah'ın zikriyle huzura kavuşmuştur. Dikkat edin, kalbler ancak Allah'ı anmakla doyuma ulaşır.» (13/28). Burada din ile ilgisi olmayanın durumu dolaylı olarak, Ahadiyet'in karşısında, uzakta bulunan, çokluk içinde çözülmeye uğramış olması nedeniyle içine düştüğü bulanıklığa, çalkantıya benzetilmiştir. «De ki : Gerek Allah deyin, gerek Rahman deyin, hangisini çağırırsanız çağırın, en güzel isimler O'nundur.» (18/110), «Ey müminler! And olsun ki sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikreden kimseler için Resululah en güzel örnektir.» (33/21). «Ey müminler, Allah'ı çok zikredin.» (33/41). «Kafirler istemese de dini yalnız Allah'a özgü kılarak O'na yalvarın.» (40/14). «Bana dua edin size icabet edeyim.» (40/60). İnananların kalblerinin Allah'ı zikretmesi ve O'ndan inen gerçeğe içten bağlanması zamanı daha gelmedi mi.» (57/16). «Rabbinin adını zikret, her şeyi bırakıp yalnız O'na yönel.» (73/8). «Arınmış olan, Rabbinin adını zikre-

dip namaz kılan mutluluğa ulaşacaktır.» (87/14-15).

Bu ayetlere şu hadisleri de ekleyelim : «Senin İsmi zikrederek yaşamalı ve ölmeliyim.» İsim ile «ölüm» ve «hayat» arasındaki ilişki, çok önemli bağlantısal bir anlamı içinde saklar. «Her şeyi cilalamanın, pası silecek cilalamamın bir yolu, yönü vardır ; kalbi cilalayan da Allah'ın zikridir ve zikirden daha iyi Allah'ın gazabından uzaklaştırıcı birşey yoktur. (3) Ashaptan şöyle dediler : «Küffara karşı cidal buna eş midir?» O buyurdu ki : Hayır kılıç kırılıncaya kadar cidal edilse de.» —«Hiçbir zaman yoktur ki, insanlar Allah'ın zikri için bir araya geldiklerinde, meleklerle çevreleri kuşatılmasın, ilahî Lütuf onları örtmesin, üzerlerine Sekine inmesin ve Allah onları Kendi nezdinde hatırlamasın.» — «Bir bedevi, Resulullah'ın yanına girer ve şöyle sorar : 'İnsonların en hayırlısı kimdir?' Peygamber buyurur : 'Hayatı uzun, ameli salih olan kimseye ne mutlu.' Bedevi der ki : 'Ey Allah'ın Resülü, Amellerin en salihisi, en çok ödüllendirileni hangisidir?' O cevap verir : 'Amellerin en salihisi, dünyadan uzaklaşman ve dilin Allah'ın İsmi'ni zikirle nemli olarak ölmendir.» (4) —«Bir kişi şöyle der : 'Ey Allah'ın Resülü, İslam'ın şartları gerçekten çoktur, bana ne ile ödül kazanabileceğimi söyle.' Peygamber cevap verir : 'Dilin Allah'ı zikretmekle hep nemli olsun.»



Zikrin tümel karakteri, şeklinin yalınlığı ve doğrudan ve asal mahiyeti ibadetin «varoluşsal» cephesiyle akrabalık içinde olan bütün hayatî tezahürleri kendi içinde özümleme gücüyle dolaylı

olarak ifadesini bulur. Böylece «zikir» soluk alıp vermeyi kolayca kendine bağımlı kılar. Solumanın ritmi, hayatın bütün tezahürünü özetlemekle kalmaz, aynı zamanda simgesel bir biçimde varoluşun bütününü de özetler.

Nasıl ki kutsal Söz'e özgü ritim, solunum hareketini kendine bağımlı kılar, solunum hareketi de aynı şekilde bütün gövdenin hareketlerini kendine bağlar. Sufi topluluklarında gerçekleştirilen semanın temeli budur. (5) Bu uygulama o kadar dikkate değerdir ki, İslam dini semaya (dans) ve müziğe karşıdır, çünkü kozmik bir ritim aracılığıyla, ruhsal gerçeklikle özdeşliğin, Yaratıcı ile yaratılmış arasında kesin ve tekelci bir ayrım yapan dinsel perspektifte yeri yoktur. Ayrıca dansı ibadetten kovmak için haklı nedenler vardır: dinsel danstaki, nefis ile birleşen hareketlerin, büyüye kayma tehlikeleri vardır. Bununla birlikte, dans o kadar doğrudan ve o kadar temelli bir ruhsal destektir ki -düzenli ya da arada bir- tevhid dinlerinin batını yanında bulunmaması mümkün değildir. (6)

İlk sufilerin dans eşliğindeki zikirlerini Arap savaşçıların savaş dansları temeline dayandırdıkları anlatılır. Daha sonra, Nakşibendî'lerinkiler gibi Doğudaki tarikatlar, «hatha-yoga»nın bazı yöntemlerini almışlar, ancak bunların şeklini değiştirmişlerdir. Mevlevîliğin kurucusu Celaleddin Rumi, kendi bağlılarının toplu halde yaptığı zikir için Küçük Asya'daki halk müziği ve oyunlarından esinlenmiştir. Burada, dervişlerin müzik ve danslarını söz konusu etmemizin nedeni, tasavvufun bu tür tezahürlerinin çok bilinen taraf-

larından olmasıdır. Böyle olmakla birlikte bu tezahürler tasavvufun ancak ortak, dolayısıyla da dış yüzünü oluştururlar. Kaldı ki birçok sufi büyüğü bunların böyle aşırı bir şekilde genelleştirilmiş olmasına karşı çıkmıştır. Ne olursa olsun bu tür etkinlikler hiçbir zaman yalnız yapılan zikre yeğlenmemelidir.

Zikir, öncelikle halvet halinde yapılır. Ama aynı zamanda her çeşit dışsal etkinlikle de bir arada yürütülebilir. Her durumda, hep bir mürşidin iznini gerektirir. Böyle bir izin olmaksızın derviş, silsilenin aktardığı manevi yardımlardan mahrum kalır. Üstelik, tamamen bireysel bir şekilde «yol»a girme girişimi, simgenin son derece birey-üstü karakteri ile tam bir çelişki içine düşmesine neden olabilir ki, sınırsız ruhsal tepkiler doğma tehlikesi de buradan gelir. (7)

Notlar :

1.) Kutsama ayinleri istisna. Çünkü bunların değeri tamamen nesneldir. İnsanın bunları yerine getirecek nitelikte olması ve konulmuş ve zorunlu kurallara uyması yeterlidir.

2.) Bu devir (çevrim) aşağı yukarı «tarihi» denen dönemle başlar. Müslümanlıktaki «zikir»le, Hindu'ların «japa-yoga»sı ve hatta Hésychaste Hristiyanlığın dua yöntemleri (ve amidique Hinduizm'in) ile olan benzerliği son derece dikkate değerdir. Bununla birlikte Müslümanlıktaki «zikir»e İslam-dışı bir kaynak yakıştırmak yanlışır. Çünkü bir kere böyle bir varsayıma hiç gerek yok, sonra böyle birşey olaylarla yalanlanmıştır ve son olarak temel manevî gerçeklerin her çeşit gelenekçi uygulamada oluşmaması mümkün değildir.

3.) «Vishnu-Dharma-Uttara'ya göre «ateşi söndürmeye su yeter; karanlıkları dağıtmaya güneşin doğması; ihtiyar Kali'de Hari'nin (Vishnou) isminin zikri, bütün

yanılırları bertaraf etmeye yeter. Hari'nin İsmi, bu İsim, hayatım olan bu İsim, yok, hayır kuşkusuz ondan başka yol yoktur». «Bir brahmanın sırf «japa» (zikr) ile başa- rıya ulaşacağına kuşku yok; başka ibadet ister yapsın ister yapmasın, yine de yetkin bir brahman olabilir». Yi- ne aynı şekilde, Mahabharata «Bütün işler (dharma) içinde «japa» benim için en yüce olanıdır.» der ve «Kur- banlar içinde «japa»nın kurbanı olayım».

4.) Kabir: «Balık suyu nasıl severse, cimri parayı nasıl severse, ana çocuğunu nasıl severse, Bhagat İsmi öylece sever. Gözler yolu gözlerken yaşlara boğulur; kalb, durmadan İsmi zikretmekten göz göz yara oldu.»

5.) Bir hadise göre: «Dost'u zikredip de dansetme- yenin dostu yoktur». Bu hadis, dervişlerin dansının da- yanaklarından biridir.

6.) Bir Mezmur'da denir ki: «Onlar O'nun İsmi- ni, tambur ve arplarla dansederek, halka halinde dansede- rek yüceltmelidirler.» Kutsal dansın Yahudi batınlığında de olduğu bilinir. Bu dans, Davud'un Kitabı Sandığı'nın önündeki dansından kaynaklanır. Anfans'ın muharref İncil'i, mihrabın basamaklarında danseden Meryem'in çocuk halinden söz eder. Bazı folklorik görenekler bu modellerin Ortaçağ Hristiyanlığında taklit edildiğini gös- termektedir. Avila'lı Ermiş Tereza ile monialleri Tam- burenle dansetmişlerdir.

7.) İnsan -der Gazali- zikir ile yakınlık kurdumu, iç- sel olarak her şeyden, Allah'tan başka her şeyden ebe- diyyen kopar... Bir şey kalır ki o da zikirdir.» «Eğer bu zikre aşına ise tadı onda bulur ve kendini ondan kopa- ran engelleri ortadan kalkmış görüp sevinir. Öyle ki, Sevgili'si ile başbaşa gibidir...» Gazali başka bir yerde de şöyle der: «İnzivada yalnız kalman gerek... ve otur- muş halde, başka hiçbir şeyle ilgilenmeksizin, düşünceni Allah'a çevirmelisin. Bunu önce Allah'ın İsmi- ni dilinle durmadan tekrar ederek yapacaksın: dikkatini kesinlikle dağıtmadan Allah, Allah diyerek. Sonuçta, Allah ismi- nin, dilinin doğal devinimine zahmetsizce egemen oldu- ğunu duyacaksın.» (İhya) Zikir yöntemleri, ruhsal im- kanlar gibi değişiktir. Bu vesile ile yineleyelim ki, bu tür çalışmaların, geleneksel çerçeveleri ve normal koşul- ları dışında yapılması imkanı yoktur.

Tefekkür

Tefekkür, ibadetin zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Çünkü tefekkür (méditation) düşüncenin (pensée) özgürlüğüne değer kazandırır. Bununla birlikte tefekkürün sınırları zihinsel olanın sınırlarıdır. İbadetin ontolojik ögesi olmaksızın tefekkür bireysel bilinç «fark»ından biçim-üstü bilginin «cem»ine geçemez. Tefekkür, İslam'da, «idrak sahibi olanlara» seslenen ve tefekkür için doğanın göstergelerini salık veren Kur'an ayetleri ile Peygamber'in şu hadislerine dayanır: «Bir saatlik (anlık) tefekkür, ağırlığı olan iki tür varlığın (insanlar ve cinler) yaptığı hasenattan daha hayırlıdır.» ve «Allah'ın Zat'ı üzerine değil, Sıfatları ve Bağışları üzerine tefekkür ediniz.»

Tefekkür normal olarak dairesel bir harekete göre yapılır: zatî bir fükirden hareket eder, bu fikri değişik uygulamaları içinde geliştirir ve bu uygulamaları, sonuçta, başlangıçtaki gerçekliğe katar. Bu gerçeklik, böylece, kendine bakan bilinç için daha doğrudan ve zengin bir canlılık kazandırır. Bu durum, felsefî bir araştırmanın tam tersi bir durumdur. Çünkü, felsefî araştırma gerçekliği, idrak eden zihinde zaten ve a priori olarak bulunmayan bir şey olarak kabul eder. Düşüncenin temel devinimi tefekkürün izlediği devinimdir. Bu

devinin yasasını kabul etmeyen her felsefe, kendi öz girişiminde yanılmaya mahkumdur: kanıtlar yardımıyla bulunduğu sanılan gerçeklik, uzun zihinsel dolambaçlar sonucunda, bir tutkusalsal unsurun, bireysel veya kollektif bir saplantının zihinsel kırılmasını keşfetmemişse, çıkış noktasında zaten vardır.

Bireyci düşünce, aklı gerçekliğini tanımadığı için her zaman kör bir nokta içerir. Tefekkür de Zat'ı doğrudan bulamaz, ama onu var sayar. Tefekkür «arif bilgisizliktir», oysa zihinsel bireycilikten kaynaklanan felsefi gevelemeler «cahil bilgi»dir. Felsefe, bilginin mahiyetini araştırdığında kaçınılmaz olarak bir kısır döngü içinde dönenip durur. Özneyi nesnel alandan ayırdığında ve özneye bireysel «öznel» anlamında tamamen görelî bir gerçeklik tanıdığına, verdiği hükümlerin öznenin gerçekliğine ve öznenin taşıması mümkün gerçek mahiyete bağılı olduğunu unuttur; öteyandan her çeşit algılamamanın ancak «öznel», dolaşısıyla görelî ve belirsiz bir değeri olduğunu açıklarken, bu savın da nesnellîğe kaydığını unutmaktadır. Düşünce için bu ikilemden kurtulmanın yolu yoktur. Çünkü, evrenin ancak bir parçası veya varoluşun durumlarından yalnızca biri olan zihin ne evreni kucaklayabilecek durumdadır, ne de onun bütüne göre olan durumunu tanımlayabilir. Böyle olduğu halde, böyle birşey yapmaya kalkışmasının nedeni kendinde, gerçekten her şeye nüfuz eden ve her şeyi kucaklayan Akıl'dan bir kıvılcım bulunuyor olmasıdır.

Tefekkür üzerine zikrettiğimiz ikinci hadis, Zat'ın mahiyet olarak gidimli düşüncenin hiçbir

zaman konusu olamayacağını dile getirir. Çünkü Zat Bir'dir. Buna karşılık tefekkür, doğrudan doğruya «tadamasa da», Sıfatları bir çeşit idrak eder; Sıfatları doğrudan tatmak ancak yetkin keşf'in alanına girer.

Tefekkürün asıl alanı reel olan ile ireel olanı ayırdetmek ve bu ayırdetmenin asıl konusu da «nefs»tir. Tefekküre dayalı ayırdetme öznel bireyselliğin köküne doğrudan ulaşamaz, ama onun arızî yanlarını kavrar ki bunlar, nefs'de toplanmış yarı-mutlak bir tasdik ile beşerin bireysel mahiyetinin geçici ve bölük pörçük mahiyeti arasındaki bir yığın nisbetsizliği temsil eder. Benmerkezcil yanılsamayı oluşturan şeyin, bu durumuyla bireysel mahiyet olmadığını iyi anlamak gerekir. Yırtılacak «örtü», yalnızca ve yalnızca ancak Zat'a özel olan (1) özerk ve «apriorik» bir özelliğin bu bireysel mahiyete yüklenmesidir.

Notlar :

1) Yetkin arifin kendi mahiyetinin bilincine vermiş olması, aldanmış olmasını gerektirmez ve bu durumda yanılsamayı aşmasına engel olmaz.

İbn Arabî'ye Göre Müşahede

İbn Arabî'ye göre «hal», yani kalbin bir anda aydınlanması, ilahî «tecelli» (1) ile kalbin «yeteneğinin» karşılıklı etkileşimi ile doğar. Bu iki kutuptan her biri, hangi noktadan bakılıyorsa o noktaya göre ya belirleyici, ya da belirlenmiş olarak görünecektir.

Hiçbir niteliğin niteleyemeyeceği, biçim-üstü ve her yerde hâzır ve nazır Hakk'ın karşısında bir hal'in kendine özgü niteliği, ancak kalbin yeteneğine, yani Cüneyd'in, «Suyun rengi kabının rengidir» şeklindeki temsiline uygun olarak, ruhun içsel ve asal yeteneğine yüklenebilir.¹

Öte yandan, kalbin yeteneği tam yetkin bir iç kudrettir ki, ilahî tecellinin dışında bilinemez. Çünkü bu iç güç, içerikleri eyleme dönüştüğü oranda ancak yoklanabilir. Yeteneği gizillikten gücüllüğe çıkaran tecellidir; hal'e anlaşılabilir niteliğini veren de odur. -«Kendisiyle açıktır» der İbn Arabî-, çünkü tecelli yetenekte kendini birdenbire ve zorunlu olarak bir «İsim» veya ilahî bir «görünüm» şeklinde tecelli ettirir. Oysa yetenek, varolan biçimiyle, «Ne kadar mümkünse, o kadar gizli birsev olarak kalır» diye yazar Arabî, Füsüs'ta. (Şit bölümü).

Nesnenin bu son görünümüne göre, kalbin yeteneğinde, şimşeklerine düzenli olarak maruz kaldığı tecelliye cevap olmayacak hiçbir şey yoktur. Bu şimşekler Allah'ın değişik «görünüm» veya «İsimler»ine göre değişiklik gösterirler. Bu süreç, Zat bakımından tükenmez olan ne ilahî tecelli açısından, ne de kalbin doğuştan yumuşaklığı açısından hiçbir zaman son bulmaz.

İbn Arabî, bu iki bakış açısından, bir birinde, bir diğerinde yer alır. Bir yandan, bu aydınlanmanın ilahî «içeriğinin» havranılmaz olduğunu ve kalbin alıcı (kabil) «suretinin» ancak -varlığın asal yeteneğinden başlayarak açıliveren «suret»-tecelliye nitelik veya «rengini» verdiğini kabul eder; öte yandan kalbin, Allah'ı müşahade ederken girdiği biçimin tamamen tecellinin gereklerine uyduğunu söyler. Bir kap olarak kalbin tecelliye empoze ettiği, bir sınırlanmadan başka birşey değildir. Bu sınır ise niteliksel içeriğine göre bir hiçtir. Bu sınır içinde -bir bakıma bu sınırlı şey ile- tecelli eden şey, Bir ve Sonsuz Zat'ta içkin bir Sıfat veya Gerçeklik'ten başka birşey değildir. Bu iki bakış açısı, görünüşte birbiriyle çelişir. Çünkü bunlardan biri tümel Nitelik'leri içinde Allah'ın tecellisine bakar ve bu tecelli bir bakıma «mesnel»dir. Öbürü ise Zat'ın «öznel» gerçekliğine dönüktür. İbn Arabî bu konuda şöyle yazar : (Füsus, Şuayb) : «... Arifin (2) kalbi öyle bir genişliktedir ki, Ebu Yezid el-Bîstamî onun hakkında şöyle diyordu : 'Eğer yüzbinlerce Arş ve içindekiler arifin kalbinin köşelerinden bir köşede bulunsa, o bunun farkında bile olmaz.' ve Cüneyd de aynı anlamda şunları söyler : 'Sonradan olan (muhtes) ile ezeli ve ebedî olan birbi-

riyle karşılaşır, birinciden eser kalmaz. Öyleyse öncesiz ve sonrasız olanı içinde barındıran kalb, sonradan olanın varlığını nasıl duyabilir? Ne varki, Hakk'ın tecellisi biçim değiştirebilir. Demek ki, kalbin bu tecelliye uyarak genişlemesi ya da daralması gerekir. Çünkü kalb tecellinin gereklerinden hiçbir şekilde bağımsız olamaz... Bizim yolumuzdakilerden bazılarının, 'Allah'ın müminin yetenek derecesine göre tecelli ettiğini' söylerken düşündüklerinin tersidir bu. Biz sorunu böyle anlamıyoruz. Bizim anlayışımıza göre kul, Allah'ın kendisine tecelli ettiği 'suret'e göre Allah'a zahir olur.» Şeyh, daha sonra yeteneğin temelinin varlığın sabit gerçekliğinde olduğunu açıklar. Öyleyse yetenek, varlığın, Allah'ta içkin, sürekli imkan oluşuyla ne olacağının anlatımıdır. Bu anlamda, gaybi tecelli durumundadır ki, kalb, yani vücudun zatî ve yok olmaz «çekirdek»i yeteneğini bulur. Allah, Hüviyetinin gizleri içinde bunu «iletir» ona ve sonra kendi «İsim» veya görünüşlerinin «suretlerini» nakşederek «nesnel» bir yolla kendisine tecelli eder. «Öyle ki kalb, Hakk'ı o tecellide görür; kalb de, kendisine gelen tecelli biçiminde zahir olur.» (Füsüs, aynı bölüm).

Böylece «tecellinin» ve «yeteneğin» ruhsal kutupluluğu son çözümlemede varlığın, Zat'ın gaybî derinliğindeki sabit gerçekliklerin tamamen metafiziksel kutupluluğuna bağlanır. Varlık, sabit gerçekliklerin farklılaşma ve sınırlanmasını dolaylı olarak belirlemesiyle, bu sabit gerçekliklerde «tasar». Ancak bu farklılaşmalar kendi başlarına hiçbir değer ifade etmez. Sabit gerçeklikler, tek Zat'tan gerçekten ayrı birşey olmadıkları gibi, Varlık'ın ışığına da hiçbir şey katmazlar. Öte

yandan, sabit gerçekliklerde varolan tikel olumsallıklar, Varlık'ı yansıtarak (kırarak) kendi değişik tarzlarına göre gerçekleşirler. Aynı tikel imkanlara göre ilahî Varlık, bu kez, özel sayısız görünüşler biçiminde kutuplaşır. Sorunun bu şekilde genel görünüşünün doğallıkla ne psikolojik bir açıklama ile, ne de simyasal ve mistik bir açıklama ile hiçbir ilişkisi yoktur. Özne ve nesnenin antitezini aşmaya yardım eden zihinsel bir anahtar olmaktan başka bir anlamı yoktur.

Bu açıdan dikkate alındığında, kalbin «yetenegi», şu ya da bu tecelliye kavrayabilme yeteneği, psikolojiye indirgenemez, ama, gerçekliği bakımından olduğu durumun gölgesi olması açısından, psikolojik belli bir görünüşü de yok değildir. Yeteneğin bazı durumlarını geriye doğru bir görüş içinde kavramak, yeteneği simgeler arasında hissetmek mümkündür. Ancak bu durumlar kamîl değil, noksandır; (3) bütün olarak bilinç tarafından hiçbir zaman kavranamaz. «Yetenek», sabit gerçeklikle her çeşit yaratılmışlığı aşan bir aklî bütünleşme yoluyla ancak doğrudan bilinebilir. (4) «... Şu halde Hakk'ın sabit gerçekliği bilmesi, bunların gayb durumları için de geçerli ise de bu bilgi, kulun yeteneklerinin çok ötesindedir. Çünkü bunlar Zatî bağıntılardır ve biçimleri de yoktur... Varlığın asal yeteneklerinin doğrudan bilinmesi, demek ki, varlığın Bilgi'ye katılması ile ancak mümkündür. Bu katılma, bu varlığa, kendi sabit gerçekliğinin içeriği gereğince önceden (ezelden) verilen ilahî bir vergiyi temsil eder.» (Füsüs, Şit bölümü).



Sabit gerçeklik'in bilinmesi, Hindu doktrinindeki Atman'ın, sufilerin ifadesine göre de Hüviyet'in bilinmesinden başka birşey değildir. Bu bilgi, ruhun ilahî «Özne» (Suje) ile -kesin veya arızî- tam bir özdeşliğini varsaydığını ve Allah bu bilgide müşahedenin veya marifetin «nesnesi» olarak tezahür etmediğine göre, tamamen «öznel» diye adlandırılabilir. Burada Allah'ın «nesne» olmadığı bir yana, tam tersine -sabit gerçekliği içinde- tümel ve saltık Özne'ye oranla «nesne» olacak olan görelî özne, yani «ego»dur. **Tabii** eğer bu tür ayrımların «ilahî plana» uygulanabileceği düşünülürse. (5) Hüviyet'in bilgisindeki bakış açısı demek ki bir bakıma Allah'ın İsim ve Sıfatları içinde «nesnel» müşahedesindeki tersidir. Bu sonuncu «görme», görelî özneye, görelî olduğu için, bağlanamazsa da -çünkü aslında Allah'ı müşahade eden biz değiliz, bizlerin tecelli dayanakları olduğumuz Sıfatları içinde Kendini gözlemleyen Allah'tır- böyledir bu.

Allah, gayrişahsî ve sonsuz Zat'ı içinde, hiçbir bilginin konusu olmaz. Her çeşit bilgi eyleminin dolayımı tanığı olarak kalır. Her varlık kendini bu yolla, ya da bu yolda tanır, bilir: «Gözler ona erişemez. O, bütün gözleri görür.» (Kur'an: 6/103). İlahî Şahid «kavranamaz», çünkü her şeyi «kavrayan» O'dur. Aynı şekilde, ilahî Özne ile ruhsal özdeşlik ilahî Öznenen gelir. Ki, İbn Arabî bunu, bu özdeşliğin «varlığın sabit gerçekliğinin, bu varlığın Allah onu ona bildirir bildirmez kavrayabileceği bir içerik sayesinde gerçekleştğini» söyleyerek ifade eder ki bunun anlamı, nefsin bilgisinin Hüviyet'ten kaynaklandığıdır. (6) İlahî Özne ile ruhsal özdeşliğin yine de akfî

şekilleri vardır ki bunlar bir bakıma fiilî özdeşleşmeden öncedirler. Fiilî özdeşleşme, -zatî özdeşleşme hiçbir basamak tanımazsa da- insanda gerçekleşme dereceleri içerebilir. Bütün bu derecelerde görelî özne, az çok yetkin bir tarzda «nesnelleşecektir». (7)

İbn Arabî der ki: «Zat, 'tecelli' alan varlığın yeteneğine göre 'tecelli' eder ancak, bundan başka olamaz. Böylece Zatî tecelli' alan varlık, Hakk'ın aynasında kendi öz biçiminden başka bir-sev görmeyecektir; 'Allah'ı göremeyecektir, -O'nu görmek imkansızdır- ama Hakk'ın aynası sayesinde kendi öz biçimini gördüğünü bilecektir. Bakılan bir ayna gibi, kendi biçiminin o aynanın içinde görüldüğü bilinmekle birlikte onu görmek mümkün değildir. Bu aynada bazı biçimlere bakarken, aynayı görmezsin; bu biçimleri -veya kendi öz biçimini- bu ayna sayesinde gördüğünü bilsen de. Allah bunu, Kendini kime tecelli ettirmişse, o kimsenin Allah'ın görülemeyeceğini bilmesi için, Zatî tecellisine tamamen uygun bir simge olarak karşımıza koymuştur.» Aynadaki yansıya bakarken aynanın cismini görmeğe çalış, ikisini hiçbir zaman aynı anda göremeyeceksin. Bu o kadar doğrudur ki bazıları, aynalardaki yansıma yasasını gözleyerek, yansıyan biçimin, bakanın gözü ile aynanın kendisi arasında bulunduğunu savundu. Bu, onlara göre ilimden kavranabilecek derecelerin en yükseğidir. Ama gerçekte mesele söylediğimiz gibidir». -Şöyle ki, yansıyan biçim zat olarak aynayı saklamaz, değil mi ki ayna biçimi gösteriyor ve biz içten içe biliyoruz ki bu biçimi ancak ayna sayesinde görüyoruz. Bu işaret-

teki bakış açısı Vedanta'dakine eşit : kendi biçimimize baktığımız anda aynayı «nesnel» olarak kavramının imkansızlığı, mutlak «Özne» olan Atman'ın, her şeyin, bireysel özne dahil, aldatıcı bir «nesnelleşmesi» olduğu Özne'nin kavranılması imkansız niteliğini ifade eder. İlahî «Özne» deymi gibi ayna örneği de bir kutupluluğu anlatır. Oysa Zat, «özne» ve «nesne» gibi her çeşit ikiciliğin ötesindedir. Ama bu, hiçbir simgecilğin ifade edemeyeceği bir şeydir.

İbn Arabî devamla şöyle der : «Bunun tadına varırsan (müşahede eden varlık hiçbir zaman Zat'ın kendisini görmez, Zat'ın aynasında kendi öz suretini görür), bir yaratılmış için ondan daha yüksek bir amaç olmayan 'zevk'e erişirsin'. Bu duruma göre de bu derecelerden daha ilerisini isteme ve bu dereceyi (nesnel olarak) geçmek için ruhunu yorma, çünkü bundan daha yüksek merteye yoktur ve ondan ötesi mutlak yokluktur ancak.» Bu, Zat'ın bilinemeyeceği anlamına gelmez : «İçimizden bazıları Allah'ın doğrudan bilinmesinden habersizdirler ve bu konuda 'Bilgiyi bilmekten aciz olduğunu idrak etmek de bilgidir.' derler. (8) Oysa içimizde bunu gerçekten bilen kimseler böyle demediler. Çünkü O'nun bilgisi hiçbir güçsüzlüğü gerektirmez. Belki bu bilgi sükutu gerekli kılmıştır.» (Şif bölümü).

(Bütün bu açıklamalarımızı Şeyh'ül-Ekber şöyle özetler : «Allah senin kendi kendini gözlediğin aynadır; sen de O'nun Kendi İsimlerini seyrettiği aynasın ve O'nun İsimleri Kendinden başka birşey değildir. Böyle olunca da nisbetlerin kıyası ters olur.» (Şif bölümü).

Notlar :

1.) Daha önce «tecelli»nin hem «aydınlanma», hem «keşf», hem de örtünün Kalkması» demek olduğunu belirtmiştik. «Örtünün kalkması» fikri ile «aydınlanma» fikrini birbirine bağlayan ilişkiyi anlamak için bulutların dağılmasıyla ortaya çıkan güneşin durumunu hatırlamak yeter. Bu iki görünümlü olay şu ayette de geçer: «Alemlerin karanlığı ile bürünen geceye, Dünyayı aydınlatan gündüze» (92/1-2).

2.) Arif terimini bazı tarikatlarda aldığı anlam içinde değil, etimolojik anlamı içinde ve İskenderiyeli Ermiş Clément gibi Kilise Babalarının anladıkları gibi kullanıyoruz.

3.) Bu «haller» bireyin dünya hayatından önceki varoluşunun bir tekrarı olarak tanımladığı şeyle benzerdir.

4.) Gizilgüç durumu özde, İlahi Akıl'da sürekli -gücül olmayan- olarak var olan imkana indirgenir.

5.) Bu ayrımlar ilkesel gerçekliklerinde uygulanırlar. Yoksa yaratılmışlar planında psikolojik ve maddi olarak ve sınırlayıcı olarak taşıdıkları şeyde değil. İlke durumunda «özne» ve «nesne» her çeşit bilginin iki kutbudur: «âkil» ve «makul», yani bilen ve bilinen gibi.

6.) Veda doktrininde de aynı şekilde mutlak Özne'ye «şahit» (Sakshin) denir.

7.) Göreli öznenin -ampirik ego- yöntemli nesnelleşmesi ile ilahî Özne'nin «bakış açısı»yla zati özdeşleşme -daha önce- ihsan'ın yapılan tanımıyla gösterilmiş idi: «Allah'ı görüyormuşçasına ibadet et. Sen O'nu görmüyorsan da O seni kuşkusuz görüyordur.» (Hadis).

8.) En derin anlamına göre bu söz, Vedalardaki saf «Özne» olan Atman ile onun aldatıcı «nesnelleşmesi» olan bireysel özne veya jiva arasındaki ayırma ile benzerlik gösterir.

İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
Önsöz	9
I. Tasavvufun Mahiyeti	
Tasavvuf	15
Tasavvuf ve Mistisizm	23
Tasavvuf ve Panteizm	33
Bilgi ve Aşk	38
Doktrinin Kolları	43
Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu	51
II. Doktrinin Temelleri	
Birlik'in Görünümleri	65
Yaratma	73
Sabit Gerçeklikler	78
Yaratılışın Yenilenmesi	81
Ruh	87
Yetkin İnsan	92
Arabî'ye Göre Bir-leşme	99
III. Ruhsal Gerçekleşme	
Yolun Üç Aşaması	103
Aklî Yetiler	114
İbadet	122
Tefekkür	130
Arabî'ye Göre Müşahede	133