

TOPLU ESERLERİ I

# TASAVVUF TARİHİ

Prof. Dr. Cavit SUNAR

وفا

# TASAVVUF TARİHİ

*Prof. Dr. Cavit SUNAR*

ANADOLU AYDINLANMA VAKFI YAYINLARI

Cavit Sunar'ın Aziz Hatırasına,

Prof. Dr. Cavit Sunar tefekkür dünyasına bir çok nitelikli eserle katkıda bulunmuş değerli bir düşünürümüzdür.

Özgün olarak Tasavvuf felsefesinde yoğunlaşan Cavit Sunar, dünyanın farklı kültür çevreleri ve düşünce iklimlerindeki irfan öğretilerini ayrımlı-birliği içinde ele aldığı eserlerinde kültürlerin özsel anlam bağlarını ortaya koymuştur.

Cavit Sunar'ın eserlerindeki akademik disiplin ve kavramsal özen, güvenilir bilgi ile düşünmenin rahatlığını sunmaktadır. Aynı zamanda, bilgilerin tefekkür tezgâhında dokunuşundaki üslup ve ustalık, bilgilenme yanında manevî zevk oluşturarak, okuyucuyu anlamlı bir iç seyahate çıkarmaktadır.

Herhangi bir anlam kaymasına neden olmamak için eserlerde sadeleştirme ve dil yenilemesi yapmaksızın tıpkı basım uygun görülmüştür.

Bu değerli düşünürümüzün toplu eserlerini daha geniş kitlelere ulaştırmadaki çabamızı büyük bir nezaket ve özveriyle destekleyen saygıdeğer eşi Nimet Hanımefendi'ye en içten saygılarımızı sunarız.

Anadolu Aydınlanma Vakfı

## İÇİNDEKİLER

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

## ÖNSÖZ

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

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

Gerçek İnsan olmak, her şey olmaktır.

## (Giriş)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Özellikle Râbia'nın dünya ni'metlerini ve cennet hissesini de red edip Allah'tan sadece Allah'ı istediği, sadece Allah'ı mutcâl tuttuğu ve sadece Allah'ı terennüm ettiği görülmektedir<sup>24</sup>

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

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

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

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

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

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

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

iki şuurra karşılık iki yol vardır: biri, Mutlak kemâl şuurru veya müşahedesî; diğeri de içe ait bir değışme veya şuurun yeniden kuruluşudur.

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

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

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

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

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

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

2- Karşılıklı iştiyak ve aşk sembolleri.

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

Bu üç grup sembol, insanın, sadece mistik gerçeğin tatmin edilebileceği üç büyük ve derin iştiyakına karşılıktır ki onlar da şöylece sıralanabilirler:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Üçüncü vâdi, (Bilgi) vâdisi, dördüncü vâdi de (İstiğnâ) vâdisidir.

Beşinci vâdi, tertemiz (Tevhid) vâdisi, altıncı vâdi, sarp ve korkunç bir vâdi olan (Hayret) vâdisidir.

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

ve onun tecellîlerine ait ruh ve madde ile ilgili değışiklikleri de (Mistik Seyr) sembolleri ile deyimlerler.

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

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

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

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

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

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

- 15- Bk. W. T. Stace; aynı eser; p. 21
- 16- Bk. W. T. Stace; aynı eser; p. 22.
- 17- Bk. Edward Conze; Budhist Scriptures; p. 155-159; London, 1959. Joseph Gaer; How The Great Religions Began; p. 18-40; Signet Key Books; 1954. Will Durant; Our Oriental Heritage; p. 416-440; New York, 1954. William James; The Varieties of Religious Experience; p. 370-421; New York, 1929. P. T. Raju; Idealistic Thought of India; p. 227-292; London, 1953. Verjilius Ferm; aynı eser; p. 105-106. M. Ali Ayni; İtikad ve Mülâhazalar; s. 6-9; İstanbul, 1339 (H.).
- 18- Bk. W. T. Stace; aynı eser; p. 23.
- 19- Bk. F. G. Happold; aynı eser; p. 48.
- 20- Bk. F. G. Happold; aynı eser; p. 20-21.
- 21- Mistik hâl hususunda William James te dört karakter ileri sürmüştür:  
1- Tanım ve tavsifi mümkün olmamak, 2- Noctik (içerik bilgisi) keyfiyette bulunmak, 3- Geçicilik, 4- Pasiflik. Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 81. Ayrıca bk. aynı eser; p. 72.
- 22, 23- Bk. E. Underhill, aynı eser; p. 83.
- 24- E. Underhill, aynı eser; p. 85.
- 25- E. Underhill; aynı eser; p. 84-85.
- 26- E. Underhill; aynı eser; p. 85.
- 27- E. Underhill; aynı eser; p. 85.
- 28- E. Underhill; aynı eser; p. 87.
- 29- E. Underhill; aynı eser; p. 86
- 30- E. Underhill; aynı eser; p. 87.
- 31- E. Underhill; aynı eser; p. 87.
- 32- E. Underhill; aynı eser; p. 87.
- 33- E. Underhill; aynı eser; p. 90.
- 34- E. Underhill; aynı eser; p. 81.
- 35- Bu morâl faziletlere Ruysbroeck (spiritüel düşünün zorunlu ve mu'tebir süsleri) diyor. Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 90.
- 36- E. Underhill; aynı eser; p. 92.
- 37- E. Underhill; aynı eser; p. 92.
- 38- E. Underhill; aynı eser; p. 92.
- 39- E. Underhill; aynı eser; p. 126.
- 40- E. Underhill; aynı eser; p. 127
- 41- E. Underhill; aynı eser; p. 129.
- 42- Hacı demek, maksadı daimî varlık dünyasına ulaşmak olan bu geçici ve fânî dünya yolcusu demektir.
- 43,44- Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 130-131.
- 45- E. Underhill; aynı eser; p. 131
- 46-Bk. Feriduddin Attar; (Türk. çev). Abdülhakî Gölpmarlı; Mantık al-Tayr; cilt:2; s. 89-91; İstanbul, 1963.
- 47- Bu hususta Hilton şöyle diyor: "Senden arzu eden O'dur ve arzu edilen O'dur. Eğer sen O'nu görebilirsen her şey O'dur ve her şeyi yapan O'dur". Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 132. Clâleddin de şöyle diyor: "Âşık, sadece, sevgiliyle birleşmeyi aramaz, lâkin, sevgili de âşığı ile birleşmeyi arar". Bk. E. Underhill; aynı eser; p. 134.
- 48- Hıristiyan dini, İsa ile, böyle bir şahsi görüşe derinden bağlıdır.

## (HİNDÜ TASAVVUFU)

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

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

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

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

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

İnsanların nefsleri ile Brahma,yani Külli Nefs aynıdır. İnsanların nefsleri Brahma'nın, yani Küllâ Nefs'in bir parçası değil, bütün varlığı ve kemali ile Brahma'nın, yani Külli Nefs'in bir tecellisi, daha doğrusu ta kendisidir.

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

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

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

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

### **Bhagavad Puranas'tan**

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

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

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

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

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

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

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

#### **“Amel Hakkında”:**

(Ajena) dedi :

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

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

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

Duyguların yeri yüksektedir, fakat, duyguların üstünde (Ma-nas), yani ruhi merkez vardır; ruhun üstünde de müfekkire, yani (Budhi) vardır.

Müfekkirenin üstünde olan zâtı bilerek kalbindeki kuvveyi sağ-lamlaştır.

#### **“Bilgi ve Amel Hakkında”:**

Bilgiden ve iymandan yoksun bir kimse şüpheyeye düşmüştür; ne bu dünya ne öteki âlem ve ne mutluluk şüpheyeye düşmüş adamın his-sesidir.

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

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

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

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

Bu hususta şöyle bir öğreti vardır:

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

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

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

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

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

Âlâ ve esfeli dolduran odur. Bütün âlemler, yalnız Brahma'dır.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Genellikle günah sayılan şeyler de şunlardır:

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

İnsanî faziletler de şunlardır:

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

Ma'nevî temizliğe, saflığa ancak bununla ulaşılır.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## BUDDHA TASAVVUFU EK NOTLARI

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

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

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

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

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

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

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

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

## (HERMES TASAVVUFU)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hermes, cemâatına şöyle demektedir:

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

"Oziris semadadır, fakat, Oziris aynı zamanda her insanın kalbindedir. Kalpteki Oziris semadaki Oziris'i tanırsa o zaman insan Tanrı olur ve parçalanmış Oziris tekrar toplanır".<sup>7</sup>

Hermes, Firavn'a dönerek şöyle diyor:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Önderin mistik yolcuya en büyük öğüdü de şu idi:

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

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

Baş Rahibin hakikat yolcusuna en son sözü de şudur:

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

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

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

"Nur ol Baba Safvet!"

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

## (MİSTERLER VE ORPHİC DİNİ)

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

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

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

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

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

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

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

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

Orphecilğin, Apolloculuktan sonra Pisagoreculuğa en büyük etkide bulunduğu söylenmektedir. Nitekim Pisagor'un da cehennemlerden geldiğine inanılmıştır.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Milattan önce beşinci yüz yıldan itibaren görünmeğe başlayan Orpheus doktrini, hemen aynı mahiyette olan Eleusinian misterlerle birleşmeğe başladı ve özellikle Pisagorculuğu etkiledi. Daha sonra da Yeni Pisagorcular ve Yeni Eflâtuncular tarafından da benimsendi.

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

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

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

## (FİSAGOR'DA TASAVVUF)

(İ. Ö. 580-500)

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

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

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

Fisagor'un felsefesi kısica şudur:

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

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

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

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

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

- (4)- Bu sayı, Tanrısal kudreti ve bir bakıma, cisimlerin teşekkülü olayını temsil eder. Bu sayı, aynı zamanda, adâleti de temsil eder; zira, ilk çift olan iki'nin karesidir.
- (5)- Bu sayı, evlenmeği temsil eder. Zira, ilk çift olan iki ile ilk tek olan üçün birleşimidir. Bu sayı, aynı zamanda, eşyadaki çeşitliliği de ifade eder.
- (6)- Bu sayı, organik ve hayati varlıkların çeşitli şekillerini temsil eder. Bu sayı, aynı zamanda, nesillerin devamını da temsil eder. Zira, bu sayıda, dişilik prensibi olan iki, erkeklik prensibi olan üç, Mutlak (Bir) ile birleşmiştir.
- (7)- Bu sayı, sağlığı ve tehlikeli zamanları temsil eder. Zira, bu sayı, yıl, ay ve gün dönemleri ile ilgilidir ve dolayısıyla varlıkların gelişmesinde rol sahibidir. Bu sayı, Tabiatın ebedî değişikliğini ve her şeyin, en sonda, aslı olan (Bir) e ve birliğe döneceğini ifade eder.
- Bu sayı, aynı zamanda, Akıl, Işık ve Kuvvet'in de sembolüdür.
- (8)- Bu sayı, aşkı, muhabbeti, dostluğu ve zihnin kendiliğindeki sürekli hareketsizlik hâlini temsil eder. Bu sayı, aynı zamanda, akıl, ahlâk ve fazileti de temsil eder. Zira, bu, küpün esasını teşkil eden iki (çift)likten meydana gelir.
- (9)- Bu sayı, yüce kudreti ve adâleti temsil eder. Adâleti temsil edişi, ilk tek olan üçün karesi olduğundandır. Başka bir deyişle, adâlet, mükâfâtın karşılığıdır ve eşit iki faktörün sonucudur. Bu sayı, ilk tek olan üçün karesi olduğu için de her şeyin bir tekâmüle uğrayacağını ifade eder.
- (10)- Bu sayı, kutsal kare ile aynı değerdedir ve ilk kudretli tek ve çiftlerin toplamıdır:  $(1+2+3+4=10)$ .
- Bu kutsal dörtlük ebedî Tabiatın kaynağını da ihtiva eder.

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

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

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

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

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

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

### 1- Hazırlık Devri:

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

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

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

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

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

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

Yıldızlar ve bütün varlıklar dört unsurdan meydana gelmişlerdir. Bir de beşinci unsur vardır ki bu da (Esir) dir. Âlem ruhu, kâinatın aslı seyyalesi, yıldızlarına ait nur adları ile adlanan hep bu (Esir) dir.

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

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

#### 4- Tekrar Dünyaya Dönüş Devri:

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

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

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

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

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

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

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

Bu sebeble de Fisagor'a göre üç adedi kutludur.

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

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

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

1- Gözle bakılınca (Tecelli) İleri sonsuzdur, (Çok Tanrı) i'tikadının sebebi budur.

2- Akıl ile bakılınca Tanrı ikidir: Ruh ve Madde, İyilik ve Kötülük gibi. İki Tanrı i'tikadının sebebi de budur.

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

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

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

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

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

Eflâton'un (Phaidon) da sözünü ettiği bu ruhlar âlemine daha dünyada yükselebilenler (Ârif) tirlir ve onların bu dünyadaki görevleri de sadece bu dünyada gerçekten var olan (Güzellik, Sevgi ve Hakikat) in peşinden gitmektir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Altın şiir)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ruhun ağlamasına sebep, bedeninin kendisini tekâmülden alıkoy-ması ve ara sıra olsun aslî vatanını ziyarete engel olmasıdır.

Ölünce, ruh, beden mahbesinden kurtulur.

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

Ruh, dünyada bedenle beraberken edindiği ilim ve kemâl saye-sinde ulvî âleme yol bulabilir.

Ruhun ulvî âlemden bedene inmesine sebep nedir?

-Tanrının bedene ruhu indirmesi, ibda'larındaki ilâhî hikmeti id-râk ettirmek için değildir. Zira, beşer akli bundan âcizdir.

Ruhunu bedene inmesindeki sır; ruhânî âlemden iken idrâk ede-mediği hakikat ve incelikleri duyu organlarıyla kavramak içindir.

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

Konumuzun kapatmadan önce, burada, Fisagor'cuların bazı ve-cizelerine de değinmek yerinde olacaktır:

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

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

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

Topluluğunun dağılmasından sonra son Fisagor’culardan, Eflâton devrinde yaşayan ve özellikle Astronomi ile uğraşan Archytas ile Alkmaion bunların en meşhurlarıdır. Fisagor’un öğrencilerinden en önemlisi de yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Philoas’tur ki Eflâton’un (Pahidon) adlı diyahıgundaki (Simmias) ile (Kebes) bunun öğrencileridir.

## (SOKRAT'TA TASAVVUF)

(İ. Ö. 470-399)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## (ARİSTO'DA TASAVVUF)

(I. Ö. 385-322)

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

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

Aristo, ruh hakkında, Eflâtonca kabul edilen Orphic an'anesini red etmekle beraber o, ruhta ezeli ve ilâhî olan ve Nous'tan veya hadsi zekâdan ibaret bulunan bir prensip kabul etmiştir. Aristo'ya göre ruh, bütün canlı varlıklarda müşterek olan hayat prensibidir. Fakat, bu prensib, canlı varlıkların mahiyetlerince göre değişik formlar alır. Mese-lâ, nebatlarda nemalandırmağa ait, hayvanlarda duyuya ait, insanlarda ise rasyonel bir ruh vardır. Fakat, rasyonel ruhta da çeşitli eleman-lar vardır.

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

## ARİSTO'DA TASAVVUF EK NOTLARI

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

ların müşahedesi, Yahudilikte, mistik tacrübeler diye adlandırılıyorlarsa da bütün bu müşahedeler, tasavvufun Yahudi olmayan kavramları dışındadır. Zira, bunlar, duyulara ait tasvirleri gerektirirler. Hâlbuki, hakiki mistik tecrübe duyulara ait değildir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sefirotlar on tanedir ve sırasıyla şunlardır:

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

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

Zohar'a gelince:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1- Havf ve rica.

2- Muhabbet.

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

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

## (PHILON'DA TASAVVUF)

(İ.Ö. 25-İ.S. 50)

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

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

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

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

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

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

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

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

1- Duyuya ait ruh.

2- Fikre ait ruh.

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

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

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

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

## (PLOTİN'DE TASAVVUF)

(204 - 270)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Buraya kadar söylediklerimizi biraz daha açıklamak istersek şöyle diyecğiz :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sarf etmeksizin bizim için hazırladığı birer lojman olarak faydalanmayız ve bu durumdan da memnun olmalıyız.

Burada şuna önemle işaret edelim ki bütün bu yukarıdaki sözlerimiz Plotin'in başka yerlerde, fiziki dünyanın zorunlu noksanlık ve kemâlsizliğinden ve ruhun, aktüalitelere için kendi dalgın, mübhem temâşasında hayaller aldığı vakit bu dalgınlıktan, bu uykudan uyanmak ihtiyacından ettiği sözlerle zıt değildir.<sup>34</sup>

Hayatın kötülüklerinin kökü, madde prensibindedir. Ruhun âniden zayıflamasının ve onun bütün kötülüğünün sebebi odur.<sup>35</sup> Madde, Plotin'e göre, nefis veya yokluk prensibidir ki bu yokluk, maddi vücudun temeli ise de, sonsuz derecede nizamsızlık, varlığın hiçliği, aktüel olarak mevcut olmayan bir şeydir<sup>36</sup>

Plotin'e göre (İyi veya Hayr), mutlak realitedir, varlığın mükemmeli ve mükemmelliğidir. Realitenin en yüksek derecesi Hayrın en yüksek derecesidir ve realitenin en alçak derecesi Hayrın da en alçak derecesidir. Bundan ötürü, yokluk prensibi olarak, madde, kötülük prensibi ile bir ve aynıdır<sup>37</sup>. Maddî şeyler, realite ölçüsüne mâlik oldukları derecede ve hakikî varlık âlemi olan yüksek âlemin imâjî oldukları nisbette iyidirler ve kötü değildirler. Lâkin, maddî dünya, Nous âlemine tâbî olan realitenin tamamlığından yoksun kaldığı andan itibaren o, zorunlu olarak, eksiktir, noksandır. İnsanın hayatı da o eksiklikten ve noksanlıktan hisselenir. Bununla beraber, eksiklik ve noksanlık, kötülükle aynı şey değildir. İnsanda kötülük, iradenin, kendisini maddeye konu yapmasıyla, bedeninin ruha galebe çalmasına müsaade etmesiyle tezahür eder. Ruhların peşinden giden kötülük, onları, bizzat kendi hakikî mahiyetlerine yabancı kılar. Kötülüğün kaynağı da kendini beğenmede ve her şeye sahip olma ihtirasındadır.<sup>38</sup> Ruhun bedendeki mahbusluğu, otomatik olarak bedendeki bedeni hayat vâsıtasıyla meydana gelmez. Zirâ, biz, bedende ve bedenle yaşamamıza rağmen, ruhun lâzım-ı gayr-i müfarık olan kuvvet ve hüriyeti ispatlamakla, bedeninin tenczülünü ve kademesini aşarak yükselmemiz mümkündür.<sup>39</sup>

Plotin'e göre hakikî hayat yolu, ruhu, Nous ile olan kendi vahdetine ve dolayısıyla da Bir ile olan vahdetine götüren yoldur. Plotin, (Basiret, Sebât, İtidâl, Doğruluk) tan ibaret olan medenî faziletlerin zorunluluğunu yükselmeye birer merhale olarak kabul eder. Fakat, bunlar her şeyden önce, fiziki dünyadaki hayatla ilgilidir ve ruh kendi kendini buluncaya kadar daima daha yukarıya ve üste bakmak zo-

un, yani aklın birbirinden ayrıldığı süje ve objeyi, eşit olarak birbiriyle birleştirmek için hadsi idrâki pek yüksek bir seviyeyeye çıkarır. Bu vahdet tecrübesi de kelimelerle ifade edilemez olan bir tecrübedir.<sup>46</sup> “Temâşâ” terimi, kendi kendine yeter bir terimdir. Zira, görünen ve görenin ikiliğini içerir. Ancak, bu tecrübe, bir ayniyet tecrübesidir de. Bu tecrübede, sadece, temâşâ eden, kendi temâşâsının objesi ile birleşmeğe cezbe ve celb edilmiş değildir; bizzat temâşâ vakıası, obje ile bir ve aynıdır.<sup>47</sup> Kendisi ile Bir’i temâşâ ettiğimiz ışık, Bir’in parlaklığıdır.<sup>48</sup> Bir’in temâşâsı, kendisi ile bizim varlığımızın transformasyonunu, bizim gâyemiz olan Allah olmağı da ihtiva eder.<sup>49</sup>

Yine bir pasajda Plotin, dikkatimizi Orkestra şefinin etrafındaki koroya çeker ki bu koroda bazan şarkı âhenksiz bir hâl alır. İşte, bunun sebebi, koronun dikkatinin, Orkestra Şefinden başka bir yere çevrilmiş olmasıdır. Tıpkı bunun gibi, biz de her zaman için en ulvî ve en üstün olanın huzurunda bulunmaktayız, fakat, biz de daima dikkat üzere değiliz. Dikkatli baktığımızda bizim gâyemiz elde edilmiştir; çünkü, biz Allah’la dolu olan ve koroca okunan bir ilâhî tarafından Allah’a yükseltilmişizdir. İşte, temâşâda, ruh, Allah’la dolar ve ruh, Allah’la dolduğu zaman da güzelliği, doğruluğu ve bütün ahlâkî iyiliği hâsıl eder. Allah’ı temâşâ yolu ile Nefs, Nur ile işlenir, spiritüel ışık ile hârelenir ve asıl ışık o olur. Böyle olunca da ulûhiyete yükselir veya daha doğrusu, bizzat kendi ulûhiyetini, zâtını bilir.<sup>50</sup>

Hayat, tamamlığında ve kemâlinde, ancak, spiritüel âlemde yaşanabilir!<sup>51</sup>

Bir’in sürekli temâşâsı yolunda temâşâya engel olan şey, hayatın bedendeki sınırlarıdır. Bizler, fizikî dünyada olduğumuz zaman bizi ilâhî vahdete yükselten vecdî temâşâ, ender vâki olan bir tecrübedir. Lâkin, hatta şimdiki zamanda bile, en derin varlığımızda tâbî olduğumuz ezeli nizamda bu vecdî temâşâ veya murakaba normal ve zorunlu bir şarttır. Nazarlarını Orkestra Şekfine dikmeleri ile âhenk üzere tegannî eden bir koro işte o sferdeki hayatın bir imajıdır.

Nous, iki kuvveye sahiptir: birincisi, bizzat kendi muhtevasını hadsi olarak kavrar; ikincisi de, vasıtasıyla kendi mütealligini bildiği şeye yükselir ve ona kavuşur.<sup>52</sup> Plotin, ilk kuvveti, bilici olarak tavsif eder; bu kuvvet hem ayniyeti hem de ayrılığı kaplar. Plotin, ikinci kuvveti ise sevcici olarak, ruhun, vasıtasıyla, eriyip Bir ile bir olduğu vecdî sevgi veya (Aşk) olarak tavsif eder. Bu ikinci kuvvet yolu ile ruh, ezeli nizam olan vahddette değişme ve başkalaşma sferinden varlık

bir grup tâlî ilâh (Henads) ları, Bir'den fıskırtmak suretiyle, bu felsefeyi yüksek derecede karışık ve sert bir düşünce sistemine çevirmiştir. Bu suretle spiritüel hayatın ve ekzersizin taze ve canlı bir hareketi olarak başlayan Yeni-Eflâtunculuk, seyrini, putperest dünyada sihirle sonuçlanan Skolâstik bir sistemde bitirdi. Fakat, bu, hiç bir suretle Yeni-Eflâtunculüğün etkisinin sona ermesi demek olmadı. Çünkü, özellikle Augustine ve Dionysius Areopagite ile Plotin'in düşüncesi, Hıristiyan öğretileri alanına da girdi ve Hıristiyan tasavvufunun gelişmesinde en etkili rolü oynadı. Klâsik literatürün altıncı yüz yılda yeniden keşfedilmesi ile Plotin'in bu etkisi. Protestan tasavvufunda da yenilendi. Hıristiyan çevreler dışında ise o, daha ziyade, mistiklerin düşüncelerinde ve ekzersizlerinde büyük rol oynadı. Bu sebeple Plotin'in öğretilerini anlamanın en büyük önemi, sadece, mistik tercübenin mahiyetini ve uygulanmasını aydınlatması bakımından değil, aynı zamanda, İslâm ve Hıristiyan tasavvufunun gelişmesi üzerindeki etkisi bakımındandır da.

İlk çağın son devirlerinin ana vasfı dinî bir senkretizmdir. Bir çok Tanrılar kabul edilmiş ve bunlara tapmak için de her yerde tapınaklar yapılmıştır. Daha da ileri, bilinen Tanrılardan çok daha fazla, bilinmeyen Tanrılar bulunduğu da inanılmış ve bunlar için de ayrı tapınaklar yapılmıştır. Bu devirde bütün dinler birbirine girmiş, Panteon ilâhlarla dolmuş ve bunların başına da, en yüksek ilâh olarak, Yeni-Eflâtunculüğün "Bir"i konmuştur. Bu dinî hava içinde bir Teoloji ilminin doğması için de Yeni-Eflâtunculuk bir temel vazifesi görmüştür. İşte, bütün bunlardan ötürü, başlangıçta bir aydınlar dünyası görüşü sayılan Yeni-Eflâtunculüğün kendisi de, en sonda, mitoslarla, sihirbazlıkla ve astrolojik inançlarla karmakarışık edilmiştir.

İlk Çağın bu son devresinde de Hıristiyanlık adı altında yeni bir din türemiştir.

Hıristiyan tasavvufuna geçmeden önce, özellikle, Hellenistik devre ile pek sıkı ilişkileri ve Hıristiyan tasavvufuna büyük etkileri dolayısıyla (Sırrî Dinler) ile (Gnostisizm) ceryanlarından da kısaca söz etmemiz yerinde olacaktır.

- 30- Plotin; Enneads; VI: 4: 15.
- 31- Plotin; Enneads; I: 8: 14.
- 32- Plotin; Enneads; V: 1: 1,
- 33- Plotin; Enneads; IV: 8: 4.
- 34- Plotin; Enneads; III: 6: 5.
- 35- Plotin; Enneads; IV: 8: 14.
- 36- Bu (Madde), Hinduların (Maya) sı ile mukayese edilebilir.
- 37- Plotin; Enneads; I: 8.
- 38- Plotin; Enneads; V: 101.
- 39- Plotin; Enneads; IV: 8: 2.
- 40- Plotin; Enneads; I: 6: 9.
- 41- Plotin; Enneads; V: 3: 17.
- 42- Plotin; Enneads; IV.
- 43- Plotin; Enneads; IV: 8: 1.
- 44- Plotin; Enneads; VI: 9: 11.
- 45- Plotin; Enneads; V: 5: 8.
- 46- Plotin; Enneads; VI: 9: 10.
- 47- Plotin; Enneads; VI: 7: 36.
- 48- Plotin; Enneads; V: 3: 17.
- 49- Plotin; Enneads; I: 6: 7.
- 50- Plotin; Enneads; VI: 9: 8.
- 51- Plotin; Enneads; VI: 9: 10.
- 52- Plotin; Enneads; VI: 7: 38.
- 53- Plotin; Enneads; VI: 9: 11.

54- Bizzat Plotin, sihriñ etki ve faydasına inanmış ve büyülerden korunmak için mukabil büyü yapılmasını savunmuştur. Bk. Enneads; IV; 41-43.

(Mithras), eski İran dininde Nur ilâhı idi. Bir Peygamber tanınan (Zerdüş) ün monoteist öğretilerinde (Mithras) yı kapalı geçtiği görülmekte ise de (Mithras) ya ibâdet, İran İmparatorluğu himayesinde Orta Asyada yerleşmiş, oradan da Roma'ya geçmiş ve özellikle Roma ordusu vasıtasıyla Roma'da büyük hâkimiyyet kazanmıştır. Ustûre, (Mithras) nın, kanından canlı tabiatın geri kalan kısmının meydana gelmesine sebep olan vahşî bir Boğa'yı nasıl öldürdüğü ile ilgilidir<sup>3</sup>. Bu yüzden (Mithras) tapınaklarında esash âyin, bir boğanın, merasimle, kurban edilmesidir.

Bu âyinle birlikte, aynı zamanda, ekmek ve şarapla karışmış su âyini de vardı ve şarabın, Boğanın kanından serpildiği söyleniyordu. Âyin, (Mithras) nın, Güneş İlahı (Helias) ve diğer arkadaşlarıyla geçirdiği son yemek faslını kutlamakta idi. Ekmek ve şaraptan, sâlikler, kötü ruhlara galip gelme kuvvetini kazanıyorlardı ve bu suretle aynı zamanda onlara ölümsüzlüğü sağlayan bir ilâhî cevher de hulûl etmiş oluyordu. Sırlar arasında sadece (Mithras) sırrı insanların sülûküne tahsis edilmiş olup, genellikle, sırrî din, kuvvetli ahlâkî ifadesi ile, özellikle, kötüye karşı savaşta başlıca faziletler, ve nefsi kontrol üzerine önem verme hususundaki öğretileri kaplamakta idi.

Ruhun, doğuşta, vasıtasıyla ezeli ışık dünyasından sukut ettiği ve ebedî mutluluğa ve kemâle giden kendi uruc yolunda tekrar geçmeğe mecbur olduğu yedi seyyare sferine karşılık sâliklerin de yedi derecesi vardı.<sup>4</sup> Mithras'nın bizzat kendisi, ruhun daimî yardımcısı idi; ancak, onun inâyeti ile ruh, ışık dünyasına tekrar dönebiliyordu.

Mithras dinî Cybele (Kybele)<sup>5</sup> veya (Büyük Ana İlahé) mezhebine-bu iki mezheb her ne kadar birbirinden farklı iseler de - sıkı sıkıya bağlıdır. Büyük Ana İlahé mezhebi Orta Asya'da, Milâttan önce, altıncı yüz yıldan beri yayılmıştı. Roma'ya da Milâttan önce üçüncü yüz yıla getirilmişti, fakat, Milâttan sonra birinci yüz yıla kadar pek dikkatü çekmemişti.

Büyük Ana İlahé mezhebi, Büyük Anne İlahé ile, ölen ve hayatı Büyük Ana İlahé tarafından kendisine iade edilen, Büyük Ana İlahé'nin sevgilisi (Attis) ustûresinde toplanır. Dionysius<sup>6</sup> ve Oziris ustûreleri gibi bu ustûre de, orijinâl olarak, nebatların Kışın çürüyüp ölmesini ve İlkbaharda tekrar canlanmasını sembolize eder. Fakat, sırrî din açısından o, Allah ile birleşebilmek için dünyevî hayatında fânî olması, fakat, daha yüksek ve ölümsüz bir varlıkla tekrar doğması gerçeken sâlikin mistik tecrübesi için vaz' edilmiştir.

## SIRRI DİNLER EK NOTLARI

1- Adonis, bazılarına göre Aphrodit'in sevgilisidir. İlkbaharda çok kısa süre çiçek açma mevsiminin sembolüdür.

Bir sıcak yaz gününde bir yaban domuzu Adonis'e hücum etmiş ve onu yaralamış. Aphrodit te oğlunun müdafaasına koşmuş, fakat, bu arada bir gül fidanına basmış ve ayağına gül dikenini batmış. Diken, Aphrodit'in ayağını kanatmış ve bu kan gül fidanını boyamış. İşte, o zamana kadar beyaz gül açan fidan o günden sonra kırmızı gül açmağa başlamış. Aphrodit, oğlunun yanına vardığında da onu ölmüş bulmuş. Akıttığı göz yaşlarından da Gelincik çiçeği doğmuş.

Adonis'in hayatı ve ömrünün kısalığı Yunanistanda bir âyin konusu olmuştu. Adonis'i temsil eden bir ceset, erguvanlarla örtülü bir yatağa yatırılır, etrafında çeşitli meyvalar, içinde kokular bulunan vazolar ve Adonis'in kısa hayatını hatırlatan çiçeklerle dolu sepetler bulunurdu. Bu katafalkın etrafında hakiki bir cenaze merasiminde olduğu gibi ağlayan kadınlar, göğüslerini parçalayarak geçit resmi yaparlardı. Ertesi gün de, çok erken, aynı kadınlar saçları dağınık, göğüs bağı açık büyük bir ızdırapla bağrıarak Adonis'in cesedine benzetilen mankeni denizin dalgalarına gömerlerdi. Ceset dalgalarda kaybolduktan sonra, sevinçli şarkılar işitilirdi. Çünkü, yakın bir mevsimin yağmurlarıyla Adonis çiçek olarak tekrar dirilecekti. (Ayrıca bk. C. Tollu; Mitoloji; s. 70-71; İstanbul, 1957).

2- Attis (Atyse), Eski Anadolu'da Frigyalıların Tauris, Tabiat Tanrıçası Cybele'in kültünde nebatların ölmesini ve yeniden canlandırılmasını temsil eder. Efsaneye göre Attis, çocukken sazlıklar arasında bırakılmıştı. Cybele (veya Kybele) onu buldu ve sevdi ve kiskançlığı yüzünden, onun, başka sevgilisi ile evlenmesine mâni oldu. Bunun üzerine Attis çılgına döndü ve kendisini hadım etti. Bunun üzerine vicdan azabına kapılan Cybele onu bir çam ağacı hâline getirdi.

Attis kültü Cybele'inki ile birlikte Batya ve İmparatorluktan hemen önce de Roma'ya geçti ve ona ibadet edilmeğe başlandı. Özellikle (15-17) Mart arası yapılan bu ibadet büyük bir mistik dram hâlinde yapılır. Büyük bir alay hâlinde ceset gibi sarılmış bir çam ağacını Palatium'a taşırlardı. Perhiz günlerinden ve yakınlardan sonra Attis râhipleri (Gal-lus) kamçı darbeleri ile kendi sırtlarını çizik çizik ederler ve hatta bazıları kendilerini kısırlaştırırlardı. Bu dine katılmak isteyenler bir Boğa'nın kanı ile vaftiz edilirdiler. Tören, ziyafetler ve karnavallarla sona ererdi.

3- Bunda, Müteâl Allah'ın, Ahura-Mezda'nın ilk yaratışı da söz konusudur.

4- Bu kültteki yedi mertebe şöyle gösterilmiştir:

1. Karga.
2. Kartal başlı Arslan.
3. Asker.

anesi Demeter, görünen hayatın doğuş ve ölümüne arzın derinliklerinde hüküm eden büyük bir Tanrıdır. Bu hikâyede Dionysius'un adı da (Zagreus) tür.

Zagreus doğduğu zaman Semeli'nin oğlu gibi bir mağraya götürülmüştü. Orada Nynphe'lerin arasında büyüdü. Onu bekleyenlerin bütün dikkatine rağmen Titan'lar, arzın itaatsiz çocukları, kıyafet değiştirerek Zagreus'e yaklaşmağa muvafak oldular. Ona bir oyuncak verir gibi yaparak üzerine abldılar ve vücudunu parçaladılar. Sonra, bu parçaları kızgın bir kazana atarak kaynatıldılar ve yediler. Bu kurbamın yalnız bir parçası kurtulmuştu: Bu cinayet işlenirken Athéna, Titan'lardan Dionysius'un kalbini aşırması ve onu Olympe hâkimine vermişti. İşte bu mukaddes kalp, başka bir hayatın merkezi oldu. Ölmeyen, yalnız değişen bu cevherden bu Tanrı, yeniden meydana geldi. Dionysius (Bacchus) tekrar hayat bulmuştu.

Zeus, Titan'ları yıldırımla öldürdü. Güya insan, işte bu Titan'ların küllerinden doğmuştur. O hâlde Titan'lar, madem ki Dionysius'un etyle beslendiler, arzın çocukları sayılan insanların yaratıldığı küle de, Tanrıktan bir parça bulunmakta idi. İnsanlara hayat verilirken, onlar bu parçadan bir hisse almışlardır.

Şekli değişen Bacchus'un parçalarını bir araya getirmeğe lâyik olmak için, onun gibi yeniden hayata kavuşmak için, bu Tanrının katlandığı acıların hâtrasını kutlayan âyinlerle bu ilâhî kıvılcımı korumak, içimizde bulunan bu parçayı meşakkattan uzak tutmak, onu aşk ile kuvvetlendirmek ve onu doğduğu temiz pınarın saflığına erdirmek gerekir. (Ayrıca bk. C. Tolly; aynı eser; s. 102-103).

7- Typhon (Set), bir anlamda da Şer'ce müekkel (Dev, Cin) dir.

8- Serapis (veya Sarapis), özellikle şifa bahş eden bir Tanrı olarak bilinir ve tapılırdı. Ve o, Pluto gibi, yanında Köpek başlı, veya Arslan başlı, veya Kurt başlı bir hayvan ile yahut ta vücudunu tos toparlak bir halka yapmış Yılan gibi tasvir edilmekte idi.

Serapis, Mısır'ın Osiris denen Tanrısının bu denî dünyaya ait timsâlidir. Osiris'in ulvî âlem (Gök) Tanrısı olarak timsali de (Apis) öküzü idi. Zeus-Serapis olarak o, Vatikan'da bulunan büyük bir büste görüleceği üzere, başının üstünde arzı (yani aşağı âlemi) sembolize eden bir zafire ölçeği bulunduğu hâl üzere temsil edilmiştir.

9- Asclepius, Coronus ile Apollon'un oğludur. Kendisi meşhur bir doktordur. Fakat, hastaları iyileştirmekten başka onun asıl marifeti ölüleri diriltmek idi. Bu sebeple Zeus'un kardeşi olan Ahiret Tanrısı (Adis), onun bu marifetinden ötürü ahiret boş kalacaktır diye, onu Tanrılar Tanrısı Zeus'e şikâyet etmiş ve Zeus te onu yıldırımla çarparak öldürmüştür. Fakat, Asclepius'un babası Tanrı Apollon da Zeus'in bu hareketinden, kendisine sorulmadan oğlunun öldürülmesinden dolayı Zeus'e çatmış, fakat, Zeus, onu da dokuz yıl hizmet görmek üzere Kral Admitos'un yanına sürmüştür.

Tanrı Apollon, Gün Işığını temsil eden bir Tanrıdır. Babası Zeus yani, ışığın geldiği Gök, anası da şafağın doğduğu geceyi temsil eden Laton'dur. Apollon, Artémis ile ikiz kardeşler.

Apollon, aynı zamanda, Kehânet ve Hakikat Tanrısıdır da.

10- Romalılarda Jupiter olan Zeus, Cronos ile Rhéa'nın oğludur. Zeus, Yunanda, on iki Tanrının en nüfuzlusu ve onların reisi idi. O, bütün tabiat kuvvetlerinin hâkimi idi.

11- Helios, Iperion ile Thia'nın oğlu olup Güneş Tanrısıdır.

Tomarlarda bulunan başlıca Gnostik fikir: Allah'ın müşahedesine dayanan mistik bir bilgiye sahip olunabileceği fikridir. "Disiplin Ma-nüeli"nde şöyle denmektedir: "Gözüm ezeli varlık üzerine nazar etti ki bu bir bilgiçten saklanan kurtarıcı bilgi, insan oğullarından saklanan hakimâne bir içyüzü kavrama (nufuz-ı nazar), doğruluğun gerçek kaynağı, kurdet hazinesi ve zafer hâli ve makamıdır. Fâniler ara-sında Allah onu, ancak, kendi seçtiklerine ezeli bir tasarruf olarak verdi".

Nag Hammadi Gnostik kitaplarından çıkarılan (Dasiheus'un Vahyi) adlı parçada da şöyle bir vecdî haykırış görülmektedir: "Sevinclim! Sevinclim! Sevinclim! Biz gördük; Biz gördük; Biz, başlan-gıçta gerçekten var olanı gördük, gerçek olarak var olanı, İlk Ezeli olanı, İlâhî mahiyyeti gördük".

Tomarların mistik görünüşüne, Qumran mağaralarının birinde bulunmuş olan ve Yahudî mistik geleneğinin ilk yönlerinin karakteristiği olan Harp ve Saltanat Arabası Mistisizmi (Chariot-Mysticism) ile ilgili olduğu söylenen Semâvî Dua (veya Âyinler) kitabının bazı parçalarında rastlamak mümkündür.

Mükâşefe ve vahye ait literatürde Seçilmiş ruhların semâvî sfere yükselmelerine ait önemli rivayet (Essenes) ler arasında pek büyük bir kabul görmüştü.

Hırsıyanlığın ilk üç yüz yılında çeşitli Gnostik mezhepler ve birbirine karışmış çeşitli Gnostik yazılar vardı. Bu yazılardaki genç görüşe göre: fizik dünyası ilâhî bir yaratılış değildir; fizik dünya, ezelden var olanın bir nüzûludur. Demiurge'un maddeye sukutu veya Sophia'nın veyahut ta Gnostiklerin görünmez dünyada varlıklarını kabul ettikleri Ulvi Allah'tan sudur eden sayısız kuvvetlerden ibaret olan (Acons) lardan başka birinin nüzûlundan ibarettir.

Gnostiklere göre insanda, ve özellikle ilâhî prensibe nâil olmuş muayyen insanlarda, ilâhî bir kıvılcım vardır. Bu gibi insanların hedefi de bu kıvılcımın tekrar dönüş zinciri ile bağlanmış bulunduğu madde sferinden kurtulmasını ve bu kıvılcımın geldiği ülkeye tekrar dönüşünü sağlamaktır. Sırrî dinlerdeki gibi, ruhun, semavî kutsal âleme yükselişinde, gezegenlerin sferlerinden geçtiğine de inanı-lırdı. Bu sferleri idare eden onların ruhlarını da insana düşman gör-rürler ve onların mukavemetine galebe etmek için de onların adlarını bilmeği zorunlu sayarlardı. Kurtuluşa ulaşmak için de ruhun mahiye-tini ve daha yüksek dünyaların sırlarını bilmek te zorunlu idi. Bizim,

hatırlamayışları yüzünden uzaklaşmışlardır. Allah, dalâlette olanları, bizzat kendi keşf ve ilhamı ile İsa'da, Kelime'de veya Allah'ın Oğlun'da aydınlatır. İsa, insanları, Allah ile ittihad demek olan bir bilgiye ulaştırır. Bu da insanların da'vet edildikleri gayedir.

Peder (Baba), bütün insanların başlangıcını ve sonunu bilir. Gerçek son da, gizli olan Allah hakkında Gnosis'in elde edilmesidir. O, O'ndan meydana gelen bütün şeylerin, kendisine geri dönülecek olanıdır. Bu kurtarıcı bilgiyi kabul edenlerin, artık, kendileri, İsa ile aynıleşmiş olmaları yolu ile, hakikat olurlar. Ve Peder, onların içindedir; ve onlar, tam ve kâmil olmakla, gerçekten iyi'den ayrılmaz olmakla da, Pederin içindedirler.

Muhtemelen üçüncü yüz yıl sonlarında Mısır'da yazılan ve son zamanlarda keşf edilen Gnostik eserlerden (Ledün İlmi) kitabı, ba'sü ba'delmevt'ten sonra İsa tarafından tilmizlerine verildiği sanılan öğretilerden tereküb etmektedir ki bu kitabta, sırrî dinlerin etkisi altında, özellikle, sırlara ve onların ruh tasfiyesi üzerindeki kuvvetlerine önem verilmekte olduğu görülmektedir.

Gnosis, özellikle, çşyanın niçin bizim onu bildiğimiz vech üzere mevcut olduğu; neden nur ve zulmet, iyi ve kötü... gibi zıtların bulunduğu ve en sonda da kimin kurtuluşa ereceği ve kimin yok olacağı gibi meseleleri çözmeğe uğraşmaktadır. Kurtuluşa ulaşmak isteyenler dünyadan ve dünya ilişkilerinden vaz geçmek zorundadırlar. Gnostik sırlara iştirâk eden ve sırf aşk ve şefkat ahlâkını peşleyen kimselerin varlıkları gitgide başka bir hâl alacak ve onlar İlâhî Işık'ın şuaları olacaklardır. Böyle olanlar, diğer dünya insanları gibi olmalarına ve onlarla birlikte yaşamalarına rağmen, bütün gizli kuvvetlerin üstüne çıkacaklar ve İsa ile aynıleşmiş olacaklardır. İşte, bu nokta, en yüksek mistik niteliği kaplamakta ve İsa da bu nokta için söyle demektedir: "O, dünyada yaşayan bir adam olmasına rağmen benim Krallığımda benimle birlikte olacak bir Kraldır. O, dünyada yaşayan bir adamdır, fakat, aynı zamanda Işık içinde bir Kraldır. O adam benim ve ben o adamım".

Gnostisizm, Mani tarafından İran'da kurulan Maniçist dinin meydana çıkması ile, üçüncü yüz yılda yeni bir ifade kazandı, Mani'nin, daha gençliğinde, kendisini İlâhî Realitenin bilgisine doğrudan doğruya ulaştırılan bir spiritüel illüminasyona nâil olduğu söylenir. Mani, kendisinin, Zoroaster, Jesus, Buddha'nın Kutsal Kitabını tamamlayıp mükemmelleştiren Peygamberlerin en sonu ve en büyüğü ve

## (HİRİSTİYAN TASAVVUFU)

Tasavvufun Hıristiyanlıkta orijinâl bir eleman olup olmadığı hakkında, her iki görüş istikametinde de mütalâalar serd edilmiştir. Fakat, gâlip durum olarak, Hıristiyanlığın, aslında, mistik bir nüveye mâlik olmadığı söylenmiştir. Bu görüşe göre İsa'yı bir mistik olarak kabul ettirecek hiçbir ma'kul sebep yoktur. İlk üç İncilde (Matta, Luka, Markus) bu hususta hiç bir imya yoktur. Fakat, St. John'un İncilinde, bazı mistik edalı ta'birlerin, Jesus'ün ağzından ifade edildiği görülmektedir. Meselâ, o, Allah ile ittihadından söz etmektedir ve şöyle demektedir: "Ben ve benim pederim bir ve aynıdır"; "Beni görmüş olan kimse pederi görmüştür"; "Ben pederin içindeyim ve peder benim içindedir". Ancak, bu ifadelerin her hangi birine ilk üç İncilde rastlanmamaktadır. Bundan ötürü de bunların İsa tarafından değil de dördüncü İncil yazarı tarafından söylendiği pek muhtemeldir. Buna rağmen, dördüncü İncil yazarını bile gerçek bir imistik saymak güçtür. Şu var ki, onun bazı mistik ta'birlerden haberdar olduğu ve belki de bazı mistik tesrübelere sahip olduğu da söz götürmez. Biz onda, Upanishad'larda, Plotin'de, Eckhart'ta, St. Teresa'da gördüğümüz gibi, mistik şuurun her hangi özel ve mufassal tavsiflerini göremiyoruz.

Şu hâlde, Hıristiyan tasavvufunu ne İsa ile ne de dördüncü İncil yazarı ile başlatmak doğrudur.

Hıristiyan mistisizmini St. Paul ile başlatmak ta mümkün değildir. Çünkü, onun, Şam yolundaki meşhur müşahedelerini, hâuftan ses işitmelerini her ne kadar dinî bir tecrübe sayabilirsek te bunlar mistik bir tecrübe olamazlar. Zira, mistik şuur, duyumlara ait değildir, fakat, müşahedeler ve hâuftan ses işitmeler duyumlara ait tahayyülleri ve tasavvurları gerektirir. Bununla beraber St. Paul'un yazılarında bir iki pasaj vardır ki bunlar, onun, bir dereceye kadar mistik bir tecrübeye mâlik olduğunu ihtimâl dahiline sokar. Bunlardan en meşhur olanı da: "Ben yaşıyorum, fakat, yine de ben değil, benim içimde İsa yaşıyor"

şahsi Allah'ın da diğer şahıslar gibi ve onlar arasında bir şahıs olacağıdır. Başka bir deyişle, Allah bir ferttir ve onunla birlikte başka fertler de mevcuttur. Bu diğer fertler, şüphesiz ki, kâinatın parçaları olarak, dünyanın yaratılmasıyla, Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat, bununla beraber, bu parçalar, bu fertler, Allah'tan ayrıdırlar ve kendi müstakil mevcudiyetlerine sahiptirler ve dolayısıyla, gencl olarak, kâinat ta kendi müstakil mevcudiyetine sahiptir.

Şark ve Garb dinleri arasındaki bu ayrılık, aynı zamanda, Garb dinleri için bir beşer nefsinin asla Allah olmadığını ve olamayacağını, Allah'a inkılâb edemeyeceğini, dolayısıyla, müteakabilen, Allah'ın da beşeri bir varlık olmadığını ve olamayacağını tazammun eder. Şu kadar ki Hıristiyanlıkta, İsa'nın Allah ile tek bir şahıs hâlini almış olması bakımından, bir istisna söz konusu ise de Yahudilik ve İslâmiyette böyle bir istisna da yoktur. Bu iki teist dinin gencl görünüşüne göre, Allah, asla insan olamaz ve insan değildir; insan da asla Allah olamaz ve Allah değildir. Teistik dinlere göre insan ile Allah arasında, yaratıcı ile yaratılan arasında büyük bir uçurum vardır ve bu uçurumu hiç bir şey, hiç bir zaman ortadan kaldıramaz.

Ortodoks Hıristiyanlığın her hangi bir şekline göre-ki bu diğer iki teistik din için de söz konusudur--Allah ile mistik ittihad içinde olan ruhun asla Allah ile aynı olmadığı veya olamayacağı fikri de mevcuttur. Bu sebeple her hangi bir kimsenin ilâhî varlık ile aynıyet iddia etmesi, Garb dinlerinin ortodoks teolojilerine göre dalâlettir ve hatta küfürdür. Meister Eckhart: "Benim gözüm ve Allah'ın gözü bir ve aynidir ve "Allah ve ben, biz bir'iz" dediğinde, işte, bu mantalite yüzünden o, Kilise tarafından dalâlet ile suçlanmıştır. Bu noktada, İslâm'da, Hallac Mansûr'a da işaret edilebilir.

Bu suretle, Upanishad'ların: "O, sensin" sözü ve Vedantist'in ferdi nefis Brahma ile aynidir ve ferdi nefsin, bu aynıyeti, mistik şuurda tahakkuk ettirdiği hususundaki iddiası, teistik dinler tarafından tamamiyle kanun dışı sayılır.

Bununla beraber, Hıristiyan mistiklerinin ana ta'biri de "Allah ile İttihad"tır. Bu, Hıristiyan mistiğinin emeli olan ve elde edeceğine iman ettiği şeydir. Fakat, eğer ruh, böyle bir ittihatta Allah ile aynı olmuyorsa, böyle bir ittihad kabul edilmiyorsa Allah ile ittihad nasıl mümkün olur? İşte bu tezad, Hıristiyan tasavvufunun gelişmesinde şu iki sonucu doğurmuştur:

1- Bu mesele, Roma kilisesinin kilise teşkilâtına mensub otoriteleri arasında bir gerginlik yaratmıştır. Tasavvuf, kendisini hakiki

bir maksadı veya bir faydayı elde etmek için birleşmişlerdir ki burada ittihad, (Ayniyet) terimi ile değil, fakat, (Maksatta Birlik) terimi ile tefsir edilebilir. St. John (Cross) bu görüşe şöyle işaret eder: "Ruhun Allah'ta ittihad ve transformasyonu, orada ancak aşkın tevhit ettiği (Birlik veya Benzerlik) mevcut olduğu zamandan sonra ancak fiilen tamamlanmış olur. Bu sebeple Allah'ın iradesi ile ruhun iradesi, birbirleriyle, biri diğerine aykırı hiç bir şey istemeksizin, uygun düşükleri zaman vuku bulacak olan bu ittihad, (Benzerlik İttihadı) diye adlanacaktır." Başka bir deyişle, mistik ittihad, insanın irâdesi ile Allah'ın irâdesi arasında sadece, tam ve mükemmel bir mutabakat anlamındadır. Fakat, bu düalizm, mistisizmin esası ile hiç bir suretle uyuşturulamaz.

Allah ile ittihadın daha az farklı bir tefsirini J. V. Ruysbroeck adlı Felemenkli büyük mistik vermiştir. O, tabiatları bakımından, Allah ve ruh düalitcsi üzerinde ısrar eder. Ona göre, Allah ve ruh, daima ayrı mevcudiyetler olarak kalmaktadırlar. Çünkü, onların ittihadı, Ruysbroeck'e göre, güneş ışığı ile havanın ittihadına veya ateşle, ateşlenip kıpkırmızı olmuş demirin ittihadına benzer. Güneş ziyası tamamıyla havanın içine nüfuz eder ve orada yayılır. Fakat, bununla beraber, hava, yine hava olarak ve güneş ziyası da güneş ziyası olarak kalır. Bunun gibi, ateşten kızarmış demirden de ateş demire nüfuz eder, lâkin, ateş, demir olmaz, demir de ateş olmaz.

Burada şu noktaya önemle işaret edelim ki mistik tecrübenin bilgiye ait nüvesi, yani değişmez ve başkalaşmaz vahdet, bütün dünyada esas olarak aynı işe de, kültürden kültüre değişen ve birbirine aykırı kültürel mistisizm tiplerinin doğmasına sebep olan iki faktör vardır; değişici olan bu iki faktör de şunlardır:

1- Tecrübenin entellektüel tefsiri.

2- Bu tecrübeğe eklenen heyecanlı tavır, yani tecrübeyi yapana ait heyecanlı durum.

Pek etkili ve önemli olan birinci faktöre ait bir çok misalleri yukarıki satırlarda verdik. Tecrübeğe ait bu entellektüel tefsir ilcdir ki biz Budist Tasavufu, Hıristiyan Tasavufu... gibi Tasavvulardan söz ettik ve onlar arasında ayrılık gösterdik.

İkinci değişici faktöre gelince, bu konuda Suzuki'nin (Zen Buddhism)inde de dendiği gibi, bu tecrübeye tecrübeyi yapan tarafından kullanılan (Aşk Alevi, Kalbin içine dökülüp dağılan hayretengiz bir aşk, Kucaklama, Mahhub, Gelin, Güvceyi, Peder, Allah, Allah'ın

prensibini tatbikte eşit şansları olduğunu kabul ile, onların akıllarını eşit berraklıkta aydınlatarak, eşit surette kendi Mutlak kucaklayıcı saflığı ve vahdeti ve huzurluluğu içine çeker.<sup>1</sup>

Buddhist aşkı, bütün hayvanları içine alan bütün “Duygulu Varlıklar” a uzanmaktadır. Bir yerde de yılanlara karşı bile sevgiyi i’tiyad edinme tavsiye edilmiştir. Hıristiyan İncilinde ise aşkın ve merhametin hayvanlara kadar teşmili kabul edilmez.

Buddhizm, aşk ile aynı olmayan, fakat, onun içinde bulunan şefkat ve merhamet üzerine özel bir önem atf eder. Meselâ, bir Buddha düşmanı, kötülükten ötürü iyiye tekrar dönme görevi ile görevlendirildiğinden dolayı Buddha’yı incittiğinde Buddha, onun aczine kızmış olarak değil, tersine, “onun budalalığına şefkat edici” olarak temsil edilmiştir.

Bununla beraber, pek işaret değer ki Allah’a karşı aşk ve insana karşı Allah’ın aşkı ve iyi insanın hemcinslerine olan aşkı, diğer kültürlerin mistisizmlerinde görülenlerden çok daha üstün bir tarzda ve yüksek derecede olmak üzere, mistik itihad tecrübesinin esas kısmı olarak, Hıristiyan Tasavvufunda önemle öne sürülmüştür. Hıristiyan Tasavvufu, kendi spekülâtif tefsiri gücünde (Eckhart müstesna) Hindü veya Buddhist Tasavvufuna eşit ve muâdil değildir. Fakat, kendi moral ciddiyeti içinde ve kendi aşk prensibinin günlük mevcudiyet plânı üzerinde pratik uygulama hakkındaki ısrarında diğer bütün tasavvulardan üstün görülmektedir. Bu da, tecrübenin bizzat kendisindeki aşkın kuvvetli emosyonel aksiyonunun bir sonucu telâkkî edilmektedir.

Hıristiyan tasavvufu konusunda özellikle iki isminden de söz etmek gerekir: Dionysius Areopagite ve St. Augustinus.

### (DIONYSIUS AREOPAGİTE)

(M. Birinci yüzyıl)

Bu dionysius’un, Dionysius Areopagite mi<sup>2</sup> yoksa Dionysius Pseudo-Areopagite mi olduğu hakkında kesin bir bilgiye sahip değil isek te kesinlikle bildiğimiz bir şey varsa o da bu Dionysius adına bir çok eserlerin izâfe edilmiş olmasıdır. İşte, Hıristiyanlıkta tasavvuf ta ilk defa bu eserlerde görülmektedir. Bu eserlerde Plotin’in etkisi hâkim olmakla beraber, Dionysius, Hıristiyan olması bakımından, Plotin’den farklıdır. Kitabımızın başında işaret ettiğimiz gibi, Tasavvufun, Garb dille-

cağı prensibini en son haddine kadar götürür. O, Allah'tan: "Üstün Asli Zulmet" diye söz eder ve şöyle der: "O, sayı değildir, nizam değildir, büyüklük veya küçüklük, ya da eşitlik veya eşitsizlik değildir... O, hareketsiz olmadığı gibi harekette de değildir, veya sükûnette de değildir; ve hiç bir kuvvete sahip değildir ve kuvvet veya ışık değildir; ve canlı değildir; yokluk kategorisine tâbi olmadığı gibi varlık kategorisine de tâbi değildir..."<sup>3</sup>

Lâkin, Dionysius, bir Hıristiyan olarak, Hıristiyanlığın Allah'ına ve o İlahî varlığın aşk, adâlet, doğruluk, kuvvet, zekâ.. gibi karakterizasyonlarına inanarak, yukarıda söylemiş olduğu sözlerini bunlarla uyuşturmak zorunda kalmıştır. İşte, onun, Tanrısal Adlar adlı kitabının gayesi de bizim bu positif kelimeleri nasıl kullandığımızı açıklamaktır. Gerçi, onun teolojisinin aşk, Allah'ın, Zâtında bilinemez olduğu, dolayısıyla de onun hakkında söyleyebileceğimiz her şeyin yanlış olacağı merkezinde ise de, yine ona göre, biz Allah'a, dünyadaki amprik karakteristiklerin varlığının sebebi olmasından ötürü, tecrübi sıfatlar izafe eden terimler uyguluyoruz. Allah, her varlığın sebebi olduğundan dolayısıdır ki biz Allah mevcuttur diyoruz. Allah, her (İyi veya Hayr) olan şeyin kaynağı olduğundan ötürüdür ki biz Allah'a (İyi) veya (Hayr) deriz; Allah, her kuvvetin sebebi olduğundan ötürüdür ki biz Allah'a (Kudretli) deriz; Allah, zâtında sevgi ve seven olmamakla beraber yine de kendisinden fıskıran her aşkın orijinal kaynağı olduğundan ötürüdür ki biz Allah'a aşk ve muhabbet eden, yani (Seven) deriz.

Görülüyor ki Dionysius, Allah'ın kötü şeylerin değil, fakat, sadece iyi şeylerin yegâne kaynağı olduğunu kabul etmiş olmakla beraber, aynı zamanda, Allah'a bizâtihi "Sebeb" ve "Kaynak" gibi müsbet kavramlar izâfe etmekte, dolayısıyla de çelişmeye düşmektedir. Zira, eğer Allah'ı aşk veya kuvvet adı ile adlandırmak, sadece, Allah'ın dünyada mevcut olan sevginin ve kuvvetin sebebi olduğu ma'nasında ise, bunun gibi, Allah'a "Sebeb" tesmiye etmek te, sadece, onun, dünyada mevcut kozalitenin sebebi olduğu ma'nasında olabilir. Bu da bizi sonsuz olarak geriye götürür. Zira, "Kozalitenin Sebebi" cümlesinde Allah, (Sebeb) olarak adlandırılmıştır. Fakat, bu, Dionysius'un teorisine göre, ancak, Allah'ın "Sebeblerin Sebebi, Müsebbib"ül-Esbab" olması anlamında ve dolayısıyla (Ezeliyet) makamında olabilir. Kısaca, Dionysius'un esas görüşü, bizim Allah hakkında kullandığımız kelimelerin daima ve sadece sembolik olduğu, yani hakikî olmadığıdır. Bununla beraber. Dionysius, yazılarının bir çok yerlerinde, müs-

gelmiştir. Garb Kilisesinde bu etki, Dionysius'un eserlerinin geniş surette yayılmağa başladığı on ikinci yüz yıla kadar, Augustinus vâsıtası ile, özellikle sürdürüldü. Bu konuda Augustinus, özel bir önem taşır. Bunun sebebi de, sadece, Augustinus'un Yeni-Eflâtunculuğu kabul edişi ile Hıristiyanlığa sürüklenişi değil, fakat, aynı zamanda, onun bir Platonist olduğu zamanda da onda mistik tecrübenin görünmüş olmasıdır. Nitekim, bazı felsefe tarihçileri, onda, tamamen doğru ve gerçek olarak, ilâhî temâşâ tavsifleri bulunduğu, fakat, bunların hepsinin de tamamıyla Platonik olduklarına işaret etmişlerdir.<sup>4</sup> Augustinus şöyle demektedir: "Ben sana Yahudi olmayanlar arasından, kâfirler arasından geldim ve aklımı, kavminin Mısır'dan almasını istediğin altın'ın üzerine oturttum"<sup>5</sup> Augustinus, burada, açık bir surette Plotin'in Enneads'larına işaret etmektedir ki Enneads'lar, Hıristiyanlığı tercih etmiş olan Victorinus tarafından, o arada, Lâtinceye tercüme edilmişti.

Augustinus, bir Platonist olarak temâşâ (Contemplation) yolunu kullandı ve bu suretle de mistik mürakabayı elde etti.<sup>6</sup> Mürakaba ânında Augustinus'un gördüğü, bizâtihi var olana ulaşmasına sebep olan ilâhî ışık<sup>7</sup> onun bir Platonist olarak bağlandığı aslı inancı te'yit ve tasdik etmiş oldu. Augustinus, tıpkı böyle bir tecrübeyi, annesi Monica ile birlikte, kendilerini düşünce ile "Nefs Ayniyyeti" istikametinde bizâtihi var olana yükselttiklerinde ve kendi varlıkları dışına çıkarak ve her şeyin üstünde bâkî kalan ezeli (Zekâ)ya hadsî, bâtını bir ışıkla dokunarak düşüncenin de üstüne çıktıklarında elde ettiklerine işaret eder.<sup>8</sup> Ve böyle bir tecrübe, aynı zamanda, hem transcendant ve immanent olan, ezeli ve değişmez olan bir Allah tecrübesidir, hem de ruhun derûnî hayat tecrübesidir.<sup>9</sup> "... Seni pek geç sevdim, yine de her zaman yeni olan ey eski günlerin mutlak güzelliği.... ve ben dışta iken seni içte gördüm".<sup>10</sup>

Augustinus, Confession'ların giriş pasajında, Allah'ın, her şeyi doldurmuş olmakla beraber yine de hiç bir şey tarafından ihtiva edilmemiş veya boşluk tarafından kaplanmış bir Mevcut ve Huzûr olmak'lık; O olmaksızın hiç bir varlığın mevcut olması mümkün olmamakla beraber yine de O'nun ruha girişi insanın en yüksek araştırmasını teşkil etmek'likteki İlâhî Huzur paradoksuna dokunur ve Allah'ın aranamazlığı ve tahkik edilemezliği üzerinde ısrarla durur. Ve en nihayet, Allah'ın, onun hakkında söylenebilecek bütün şeylerin üstünde ve ötesinde olduğunu; ona yapılacak en büyük ibâdetin, onun hakkında hiç bir şey söylemeyiip susmak-

Kısaca, Augustinus, mistik illüminasyon ile, esasta, buna aykırı olan doğmatik an'aneyi uyuşturmağa çalışan, fakat, buna asla muvafak olamayan tipik bir Ortodoks Hıristiyan mistiği timsâlidir.

Hıristiyan mistisizmi hakkında ki sözlerimizi bitirmeden önce ve Augustinus'tan sonra Ort Çağın ve hatta Yeni Çağın da belli başlı mistik sîmalarına kısaca dokunmak ta yerinde olacaktır.

### **Scot Frigéne: (810-877)**

Yeni-Eflâtuncu felsefe, Orta Çağ Garb felsefesini de şiddetle etkilemiş, fakat bu etki, özellikle, Orta Çağın ilk devirlerinin başlıca filozofu olan Scot Frigéne'de pek derin olmuştur.

Bu zâtın, kader meselesi ile ilgili "İlâhî Takdir" adlı eseri ile "Tabiatın Taksiminc Dair" adlı eseri pek namılı olup, ikinci eser, Yeni-Eflâtunculuğun etkisi altında mistik temayüller gösteren bir eserdir, bu yüzden de Kilise tarafından 1225 te yakılmıştır.

Frigéne'e göre vücut, varlık, yalnız Allah'a mahsustur ve diğer varlıklar ondan sâdir olurlar. Eşya da bu sudurlarında, başlangıçlarından itibaren dört merhaleden geçerciler ve en sonda yine mebdelcerine dönmüş ve kavuşmuş olurlar. Bu merhaleler şunlardır:

1- Yaradılmamış olan, fakat, bizzat Yaratan Tabiat, yani Allah.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ona göre yaratma, Yeni-Eflâtunculuğun (Emanation) karşılığıdır.

2- Eflâtun'un İde'lerini ihtiva eden Tabiat.

Burası, ezeli ve ebedî modeller alanıdır. Bu alan, Allah tarafından yaratılmış, olmakla beraber kendisi de yaratmak kudretindedir.

3- Yaradılmış olan ve kendileri de yaratmaktan yoksun olan cisimler alanı.

4- En nihayet, tabiatın gerek bütününde, gerek çeşitli alanlarında, yaratılmamış olan Yaradıcı Tabiata, yani Allah'a, tekrar kavuşmak için, sonunda gerçekleşecek olan bir temayül vardır.

Şu hâlde, Allah, tabiatın hem başında hem de sonundadır. Bu sebeple de âlem, Allah'tan başlayıp yine Allah'a ulaşan bir devir hareketidir ve tabiatın bütün gayesi Allah'a kavuşmaktır.

Frigéne'nin Hıristiyanı olmaktan ziyade Yeni-Eflâtuncu olan bu fikirleri, menfi ilâhiyatın da başlangıcı olmuştur. Zira, ona göre Allah'a bazı sıfatlar tanıyıp bunların karşıtlarını kendisinden kaldıramayız.

lidir. Bu hâlin en yüksek mertebesi de "Fakirlik", yani bir şey bilmemek, irâde etmemek ve bir şeye mâlik olmamak mertebesidir. Böyle bir insan, artık, sukut edemeyeceğinden, o, artık, İsa, daha doğrusu, Allah'tır. Ancak, Allah, mahiyeti bakımından Allah'tır; insan ise Allah'ın lutfu ile Allah olmuştur. Allah olan insan, o ilâhî hâlinde kalmayarak, tekrar dünyaya, yani eşya âlemine dönmeli ve insanlara hizmet etmelidir.

Allah, kendi dışındaki varlıkların tekrar tahayyülü işini, ancak, insan nefsi ile gerçekleştirir. Dolayısıyla, Allah, insan nefesine muhtaçtır. Şu hâlde, Allah, insansız yapamaz; insan olmasaydı Allah ta olmazdı. Allah, insanın kalbindedir.

Ahlâklılık, amelde değil, ruhsal alışkanlıktadır. Dolayısıyla, bütün faziletler esasta birbirdirler. Ruhun güzelliği, onun, aşağı kuvvetlerinin yüksek kuvvetlerine boyun eğmesindedir; aşk ta onun kaynağıdır. Şer, âlemin gâyesinin gerçekleşmesi için bir araçtan ibarettir.

Eckhart'ın dinî ve ahlâkî alanlardaki bu mistik görüşleri on altıncı yüz yıldaki dinî inkilâba temel hazırlamış; ferdiyyete verdiği önem de Rönesans'ta büyük rol oynamıştır.

Eckhart'tan sonra, onun en kuvvetli öğrencisi olan Suso (1300-1365) ve ondan sonra söze değer olanlardan Jean Tauler, amelî olarak İsa'nın taklidi yolunda yürümüşler; Felemenkî'i Ruysbroeck (1293-1381) ve bunun öğrencisi "Müşterek Hayat Kardeşleri" tarikatı kurucusu Gerhard Groot, ve bu tarikattan, Thomas a Kempis (1380-1471), dinsel sırrılığa bürünmüşler ve bun suretle de aynı zamanda, Skolâstiğin sonunu hazırlamışlardır.<sup>16</sup>

### **St. Bernard (1091-1153):**

Bernard'a göre hayatın gâyesi muhabbettir. Bu muhabbet te dört derecedir. Bu derecelere de, alçak gönüllülük ve hoş görülülüğe ait on iki merhale ile ulaşılabilir.

### **Hugue de St. Victor (Öl: 1143):**

Onun, "Contemplation" adlı eserinde bildirdiğine göre, tasavvufa ait yapılması gereken üç şey vardır: Okumak, Mûnâcatta bulunmak ve Nefs Muhasebesi. Bu üç şey bizi hem amelî hem ilmî olarak dünyadaki şeylerden, nefret ettirip uzaklaştırır.

Düşüncenin en yüksek derecesinin de üç cinsi vardır ki Din ulularından üç kişi bunları üç adla adlandırmışlardır: Hz. Eyyub, ona,

Daha başka bir deyişle, âlem, çeşitli alanlardan ibarettir: Organik olmayan tabiat alanı, organik hayat alanı, tabiat üstü varlıklar alanı. Bu alanlar, bir şeyin orijinali ve aynadaki hayali gibi, birbirlerinin karşısında bulunurlar; ve bu alanların aralarında da adedi oranlar vardır. İşte, tabiatı, çeşitli alanları ve aralarındaki oranları ile vecd ile temâşâdan başka yapılacak bir şey yoktur.

Kısaca, ruhun, varlığın zâtına, aslına ulaşabilmesi için duyular ve deneylerle birlikte akli faaliyetleri de, ruhun kendi kendini de aşması gerekir.<sup>18</sup>

Burada şu noktaya da önemle işaret edelim ki Orta Çağda Fransisken tarikatı ile Dominiken tarikatı arasında tasavvuf, daha açık bir deyişle, Vahdet-i Vücut üzerinde şiddetli münakaşalar cereyan etmiş ve Papalık makamı Vahdet-i Vücut'a ait bir çok kıymetli kitapları yaktırmıştır.<sup>19</sup>

**Gerson** (Doğ. 1363):

Meşhur eseri olan "De Mystica Theologia"da bildirdiğine göre, en gerçek ilim tasavvuftur. Zira, tasavvuf, doğrudan doğruya hakikata ulaşan ilimdir. Bu ilim de ruhun derinliklerinde vukua gelen tecrübelerce dayanır. Bu gibi tecrübelerde de, ancak, Allah'ın kendilerine akıl ve basiret bahş ettiği hakiki filozoflar veya mutasavvıflar bulunabilirler ve ancak onlar bunları anlayabilirler. Tasavvuf bilgisi, her bakımdan, Şeriat bilgisinden üstündür. Zira, akli kıyaslamalara ve muhakemelere dayanan ilim, kafa şişirmekten başka bir işe yaramaz. Fakat, tasavvuf, kalbi huzuru ve ilâhî vuslatı sağlar.

Rönesansta da Tasavvuf yolunu akıl yolundan üstün tutan ve bu yolu peşleyen belli başlı düşünürler olmuştur. Burada, bunlardan da kısaca söz edelim:

**J. Pico della Mirandelo** (1463-1494):

Bir Eflâtuncu olan ve derin mistik düşünceler taşıyan Pico'nun ileri sürdüğü şey şu idi: her hangi bir fenomeni açıklamak için sırf kavramsal bir tarzda düşündüğümüz sebepler her zaman "Doğru" değildirler. Onların doğruluğu, gözlem ve ölçü ile belirlenebilme ve sınırlanabilmelerine bağlıdır. Gerçek olarak, sebebe ait bir bağlantıdan söz edebilmek için kâinatın belirli bir noktasında meydana gelen değişmelerin sürekli serilerini adım adım ve tek tek peşlemek ve bütün bu değişmelerin bağlanacağı birleştirici bir kanunu ortaya koymak zorundayız.

Bir kunduracı olan Böhme'ye göre, bütün realite, hatta, Allah, iyi ve kötü düalitesini ihtiva eder. Allah olmaksızın kâinat ve insan ruhu bir hiçtirler. O, şöyle demektedir: "Her şey Allah'tır".

Böhme'nin mistisizmi, Extroversive bir mistisizmdir, yani realiteyi, Bir'i, duyu organları aracı ile dış alemde algılar ve bulur. Bu mistisizme göre, Fiziksel eşya bizim bir sonucumuzdur ve böyle olduğundan ötürü, algılanır. Bu dünyada, objeler, Bir'in şekil değiştirmeleridir. Eşyanın ararlarındaki ayrılıklar tamamiyle kaybolmamakla beraber, eşyanın bütünü Allah'tır.

Kısaca, Extroversive görüş, bir taraftan fiziksel objeleri algıladığından, duyumlara ait ve entellektüeldir. Fakat, diğer taraftan onları "Hep Bir" olarak algıladığından da duyular ve entellektüel dışıdır. Bu görüş, dünyanın en son bir varlık içinde birleşmesi ve şekil değiştirmesinin algılanmasıdır.

Extroversive mistisizm, İntroversive mistisizme giden yarı yoldur.<sup>22</sup>

**Bordage (1625-1968):**

Bordage, bir İngiliz doktor olup Böhme'nin fikirlerini tefsir etmiş ve onun görüşlerini felsefî bir meslek hâline getirmeye çalışmıştır.

**P. Poiret (Doğ. 1646):**

Poiret, Allah'tan kendisine ilham geldiğini ve görünen âlem ile ruhlar âlemi arasında aracılık görevi ile görevlendirildiğini ve dolayısıyla sürekli olarak bu iki âlem ili ilişkide olduğunu iddia etmiştir.

**J. B. Van Helmont (1618-1699):**

Bu zât, Allah'ı hads ile idrâk ettiğini ve bu sayede tabî olayların gizli mebdemini keşf ettiğini iddia etmiştir.

**Svedenborg (Doğ. 1688):**

Bu zât, 1745 te bir Londra'da bulunduğu sıralarda, bir gün yemek yerken gözünden gaflet perdesinin kalktığını ve ulvî âlemi açıkça görüp Meleklerle konuştuğunu iddia etmiştir. Sonradan bir de tarikat kurmuştur.

**St. Martin (1743-1803):**

Mechül filozof lakabı ile de namlı olan St. Martin (Hakikatlar ve Hatalar) adlı kitabı ile ün yapmıştır. Ona göre ilim demek, tabii

## HIRİSTİYAN TASAVVUFU EK NOTLARI

- 1- Dwight Goddard (Edit.), A Buddhist Bible; p. 368, New York, 1952.
- 2- Dört İncilin eki olan "Havariyunun Seyri" veya "Resullerin Ameli" adlı meşhur Risalede Arcopage denilen mahkemede hâkim olup St. Paul'un Atina'yı ziyaretinde onun tarafından Hıristiyanlığa ithida ettirilmiş bir Dionysius Arcopagite'ten söz edilmektedir. Bk. B6. XVII, 34.
- 3- Bk. C.E. Rolt (Tarns) Dionysius The Arcopagite, The Divine Names and Mystical Theology; chap. 57.
- 4- K. E. Kirk; The Vision of God; p. 354.
- 5- Augustinus; Confessions; VII: 9.
- 6- Augustinus; Confessions; VII: 10.
- 7- Augustinus; Confessions; VII: 17.
- 8- Augustinus; Confessions; IX: 10.
- 9- Augustinus; Confessions; X: 6.
- 10- Augustinus; Confessions; X: 27.
- 11- W. R. Inge; Christian Mysticism; p. 128.
- 12- A. Paulain; The Graces of Interior Prayer; p. 90.
- 13- Augustinus; Confessions. VII: 10
- 14- Augustinus; Confes. 1: 5.
- 15- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâmda Felsefe ve Farabi; s. 24.
- 16- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâmda Felsefe ve Farabi; s. 31-32 ve oradaki Bibliyografya.
- Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 98 ve oradaki Bibliyografya.
- 17- Ayrıca bk. Mehmet Ali Ayni; Tasavvuf Tarihi; s.151.
- 18- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâmda Felsefe ve Farabi; s. 27.
- 19- Burada, bu konu dolayısıyla birinci yüz yılda Hıristiyanlar arasında zuhur eden ve (Gnosticisme) denen tasavvuf çeryanını tekrar hatırlatalım.
- Gnos kelimesi Yunanca (İrfan, Bilgi) anlamında idi; Gnostisizmde de Allah'ın zâtı ve sıfatı hakkında Rabbanî ilhama dayanan ve yalnız bazı ulu kişilere mahsus, yüksek bir bilgi demek idi.
- 20- Bk. Cavit Sunar; İslâm Felsefesinin Yunan kaynakları ve Kozalite Mesclesi; s. 80-81.
- 21- Ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Mesclesi; s. 82.
- 22- Ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 122-123.

geliştirip güzelleştirerek bizi her şeyin üstündeki ebedî mutluluğa ulaştırır. Bu sebeple de tasavvuf, sadece, formalizmi kabullenen, yani eşya âleminde gerçek vücudu değil de ancak dışa ait bir şekil gören Ortodoks İslâm telâkisi ile yetinmeyip Allah'a ulaşıp kavuşmağı ve O'nunla doğrudan doğruya yaşamağı hedef tutar. Bunun için de nefis tezkiyesi ve ahlâk tasfiyesini şart koşarak Peygamber yolunda gider. Nitekim, ünlü sufi Şahabeddin Sühreverdî de nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesinin bizzat Peygamberin öğretilerinden başka bir şey olmadığını, Şeriâtı anlamağa ve anlatmağa yarayan Tefsîr ve Usûl-ı Tefsîr, Hadîs ve Usûl-ı Hadîs, Fıkıh ve Usûl-ı Fıkıh, Ferâiz, Kelâm, Maanî ve Beyan, Lugat, Nahiv... gibi ilimlerin tasavvufa karşı olmayıp, tersine, tasavvufun öncülleri ve bu yolun başlangıçları bulunduğunu ileri sürer, hılkatın aslını da Peygambere dayandırır.<sup>6</sup>

Tasavvuf, genel olarak, birer Nebî sayılan sekiz ulu kişinin sekiz güzel haslat ve âdetine dayandırılmıştır ki onlar da şunlardır:

- 1- Hz. İbrahim'in kerem ve sahaveti.
- 2- Hz. İshâk'ın kaza ve kadere rızası.
- 3- Hz. Eyyûb'un sabrı.
- 4- Hz. Zekeriyya'nın münâcâtı.
- 5- Hz. Yahya'nın garipliği.
- 6- Hz. Mûsâ'nun suf hırka giyişi.
- 7- Hz. İsâ'nın seyahati ve tecerrüdü.
- 8- Hz. Muhammed'in fakrı.

İşte, her tasavvuf yolcusunun bu haslatlarla haslatlanması zorunludur. Zira, Rab'hğin, adım adım ve derece derece tahakkukundan ibaret olan makamlara ve hallere, yani gerçek tasavvuf yoluna, ancak, bunlarla ve İlm'e, Ayn'a ve Hak'ka ait yakîn ile girilebilir ve ancak o hallerle hallenenler ve o makamlarla makamlananlar sûfi olabilir. Bu bakımdan da üç ayrı terim, üç ayrı tasavvuf yolcusuna alem olmuştur:

- 1- Sûfi<sup>7</sup>
- 2- Mutasavvif.
- 3- Mustasvif.

Birincilere (Vusûl) sahibi derler; bunların maksatları visâldir.

İkincilere (Usûl) sahibi derler; bunlar, asl üzere bu yolun halleri ile uğraşırlar.

ehlinin hâlini yine hâl ehli bilir” veya “Tatmayan bilmez” denmiştir.

Bu durumda, artık, ruh, İlâhî nura karışarak her şeyi gerçeği üzere görür. Her şeyde, her olayda yalnız Allah’ı görür. Kendinin de o nurların nuru olandan bir kıvılcım olduğunu bilir ve kendini bilmekle de kendi kaynağını, yani Allah’ı bilmiş olur. Bu hususu Peygamberimiz: “Nefsini bilen Rabbını bilir” sözü ile deyimlemiştir. Felsefî düşüncenin kökü olan Yunan Felsefisi de: “Kendini bil!” sözü ile bu nokta üzerinde ısrarla durmuştur.

Sûfilere göre, insanın gerçeğe ulaşmada yükseliş sırası şöyledir:

- a- Cehilden ilme.
- b- İlimden fehme.
- c- Fehimden hikmete.
- d- Hikmetten velâyete.
- e- Velâyetten Nübüvvet.

Bu yükseliş sırası tamamlanınca da insanın nazarına (Melekût Âlemi)nin bütün sırları açılır.

Kısaca, sûfî, daima Hak’ka yönelecek, daima Hak’ka nâzır olacak, daima Hak’ka ârif olacaktır. Bu duruma gelebilmek için de sûfînin dünyadan ve dünya ni’metlerinden uzaklaşması; sükût, sukûn ve uzlet üre bulunması ve özellikle her zaman ve her yerde Allah’ı zikir ve fikir etmesi gerekir.

Her ilim kitab ile, öğretme ve öğrenme ile; mübâhasa ve münakaşa ile elde edilir. Tasavvuf ilmi ise bütün bunları da aşır, sükût ve sukûn ile ruhtan ruha, vicdandan vicdana öğretilir ve öğrenilir; ruhun tasdiki, vicdanın zevki ile okutulur ve okunur.

Tasavvufun ne biçim bir ilim olduğu hakkındaki belli başlı görüşleri de şöylece özetleyebiliriz:

İbn Haldun, meşhur (Miukaddeme) sinin altıncı faslında “Bu ilim, İslâm milletinde meydana çıkan Şer’î ilimlerdenidir” deyip Tasavvufun Şeriat’a aykırı olmadığını, tersine, bir Şeriat ilmi olduğunu söylüyor ve sözlerine şöyle devam ediyor: “Ve aslı budur ki Ehl’-i Tasavvufun tarikatı ötedenberi ve Sahâbe ve Tâbiînden olan Eslâf-ı Ümmet ve Kibâr-ı Millet içinde tarîk-i Hak ve hidayet idi. Ve tarikat-ı mezkûrenin esası ziynet ve zehârif-i dünyadan a’raz ve amme-i nâsım meyî ve ikbâl edegeldikleri mal ve mansıb ve sair lezâiz-i dünyeviyyeden zühd

vâya mahsustur ki ibâdât ve âdât ve muamelâtta olan ahkâm-ı ammedir. Ve sınıfı-ı diğer eshâb-ı tasavvufa mahsustur ki bu mücahedeye ve muhasebe-i nefse kıyam ile tarik-i mücahedelerinde ârız olan zevk ve vecdlerde ve bir zevkten zevk-i âhara terakkinin keyfiyetinde ve bunlara dair beyanlarında devran eden istilahâtın şerhinde kelâmdan ibaret olarak vakta ki ulûm ve fûnûn sudurdan sutûra nakl ile Fıkh ve Usul-ı Fıkh ve İlm-i Kelâm ve Tefsir ve ulum-ı saire te'lif ve tedvin olunduysa bu tarikatın ricalı dahi kendi tariklerini keşide-i sımt te'lif ettiler. Ve bazıları vera' ve takvâya ve ahz ve terkte iktida üzere muhasebe-i nefse dair kitaplar te'lif etti. Nitekim Muhasibî (Kitâb-ı Riâye) sinde bu usule riayet etmiştir. Ve bazıları dahi âdâb-ı tarikat ile ehl-i tarikatın zevk ve vecd ve hallerine dair kitaplar yazdı. Nitekim İmam Kuşeyrî (Risale) sini ve Sühreverdî dahi (Avârif'ül-Maarif) nâm kitabını bu minvâl üzere yazmıştır. Ve İmam Gazalî (İhya'ul-Ulûm) da iki emri cem edip anda ahkâm-ı vara' ve iktidayı ve sonra âdâb ve usul-ı tarikatı beyan ve beyanlarında devran eden usul ve istilahâtı şerh ve ayan etmiştir. Ve Tarikat-ı Sâfiyye mukaddemâ mahz ibâdet olup ahkâmı ancak sudur-ı ricalden ahz ve telâkkî olunagelmışken Tefsir ve Hadis ve Fıkh ve Usûl ve ulum-ı saire keşide-i sutûr-u tedvin olduğu gibi İlm-i Tasavvuf dahi Millet-i İslâmiyye içinde bir ilm-i müdeven oldu".<sup>8</sup>

Ve yine, İslâm büyüklerine göre tasavvuf, bir bâtın ilmi, bir ledün ilimdir. Söze değil, hâle; dışa değil, içe ait ilimdir; daha doğrusu bir hikmettir. İlim ile hikmeta rasında da fark vardır. Çünkü, islâm düşünürlerine göre ilim, dilden kulağa gelir, hikmet ise gaybdan kalbe akar. Dil, Mülk âleminin, kalb ise Melekût âleminin hazînesidir. İlim, satırlarda açıklanmış ve halk içindir; hikmet ise göğüslerde gizlenmiş ve Hak ehli içindir. Himet, Rabbin ilhamıdır; yakını mükâşefedir; anlama ve düşünmenin kemâl derecesidir; ârifin kalbinden parlayan nurdur. Hikmet, sözlerde, fiillerde ve hallerde isâbettir, yani Hak ile konuşmak ve Hak ile susmaktır. Hikmet, dünya sevgisinden kesilmek, Hak'ka tevckül ve teslim olmak; halka da sevgi, şefkat, mülâyemet ve alçak gönüllülükle muamele etmektir. İlim, düşünmekle bilinir; hikmet, zikir etmekte bulunur.<sup>9</sup>

Abu Tâlib al-Mekki de Zâhir ilmi, Bâtın ilmi ve insanla Allah arasında gizli olan Sır ilmi diye üç çeşit ilimden söz eder.

Bâtın ilmi hakkında da şöyle denilmektedir: bâtın ilmi Cebrailin aracılığı olmaksızın Gaybların Gaybından Peygamberin ruhuna feyz olan ma'naları bilmektir. Bâtın ilminin de bir çok çeşitleri vardır:

hede gâyesiyle idi.<sup>15</sup> Üçüncü ve dördüncü yüz yıllarda, dışa ait olan bu ibâdet şekli, içe yönelmiş, bir bâtın ilmi olmuş, dolayısıyla de ruh tasfiyesi ve Allah'la birleşme gâye edinilmişti. Vâkıa, milâdî altıncı yüz yıl sıralarında, Suriyede Mücahede, İşrak ve Kemâl'den ibaret üç dereceli mistik bir tecrübe doğdu ve Dionysos, Hellenistik kaynaklara dayanarak mistik bir teozofi geliştirdi ise de İslâm tasavvufundaki ruh tasfiyesinin İslâm menşe'li ve dinî karakterde bir tasfiye olduğunda şüphe yoktur. Ve İslâm tasavvufunda tasfiye, hem duyuların hem de bedenın tasfiyesidir. İşte, bu tasfiyeden, zamanla, İlluminasyona çıkıldı ve ilk olarak Hâris Muhasibî<sup>16</sup> tasfiye ile hüriyyete kavuşan kimşenin illüminasyon derecesini de elde edebileceğini, dolayısıyla Allah'la da birleşebileceğini söyledi.<sup>17</sup> Bu yolda ilerleyen Tasavvuf, hicrî beşinci yüz yılda, kalbe ait bir iyman ve zevke ait bir bilgi olarak gerçek bah-tiyarlık yolu sayıldı. Kurtuba'lı İbn Masarra' İşrakî ve Pseudo-Empe-doclean mektebini kurdu ve Alexander, Duns Scottus, Roger Bacon, Raymond Lull gibi Augustine'ci skolâstiklere etki yaptı. Bunun ve Şaşabeddin Sühreverdi'nin de İşrakî fikirleri İbn Arabî'yi de büyük çapta etkiledi. Orta Çağda Thomas Aquinas, Eckhart, Dante gibi büyük mistiklere de İslâm Tasavvufu temel oldu. Nasıl ki Orta Çağ Hıristiyan Felsefesine de İslâm Felsefesi temel olmuştur. Hellenistik felsefî tecellî doktrinini ile İbn Masarra', Razi ve daha başkaları gibi, Peygamberliğin tasfiye edilmiş bir illüminasyon olduğuna işaret etti. Onu da bu yolda Maimonides ile İslâm Meşşâî filozofları (bazı istisnalarla) peş-lediler. Ve en nihayet, Tasavvuf, hicrî altıncı ve yedinci yüz yıllarda, bir teozofi (bir takım gizli ilimlerle karışık tasavvuf) hâlini aldı ve İbn Arabî'den sonra ilerleme ve orijinaliteden kesilerek sırf taklitten ibaret kaldı.

Daha başka bir deyişle İslâm Tasavvufu, İslâmiyete hastur ve gerçek kaynağı da Kur'an ve Sünnet'tir. Gerçi, Emevî halifeleri zamanında başlayan fikir hareketleri, özellikle, Abbâsî halifeleri zamanında tam bir gelişmeye ulaşmış ve gerek İskenderiye mektebi gerekse tercümelere yolu ile Yunan kültürü ile temasa gelinmiş ve bu temas sonucunda bazı etkilenmeler olmuşsa da, daha önceden, İslâm'da bir çok fikir ceryanları meydana çıkmış ve bir çok meselelerde Yunan düşüncesi aşılmıştı. Bu sebeple, İslâm Tasavvufunu başka kaynaklara ve özellikle İskenderiye'nin Yeni-Eflâtuncululuğuna dayan-dırma gayretleri boştur.

İslâm'da, Süfiyye, Basra'da zuhur etmiştir ve bu fırkanın ilk başkanı da Hasan Basri(21-110 H.) dir. Fakat, Süfiyyenin resmen mey-

olduğu ve onun kendisini Mûsâ'dan üstün görmesi sebci ile bazı kimselerce (Velâyet)in (Nübüvvet)ten üstün sayıldığı söylenir. Ledün ilmi sahibi Hz. Ali'nin (Tevhit)te, (Ma'rifet)te, (İyman)da ve (İlim)de pek kâmil olduğu herkesçe kabul edilmiştir.

Şahâbeden sonra da Ashâb-ı Suffa gelir. Gece gündüz Peygamberin etrafından ayrılmayan bu zâtların bedenleri yokluk ve farkirlik ümsâli; elbiseleri, sabır ve tevekkül; gıdaları da aşk ve muhabbet idi.

Hicri ikinci yüz yıl ortalarına doğru da bir çok kimseler aynı yolu peşlediler. Şeriata ve resmiyete ait kayıtlara karşılık, hürriyyet fikri ve câzibesi ile, Allah'a ibâdet ve tâatta bulunmak ve nefs hallerini tasfiye ve islâhtan ziyade, varlığın hakikati ile uğraşmağa başladılar. Bunun için de Kur'anın dış ma'nalarından onun iç ma'nalarını istinbâta kalkıştılar ve bu arada, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sûfi diye de resmen adlandılar. Kur'anın iç ma'naları üzerinde bu gibi derin inceleme ve algulamalar "İhsan" olarak tanımlandı ve "Maiyyet" sırrına, "Akrebiyyet" sırrına ve "Vahdet" sırrına vâkıf, dolayısıyla, Hak'kin zâtına ârif olmakla ögüncü bu Sûfiyye zümresinin de Kur'anda (Muhsinîn), (Râsîhîn), (Mukarribîn), (Sâdîkîn), (Kaanitîn), (Sâbirîn), (Hâşîin), (Mütasaddîkîn), (Âbidîn), (Mu'kinîn) (Muhlisîn), (Mütevekkilîn), (Müctenibîn), (Evliya), (Şâhidîn), (Sâbîkîn), (Ebrâr), .... gibi terimlerle işaret edilen zümreler olduğu kabul edildi.

İşte bu suretle resmen de adlanan Tasavvuf ilminin gelişmesini dört devreye ayırmak âdet olmuştur :

1- Başlangıçtan Cüneyd'e kadar olan devre. Bu devrede Şeriatın dış kısmına uyulmuş ve bunun muhafazasına çalışılmıştır.

2- Cüneyd devri. Bu devirde kalbin Allah'a bağlanması, dolayısıyla, murakaba ön plâna geçmiştir.

3- Harkaanî ve Abu al-Hayr devri. Bu devirde evrad, ezkâr, riyazât ve mücahedâtın yerini, hakikatların Hakikatının aranması ve Allah'ta fânî olma arzusu aldı. Bu tabakanın sonunda da Gazalî meydana çıktı.

4- Abdulkadir Ceylânî, Şahabettin Sühreverdî, İb Arabî devri. Bu dördüncü devre Tasavvufi gerçeklerin incelenmesi devridir. Bu devirde, özellikle, nefsin yaratılışının hakikati ve mahiyeti, vahdetten kesretin nasıl çıktığı, tenezzülâât-ı hamse gibi meseleler ön plâna alınmış ve incelenmiştir. İbn Arabî ile de Tasavvuf, felsefeleşmiştir.

ve tarikat hakkında ilk söz söyleyen de Şakik b. İbrahim al-Belhî (194) idi. Hamdûn Kassar da Nisâbur'da Melâmeti tasavvufu yaymıştır.

Abu Yezîd Tayfur al-Bistâmî (261) de sûfiyye yolunun yerleşmesine ve yayılmasına çok hizmet etmiştir. Tasavvuf ilmini tertib eden ve açan da Seyyid'üt-Tâife Cüneyd al-Kavarîri (298) dir. Cüneyd'in ashabından Abu Bekr Muhammed al-Vâsîti (320) ye kadar tasavvuf usulünde söz söyleyen, tasavvufa dair tafsilât veren olmamıştır. Yine Cüneyd'in ashabından olan Abu'l-Abbas Ahmed b. Umran (305) de Şiraz'da sûfî hallerini ve mertebelerini yaymıştır. Yine Cüneyd'in bir suhbet arkadaşı olan Abu Bekr Şibli (334) de tasavvuf ilmini aşikâre kılmıştır. Şibli, aynı zamanda (Acaib-i Bağdad)tan sayılıyor. <sup>22</sup> Şibli'ye göre tasavvuf şirktir. Çünkü, tasavvuf, kalbi, Allah'tan başkasından korumaktır. Hâlbuki, Allah'tan başka hiç bir şey yoktur. Şibli, hakikat hakikattir, bunu da herkes bilmelidir diyordu. Şibli, pek çok şathiyyatta bulunmuştur.

Abu'l-Huseyn al-Nuri (295) de: "Ben Allah'a âşıkım, Allah ta bana âşiktir" diyordu.

Abu Turab al-Nahşebi (245) de bir mürtidine şöyle demişti: "Bayezid'i bir kere görsen, senin için yetmiş kere Cenâb-ı Hakki görmekten daha faydalı olur."

Abu Said al-Harrâz (286) da şöyle diyordu: "Nereden geldin ne nereye gidiyorsun diye sorulursa cevabım, Allah'tan başkası olmayacaktır".

Abu Süleyman Dârânî (215) de melekleri gördüğünü iddia ediyordu.

Abu Yezîd al-Bistâmî (261) de: "Şânım ne kadar yücedir; şânımı yüceltin!" diye haykırıyordu. Bistâmî'nin şu sözü de meşhurdur: "Yılan, derisinden soyulduğu gibi ben de nefsimden soyuldum; baktım, bir de ne göreyim: Ben, O'yum". Yine Bayezit'ten nakl edilen bir söz de şudur: "Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur".

Hüseyin b. al-Mansur al-Hallâc (309) da: "Ben Hak'kım" iddiasında bulunmuş ve bu yüzden Bağdat'ta işkence ile öldürülmüştür. Hallâc, Cüneyd ve Nuri ile suhbette bulunmuştur.

Abu Muhammed Sehl b. Abdullah al-Tusterî (273) veya 283) de: "Rububiyetin bir sırrı vardır ki eğer meydana çıkarılsa Şeriatlar bâtil olur" demiştir.

Mükâşefeye ait eser yazan sûfilerden de şu isimlere işaret edebiliriz:

- Abu'l-Hasan Ahmed b. Abdu's-Samed al-Nuri  
Abu'l-Kasım al-Cüneyd al-Bağdadî.  
Abu Said Ahmed b. Yahya al-Harrâz.  
Abu Muhammed Rûveym.  
Abu'l-Abbas Ahmed b. Atâ.  
Abu Abdullah Amr b. Osman al-Makkî.  
Abu Ya'kub Yusuf b. Hamdan al-Müsâ.  
Abu Ya'kub Huseyn b. Eyyub al-Nehr-i Curi.  
Abu Muhammed Huseyn b. Muhammed al-Cerîrî.  
Abu Abdullah Muhammed b. Ali al-Kettâni.  
Abu İshak İbrahim b. Ahmed al-Havvâs.  
Abu Ali al-Arvâcî.  
Abu Bekr Muhammed Mûsâ al-Vâsıtî.  
Abu Abdullah al-Hâşimî.  
Abu Ali al-Arvâhî.  
Abu Abdullah b. al-Kuraşî.  
Abu Ali al-Rudbârî.  
Abu Bekr al-Şibî.  
.....

Kelâbâdî, (Taarruf) adlı kitabında bütün bu kimselerin vehbî ve kisbî ilimleri kendilerinde toplamış ulular olduklarını ve bunlardan da özellikle Hâris, Cüneyd, Rûveym, Abu'l-Abbas b. Atâ ve Amr b. Osman al-Mekkî'nin hakikat ilminde gerçekten üstad olduklarını bildirir.

Hâris Muhasibî (243), nefis muhasebesine ve vera' ve takvâya dair (Vesâyâ) ve özellikle (Riâye) adlı eserleri ile namlıdır. Riâye adlı eser Gazâlî'nin belli başlı kaynaklarından.

Rûveym'in de semâ hakkındaki (Galat al-Vâcidin) <sup>23</sup> adlı eseri namlıdır. Onun şu sözü pek meşhurdur: "Bezî-i ruh ile gel, yoksa, saçma sapan sözlerle uğraşma. Çünkü, bu yolun bahâsı insan ruhudur"

Amr b. Osman Mekkî (297) de usûl ve tarikatta sâfiyyenin İmanu sayılıyordu. O, nefsi, ilim ile gütmeği tavsiye ediyordu. Çeşitli eserleri vardır.

Bu tâifenin Seyyidi sayılan Cüneyd ise gerçekten ilm-ü irfan ocağı idi.

leri de açıklamıştır. Gazâli asrından sonra da bu yolda pek kıymetli ve pek çok eserler verilmiştir ki bunlar da ma'lumdur.

Burada şuna da işaret edelim ki Tasavvufa ait kitapların yazılmağa başladığı üçüncü hicri asırdan itibaren İslâm'da Tarikatlar da kurulmağa başlanmıştır.

Şimdi, buraya kadar olan tanımlamalar ve açıklamalardan, kendine mahsus, orijinâl bir ilim olduğu anlaşılan (Tasavvuf)un orijinâl (Metod)u üzerinde de kısaca duralım:

İslâm'da, Fıkh, Tefsir ve Hadîs ilimlerinin yolu his, akıl ve nakil yoludur ve akıl nassa' bağlanır. Kelâm ilminin yolu da his, akıl ve nakil yoludur, fakat, bunda nass, akla bağlanır. Felsefe yolu da sadece his ve akıl yoludur. Filozoflar da felsefe ile nasları uyuşturmağa çalışırlar ve bu yolda nasları açıklamada da ikiye ayrılırlar. Bunların bir kısmına Te'vilciler, diğer kısmına da Temsilciler denir. Te'vilcilere göre, Peygamber gerçi hakkı bilir, fakat, doğrudan doğruya bildirmemiştir. Onun, âhiret günü... gibi gâipten haber verdiği şeyler ta'rizdir. Temsilcilere göre ise Peygamberin gâipten verdiği haberler esasta doğru olmayıp bir takım hayaller, misaller, sembollerdir. Tasavvufun yolu ise bütün bu yollardan ayrıdır. Tasavvufun yolu (Keşf) yoludur, delili de zevk ve vicdandır. Bu yolda şeriat hükümlerine de uyulur; uyulmadığı takdirde ona Tasavvuf yolu değil, İşrak yolu denir. Kısaca, bilgi sağlamada iki esas yol vardır: bunlardan biri nazar ve istidlâl yolu, akıl ve mantık yolu, diğeri de riyâzet ve mücâhede, keşf ve vicdan veya tasfiye yoludur. Eğer, nazar ve istidlâl ile birlikte Şeriat'a da bağlanılırsa o ilme Kelâm denir; ve eğer Şeriat'a bağlanılmazsa o ilme de Felsefe denir. Riyâzet ve mücâhede yolunda da eğer Dine bağlanılırsa o ilme Tasavvuf ve eğer bağlanılmazsa o ilme de İşrak Felsefesi denir ve bu ilimlerin sahipleri de bunlara izâfetle adlanır. İslâm'da, gerçek nazar ve akıl yolundan, gerekse keşf ve vicdan yolundan gidenler, kendi yolları için Kur'anda işaretler görmüşlerdir.

İslâm'da immanın elemanları sayılan şeyler, akıl ve mantık yoluyla meydana konulmuştur ki bundan da Akaid Usulü, yani Kelâm meydana gelmiştir.

İslâm dininde Kur'ana inanmak akıl sahiplerine borçtur. Böyle bir borç ise Kur'andaki muhteviyâtın akla ait gerçeklerden olmasını gerektirir; aksi hâlde, akıl sahipleri tahammüllerinin dışında ve üstünde bir şey ile görevlendirilmiş olurlar. Hâlbuki, Kur'anda hiç bir kim-

geliveren, başka bir deyişle, tasfiye ile gelişen ilme de (İlm-i Huzûrî) demişler ve bunu da yalnız Sûfilere ait bilmişlerdir ki bu ilim, sezgisel bir ilimdir. Ancak, kalbi tasfiyeye ait ilimden sonra, ara sıra başka bir ilim de hâsıl olur ki bu ilim, ilmin en son mertebesidir. Bu ilim, tasfiye edilmiş ruhun ulûhiyet âlemine çekilmesi ile hâsıl olur. Fakat, böyle bir hâli sağlayabilmek için de insanın, ilmiyle amel etmesi, dolayısıyla, bilmediği ilimlere de Allah tarafından nâil olması gerekir ki Sûfiyencin gerçek saydığı ilim, işte bu ilimdir.

Başka bir deyişle, sûfilerin ilmi, bir takım haller ilmidir. Bu ilim de üç derecedir. İlk önce nefsin âfetlerini bilip riyâzet ve mücâhede ile bu âfetlerden kurtulup iyi ahlâk edinme ilmi gelir ki buna Hikmet ilmi denir. Bundan sonra hâtıralar ve sırların murakabası gelir ki bu ilme de Ma'rifet İlmi denir. Üçüncü olarak ta kalbe ait müşahedeler ve sırlara ait keşifler ilmi gelir ki buna da İşaret İlmi denir ve gerçek sûfilerin, özellikle sahip oldukları ilim bu ilimdir. Bu ilim, kelimelerle deyilmez, çünkü, sırlara ait ilimdir. O ,ancak, vecde ait bir takım ekzersizlerle elde edilebilir.

İşte, bu hâli kazanmış olan bir sûfi, tezkiye ve tasfiye sınırlarının üstünde ve ötesinde, artık, tek Maksûdu, tek Matlûbu, tek Mahbûbu olan Allah'a ulaşma ve kavuşmada O'na bir yakınlık (Kurb) sağlamış olur. Sûfi, bu yakınlık ile kendi zâtî varlığından fânî olarak, bâtın olması bakımından kalbinde olan ve zâhir olması bakımından da nazarında olan, Allah ile birleşir ve O'nun varlığı ile bâkî olur.

İnsanın Allah ile bu yakınlık ve kavuşmasında insan ile Allah arasındaki ilişkiyi de Kur'an açıkça bildirmektedir. Kur'an, Allah hakkında şöyle demektedir:

“O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır”.<sup>24</sup>

Kur'an , insanı da bir (Şey) olarak tanımlayıp şöyle diyor:

“Bir şeyin olmasını irade etti mi, O'nun emri , ona “Ol!” demektir. O da hemen olur”.<sup>25</sup>

Kur'an, (Şey)i de şöyle açıklamaktadır:

“Her şeyi hakkiyle bilen O'dur”.<sup>26</sup> Yani, (Şey), Allah'ın ilminde sâbit ve mündemiçtir.

Kur'an, evvel , âhir, zâhir, bâtın olan Hak'kın zâtu ile şey'in zâtı; bütünlüğü ile, eşyanın zatlari arasındaki ilişkinin de bir gayrilik, bir başkalik ilişkisi olduğunu belirtiyor:

lerde bulunuyorken Allah yanlarındadır, Allah onların bütün yaptıklarını çepeçevre çevirmişti<sup>32</sup>.

“Gökleri ve Yeri altı günde yaratan, Arş-ı a’lâsından her şeye hükümran olan O’dur. Arza gireni, arzdan çıkana, semâdan ineni, semâyâ çıkana bilir. Her nerde olursanız O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı görür.”<sup>33</sup>

**B-Akrebiyyet:** Hak’kın halk ile akrebiyyetinin Kur’andaki deyişi de şudur:

“Biz ona sizden yakınız, fakat, siz görmezsiniz”.<sup>34</sup>

“Biz insanı yarattık, Nefsinin ona ne vesveseler verdiğini biliriz. Biz, ona yakın olan şah damarından da daha yakınız”.<sup>35</sup>

“Kullarım beni senden sorarlarsa, Ben pek yakıním”.<sup>36</sup>

**C-İhâta:** Hak’kın halk ile ihâtasına da Kur’anda şöyle işaret edilmiştir:

“Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ındır. Allah, her şeyi kuşatmıştır.”<sup>37</sup>

“Sen Allah ile beraber başka bir Ma’buda niyaz etme! O’ndan başka tapacak yoktur. Her şey fânîdir, helâk olur. Ancak O bâkîdir. Hüküm O’nundur ve siz O’na döneceksiniz!”<sup>38</sup>

“Onun üzerindeki her şey gelip geçicidir. Ancak, bütün varlıklardan müstağnî, bütün ni’met ve keremin sahibi olan Rab’bının vechi bâkîdir”.<sup>39</sup>

Şimdi, zâtî ihata ile esyayı kaplamış olan vücudun her şey ile beraber mevcut olması, her şey ile beraber her şeyde görünmesi de zorunludur. Bu hususu da Kur’an şu âyetlerle doğrulamaktadır:

“Biz onlara, çok geçmeden, âyetlerimizi ufuklarda da kendi öz canlarında da göstereceğiz, tâ ki (Kur’anın) hak olduğu onlara besbelli olsun. Senin Tanrı’nın her şeye hakkıyla şahit olduğu elvermez mi?”<sup>40</sup>

“İyman edenler, Yahudi olanlar, Sâbiiler, Nasrâniler, Mccûsiler, Müşrikler yok mu, Allah kıyamet günü onların aralarını ayıracaktır, Allah her şeye hakkikyle şahittir”.<sup>41</sup>

“Bundan sonra kadın almak sana helâl değildir. Onlardan birini de başka biriyle değiştirmek, o başkalarının güzelliğini beğensen de, helâl olmaz. Sağ elinin mülkü olanlar müstesnadır. Allah her şeyi gözleyicidir”.<sup>42</sup>

2- *Tasfiye ve Mücâhede Yolu* : Buna Ebrar yolu da denir. Riyâzet ve mücâhede<sup>44</sup>, yani tasfiye yoludur. Bu yolda olanlar gerek Hak ve gerekse halk ile muamelelerinde sadâkat üzdendirler.

3- *Aşk ve Muhabbet Yolu* : Buna, Şattâr veya Sâîrîn yolu da denir. Bu, artık, seyr'de bulunanların yoludur. Bu yol, aşk, muhabbet ve cezbe yoludur. Bu yol, ilk iki yoldan üstündür. Çünkü, bu yolun şartı (Ölmeden önce ölmek)tir, (Mûtû kable entemûtû) hadîsi buna işarettir. Dolayısıyla, bu yol, artık, bir haller yoludur; bir hâlden diğer bir hâlce, bir makamdan diğer bir makama yükselerek Allah'a kadar giden bir seyr ve seyahattir.

Görülüyor ki Tasavvuf yolunun dış yüzü bir takım riyâzet ve mücâhede bulunmak, iç yüzü de bir takım menziller ve makamlardan geçmek suretiyle Allah'a ulaşmaktır. Menzillere ve makamlara (Tavr) denir ki sâlik, bu tavırlarda tecellilere uyarak, bir hâlden diğer bir hâlce geçerek Allah'a doğru seyr eder durur.

- Yukarıda ayırdığımız Tasavvuf yolları arasında her ne kadar bazı küçük farklar bulunmakta ise de ilk iki yol da en nihayet Şattârîye yoluna girerler. Şattâr veya Sâîrîn denen ve tabii ölümden önce irade ile ölme üzerine kurulan bu genel yolun dayanağı olan esaslar, Tasavvufî dil ile, makamlar da ondur :

1- Tövbe.

6- Devamlı Zikr.

2- Zühd.

7- Vücudun bütün kuvvetleriyle Allah'a yönelme.

3- Tevekkül.

8- Sabır.

4- Kanâat.

9- Murakaba.

5- Uzlet

10- Rizâ.<sup>45</sup>

Abdulganî Nablûsî ise Allah'a götüren yolları sadece ikiye ayırır :

1- Esmâ yolu ki kalbi, dünya zevk ve ni'metlerinden çevirip hulûs ile Allah'a yöneltmek ve bu uğurda çalışmaktan ibarettir.

2- Allah'ı bilme ve Allah'ın zâtında yok olma yolu ki bu yol, birinci yolu da içermektedir ve Peygamberimizin yolu da bu idi.

Fakat, Tasavvuf yolları hakkında sınıflamalar ne olursa olsun ve nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bütün Tasavvuf yolları müşterek bir esasa dayanırlar ki o da (Zikr)dür. Zikr, Kur'anda on sekiz kadar çeşitli anlam taşımakla beraber, lugatta, bir şeyi dil ile veya kalben

hâli, her şeyi terk; âlemi, Heybet âlemi; zikri, Allah'tan başka mah-  
bub yoktur anlamınadır.

Ma'nevî yolcu bu makamda Âhîret mükâfâtından da vaz geçerek  
yalnız Allah'ın muhabbetini ister. Bu makamda, ma'nevî yolcu, bütün  
varlığın zikr ve tesbihlerini duyar, kalbleri ve sırları keşf eder. Onda  
Allah'ın isimlerinin ve fiillerinin tecellisi zuhur eder ki bu, gerçek ilk  
keşftir. Bu makamda onun yakîn dereccesi ayne ait yakîndir. Bu ma-  
kamda, artık, her işin yapıcısının Allah olduğuna inanılarak tam bir  
itmi'nan hâsıl olur.

4- *Dördüncü Merhale*: Bu merhalede ma'nevî yolcunun makamı,  
mutmainne; zikri, zikr-i Hak; seyri, seyr-i maallah (Allah ile seyr);  
hâli, kâh sîkr (mestlik, sarhoşluk) ve kâh sahv (ayıklık); âlemi, Âlem-i  
Ceberût; zikri, Allah'tan başka mevcut yoktur anlamınadır.

Bu makamda ma'nevî yolcunun gönlünde dünya ve dünyaya  
ait hiç bir şey kalmaz. Onda hâkimi olan, ancak, Hak'kın fiillerinin te-  
cellisidir. Dolayısıyla, bu makamda ma'nevî yolcunun kalbi gittikçe  
hassaslaşır; ilâhî aşk günden güne artar; Allah, her şeyden tecelliye  
başlar ve ma'nevî yolcu bütün varını yoğunu, hatta, canını bile, Allah  
yolunda harcamaktan çekinmez. Fakat, bununla beraber, ma'nevî  
yolcunun nazarından eşya denen perde henüz kalkmamıştır. Bu sebep-  
le de ma'nevî yolcu dost izinde koşup feryad ile göz yaşları döker. Bu  
makamda ma'nevî yolcu varlıktaki şeylerin çoğunu hâl ile anlamaya  
ve bazı keşiflere de ulaşabilmeğe muvaffak olur. Bu suretle de, gerçek  
ikinci keşfe kavuşur ki buna da "Feth-i Mübîn" derler. Ancak, bu  
makamda, Tenasüh inancına saplanmak gibi bir tehlike de baş gösterir.

5- *Beşinci Merhale*: Bu merhalede ma'nevî yolcunun makamı,  
râziye; zikri, Paas (hıfz, muhafaza); hâli, beşerî sıfatların mahvı ve  
bakaya isti'dat hâli; seyri, seyr-i fillâh (Allah'ta seyr); âlemi, Âlem-i  
Lâhût; mahallî, sırrın sırrıdır.

Ma'nevî yolcu bu makamda sıfatlardan tamamen soyunduğun-  
dan, artık, ona, vâridât ve sânihât (hiç düşünmeden akla kendiliğinden  
gelen fikirler) olmaz; her şey yalnız zevk ile bilinir. Ma'nevî yolcunun  
bu makamda zikri, Allah'tan başka mevcut, maksud, mahbub yok-  
tur'dur. Bu makamda olan ma'nevî yolcu, Allah nazarında da insanlar  
nazarında da sevgili ve saygılıdır.

6- *Altıncı Merhale*: Bu merhalede ma'nevî yolcunun makamı,  
mardiye; zikri, Ya Kayyuum!; hâli, temkin ve hayret; seyri, seyr-i

Bu seyr, isimlerin tescellisinin başlangıcıdır ve bu ilk seyrin sonu, görünüş yüzünden ve suretten çokluk perdelerinin kaldırılmasıdır.

2- Seyr-i Fillâh (Allah'ta Seyr). Bu, Allah'ın sıfatları ile sıfatlanmak, ahlâkı ile ahlâklanmak, isimleriyle tahakkuk etmek ve beşerî sıfatları yok etmektir.

Bu ikinci seyr, vahidiyyet hazretinin sonudur. İlmi çokluk yüzle-  
rinden perdeyi kaldırmaktır.

3- Seyr-i Maallah (Allah ile Scyr). Bunda ikilik ortadan kalkar ve sâlik Ahadiyete yükselir. Bu mertebeye "Kaabe Kavseyn Ev Ednâ" mertebesi de derler ki bunun sonunda gerek dışa ait, gerek içe ait bütün zıtlıklar yok olur.

Başka bir deyişle, bu üçüncü seyr, sâlikin, (Ayn-i Cem)e, (Ahadiyet Hazreti)ne yükselmesidir. Eğer, ikilik şâibesi tamamiyle ortadan kalkmazsa buna (Makam-ı Kaabe Kavseyn) derler. Eğer, ikilik şâibesi tamamiyle ortadan kalkarsa buna da (Makam-ı Ev Ednâ) denir ki velâyetin sonudur. Bu üçüncü seyr, Ahadiyet Hazreti olan (Ayn'ül-Cem) mertebesinde, hem dıştan hem içten, zıtların ve kayıtların tamamiyle son bulmasıdır.

4- Seyr-i Anillâh (Allah'tan Scyr). Bu seyr, vahdetten kesret, birlikten çokluk tarafına olan scyrdır. Bundan da maksat, insanları gerçek ilmi ile uyarıp onlara Allah'ı bildirmek ve buldurmaktır. Dolayısıyla, bu mertebeye özel terimleriyle, (Bakaa Ba'd'el-Fenâ, Sahv Ba'd'el-Mevt, Fark Ba'd'el-Cem) derler. Bu mertebe, birliğin çokluk ve çokluğun birlik olduğu mertebedir.

Başka bir deyişle, bu mertebe, tâliblerin kemâle eriştikleri ve Hak yoluna gitmek isteyenlere rehber oldukları mertebedir. Bu seyrin sonu, Hak'tan halka istikamet ve adâlet ile geri dönüp çoklukta birliği ve birlikte çokluğu müşahede etmek ve kalbleri de halkta Hak ile tecelli etmiş ve Hak'kı da halkta tamamiyle crimiş görmektir.

Yukarıdan beri yedi merhale veya dört mertebe olarak açıkladığımız bu ma'nevî yolculuk, yine Sûfilerce, daha toplu bir şekilde ve (Allah'a doğru Seyr, Allah'ta Seyr ve Allah'tan Seyr) veya (Fark Kab'el-Cem, Cem Ba'd'el-Fark ve Fark Ba'd'el-Cem) den ibaret olmak üzere Üç Sefer diye de tanımlanmıştır. Allah'a ulaşma yolundaki mertebeler veya dereceler her ne şekilde tanımlanursa tanımlansın ve her hangi sayı ile sıralanursa sıralansın bütün bu ma'nevî yolculuktan maksat Allah'ı bilip O'na ulaşmak ve O'nunla kavuşmaktır. İşte, bu

ârif, gaflet etmeyip kendisini bir yüzle kayıtlandırmaz ve sevgiliyi bir yüzden değil, her yüzden görür. Çünkü, ârifin ma'nevî çevresi geniştir; bilir ki kayıtlanmak ta İlâhî hallerden bir hâldir ve İlâhî isimlerden bir ismin gereğidir. Bu gerçeğe, Kur'anda, Hz. Hûd dilinden söylenen şu âyeti gösterebiliriz: "Yer yüzünde hareket eden bir nesne yoktur ki Allah kudret eliyle onun nâsiyesinden tutmamış olsun. Cenâb-ı Hak, nice dilerse öyle tasarruf eder. Şüphesiz benim Rabbim doğru yol üzeredir".<sup>50</sup>

Hulâsa, Allah'ı bilmek ve O'nu bulmak için, Tasavvufa göre, insanın, dünyadan ve onun ni'metlerinden yüz çevirmesi, kitap ve sünnet yolundan gitmesi, her bakımdan fakir ve her bakımdan Allah'a muhtaç olduğunu bilmesi, nefsini Allah'ta fânî kılıp irâdesini Allah'ın irâdesine bağlaması, bütün varlığı ile ve hâlis bir niyetle Allah'a yönelmesi gerekmektedir. Bunun için de Sefer veya Hac denen ma'nevî bir yolculuk yapmak ve bu yolculukta tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah'a yönelme, sabır, murakaba ve riza gibi makamlardan ve bununla birlikte yakınlık, korku ve muhabbet, rica ve şevk, ülfet ve emniyetle sükûn bulma, müşahede ve yakîn gibi hâllerden geçmek lâzımdır. Bu Sefer veya Hac'ta, evvelâ, hâlis niyet yer alır, ondan sonra tövbe edilir ve zikir ve temerküz ile mücâhede yoluna girilir. Mücâhedenin sonunda ruh, dünyaya ait her şeyi terk etmiş ve mutlak surette Allah'a teslim olmuştur. Bundan sonra hakikatı örten perdeler kalkar ve mükâşefe başlar. Artık, sâliki kalbi tamamen nurlanır ve Allah o nurlu kalbe görünür. En sonda da O'na ulaşıp kavuşulur.

Başka bir deyişle, gerçeği bilme ve bulma yolunda uyulması zorunlu olan bazı şeyler vardır ki bunların bir kısmı insanın dış yönüne ve daha ziyade bedenine, bir kısmı da insanın iç yönüne ve daha ziyade ruhuna aittir. Dış yöne ait olanlar, Kitap ve Sünnete uymak, kötülüklerden kaçmak, iyi huylarla huylanmak, dünya lezzetlerinden son derece perhiz etmek, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmek, ezeli hayat için çalışmak, fakr üzere olmak, bütün insanlara muhabbetle birlikte düşkünlere şefkat ve merhametle yardım etmek, âlimlere ve büyüklere de hürmet ve ta'zîm göstermek gibi şeylerdir. İç yöne ait olanlar da murakaba, Allah'ın lutfunu ve bağışlarını düşünmek, Allah'a aşk ve muhabbet, Allah'ın cemâline iştîyak ve yönelme, havf ve rica, iyilikler karşısında da kötülükler karşısında da Allah hakkında kötü zanlara kapılmayıp O'nun hakkında daima iyi düşünmek, daima utanç üzere olmak, daima riza üzere olmak, daima şükr etmek, tamamiyle teslimiyet üzere olmak, geçici arzuları tek, nefsi emniyet ve sükûnete ka-

Hulâsa, Vahdet-i Kusûd, İslâmın, ana hattıyla, da'vett ettiği hakikattir, Şeriat'ın kendisidir.

Vahdet-i Şuhûd ta sâlike ârız olan bir zevk, bir hâldir.

Vahdet-i Vücut ise Vahdet-i Şuhud'un doğurduğu bir sonuçtur ve bir felsefedir. Fakat, akla ve mantığa dayanan bir felsefe olmaktan ziyade sezgiye ve zevke dayanan bir felsefedir.

Vahdet-i Vücut'çulara göre Allah, bütün varlığa sâri olan Mutlak vücuttur; tevhid eden de tevhid edilen de O'dur ve O'nun hakkında her deneyen şey haktır ve tevhittir.

Bunlara göre Hâlık ve Mahlûk, Kadîm ve Hâdis, Rab ve Abd ispat etmek şirktir.

İbn Arabî şöyle demektedir: halk, Allah hakkında bir takım akîdeler edindiler, ben ise onların bütün akîdelerini kendime akîdeler edindim.

Şemseddin Mağribî de şöyle demektedir: Senin zuhurun benim iledir, benim vücudum da Senin iledir. Ben olmasam Sen zâhir olmazdın; Sen olmasan ben de mevcut olmazdım.

Şimdi, her Dinde, din olması bakımından, mistik bir nüve bulunmasına ve İslâm Tasavvufunun da, bütün büyük İslâm düşünürlerinin ittifakla kabul ettikleri gibi, Kur'an ve Sünnete dayanmasına, yani Şer'i bir ilim olmasına rağmen İslâm ortodoksisi de, tıpkı Hıristiyan ortodoksisi gibi, Tasavvufun genel manzarası olan (Panthéisme)i veya (Vahdet-i Vücut) çuluğu, bir dinc aykırılık, bir dalâlet saymış ve ona şiddetle karşı koymuştur.

Hıristiyan ve İslâm ortodoks teoloğlara göre mistik tecrübe ile dinsel tecrübe ayrı ayrı şeylerdir. Gerçi, bu ikisi arasında kuvvetli bir ilişkisinin bulunduğu da inkâr edilemezse de onlara göre bu ilişki araçlı bir ilişkidir. Yani, mistik tecrübeyi, meselâ, Allah veya Mutlak, yahut ta Üniversal Ruh ile aynı kılan entellektüel tefsirlerden sıyrdığımızda geriye, sadece, değişmez ve başkalaşmaz olan (Bîrlîk) kalır. Böyle bir (Bîrlîk) ise, yekten, hiç bir dinsel manzara göstermez.

Böyle bir tecrübe, meselâ, Vedantist Ekol'a göre, daha fazla, şahsî olmayan bir Mutlak; Budizm'e göre, Allah'ın her hangi bir nev'i olmayıp, Boşluk veya Nirvana; Hıristiyanlıkta ve meselâ, St. Teresa (Avila) da Allah ile birlik; Eckhart ve Ruysbroeck'ta Değişmez ve Başkalaşmaz Bîrlîk veya Allah'ın üçlü kavramı (Telsis) olarak tefsir edilmiştir. Garbın Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi

Mistik şuur, mistiklere göre, şuurun öyle bir nev'idir ki onda yüksek bir huzur, kutsallık ve neş'e hissi vardır. Öyle bir şuura sahib olmak ta Allah'ın Huzur ve Sükûnu ile bir olur. İşte, bu sebeptendir ki bu Sükûn, Budizm'in dinsel hayatının en yüksek gâyesi olmuştur. Böyle bir huzur ve sükûn ve kutsallık hissi, esasta, dinsel bir doğma dışında ise de, çoğu hâlde onları birbirlerinden ayırmak mümkün değildir.

Mistisizmle Din, daha doğrusu Mistiklerle Ortodoks Teoloğlar arasında münakaşaya sebep olan bir mesele de (Vahy) meselesidir.

Her şeyden önce, mistik tecrübeye doğrudan doğruya (Vahy) iddiası gizli bulunmaktadır. Meselâ, Philon, Peygamberlerin dinsel tecrübelerini mistik vecd üzerine tefsir etmiştir. Fakat, esasta olan bu birlik, naslarla veya dinsel doğma ile aynileştirildiği, dolayısıyla de dışa, yani entellekte mal edildiği zaman, dışa ait sözlerle içe ait müşahede arasında çelişme ve çatışma da başlar. Mistik için i'timad edilecek tecrübe, ancak, kendi tecrübesidir ve başkalarının tecrübelerini de mistik yine kendi tecrübesi ile kıyaslar. Kaldı ki Dinler de mü'minlerine, zahiri vaaz ve nasihatlardan, dışa ait hükümlerden ziyade kendi kalblerinin sesini dinlemeği emr etmektedirler. Görülüyor ki mistikler bu (Vahy) konusunda da haklıdırlar. Fakat, bu mesele Şarkta ve Garbta, mistiklerle ortodoks teoloğlar arasında sürekli bir çatışma konusu olmuştur. Hatta, bu çatışmayı daha gerilere, Hind mistiklerine kadar da götürebiliriz. Dingayats ve Kashmir Shaivas gibi tarikatlar müstesna, Hind mistikleri, Veda'ların yanılmazlığı, dolayısıyla, Upanishad'ların ihtiva ettiği mistik tecrübe üzerinde ısrarla durmuşlardır.<sup>53</sup>

Bütün mesele, dinsel ortodoksinin, zorunlu olarak sınırlı ve kapsamsız olması, buna karşılık ise, tasavvufun doğma ve imanun bağları ile bağlanamaması, kayd altına alınamaması meselesidir. Tasavvufta Üniversalite vardır. On sekizinci yüz yılın spiritüalistleri, Cambridge Plâtonist'leri veya Quakers'ler gibiler, hep, içe ait ışığın Üniversalliğini kabul etmişlerdir. Hatta, daha da ileri, tarihte, Sabastian Frank gibiler, Üniversal bir Kilise görüşünü; Law gibiler, Allah'ı inkâr eden azizlerin de ötekiler derecesinde kabulünü; Hindistan Gürkanlı Devletinin büyük Hükümdarı Ekber Şah gibiler de Hinduizm ve İslâm dininin her ikisinin de dışa ait görüşlerinin üstüne çıkıp bu iki dinin sınırlarını aşan kendi "İlâhî Din"ini ileri sürmüşlerdir. Ekber'i peşleyen Nânak, yagâne zorunlu olan şeyin İlâhî Aşk olduğu üzerinde şiddetle durmakla, o da, her iki dini dış görüşlerinden sıyırmak istemiştir.

Bir çok kişilerce Modern Çağın Peygamberi sayılan Radhakrishnan, bütün dinleri, Allah'ın realizasyonu yolları olarak tefsir etti. Bū-

yulmamıştı. Fakat, o, bu sözleri Huzeyfe b. al-Yemâni'den aldığını söylerdi. Hatta, (298)de ölen Cüneyd bile sufi arkadaşları ile evinde halvette bulunduğu oda kapılarını kilitleyip anahtarları da kendisi alır ve sonra odanın ortasına gelerek yavaş yavaş Tevhid hakkında konuşmağa başlardı. Zındıklık ve küfürle suçlanmamak için de yoldaşlarına, hakikatı göremeyenlere ilâhî surların asla açıklanmamasını tenbih ederdi.

Abu Talib al-Mekki de başlangıçta Süfîlerin gizli celselerde bulduklarını ve Tasavvuf ilmi hakkında en evvel Kürsiye çıkıp söz söyleyenin Bâyezid (216) in çağdaşı, Mısır'da Yahya b. Muâz (258) olduğunu ve bunu da Bağdat'ta Abu Hamza'nın peşlediğini ve ondan sonra gelenlerin ise bunlara uyup böylece hareket ettiklerini bildirmektedir.

İşte, Abu Talib'in bildirdiği gibi, Süfîler, çok geçmeden, hayatları bahasına rağmen bu ilmi açığa çıkarmışlar ve bu uğurda bir çok şehit vermekten de çekinmemişlerdir. Hallac, Bağdat'ta, insanlık dışı bir vahşet ile parça parça kesilmek ve sonra da asılıp yakılmak suretiyle; Şihabuddin Sühreverdi-i Maktûl, Silâhaddin Eyyûbî'nin emri ile, Haleb'te, aç bırakılmak suretiyle; Seyyid Nesîmî de yine Haleb'te, diri diri derisi yüzülmek suretiyle; Bedreddin Simâvî de, Serez'de, asılmak suretiyle Şehid edilmişlerdir.

Dinî mükellefiyetlerin iptâli ve özellikle ibâdetin sukutu<sup>54</sup> meselesi yüzünden gittikçe birbirinden ayrılan bu iki görüşü ve zümreyi, Gazâlî, uyuşturmağa gayret etti ise de, o, dinsel ortodoksiye ta'viz verdiği için ötürü bu işi başaramamıştır<sup>55</sup>. Ondan sonra, bu yolda onu peşleyenler de, aynı tav'izi verdiklerinden, bu uyuşmağı sağlayamadılar. Daha Gazâlî'nin çağında Abu Said, Kur'anın vahyini kabul etmekle beraber Bâtınî Nur'u, kendisinden gerçek hayat kanunlarının çıkageldiği, en son otorite olarak saydı ve öğrencilerini Mekke'ye Hacc'a gitmekten önledi. Onun bu hareketi bir çok tarikat pîrleri tarafından da örnek tutuldu.

İslâm Dinî ortodoksisi ile Tasavvuf arasındaki çarpışma, tasavvufu Vahdet-i Vücut hâliyle felsefleştüren İbn Arabî'den sonra, özellikle, pek arttı. Billhassa onuncu hicrî yüz yılda, İmam Rabbânî, Vahdet-i Vücut'a, Vahdet-i Şühud görüşüyle doktriner bir surette reaksiyonda bulundu<sup>56</sup>. Ondan sonra da bu iki görüş, yani din görüşü ile tasavvuf görüşü arasındaki çarpışma, en had şeklinde devam ederek lehte vealeyhte bir çok eserler yazıldı<sup>57</sup> ve en nihayet memleketimizde İbn

**Sudûr (Emanation):** Sudûr teorisi, kaynağını, özellikle, Plotin tarafından geliştirilmiş olan Yunan Felsefesinde, Dionysos'ta, Kabbalistlerde bulmaktadır. Kabbalistlerin (Bilinemez Kaynak)<sup>1</sup>, Yeni-Eflâtuncuların (Mutlak)<sup>1</sup>, daha sonraki mistisizmin de (Sonsuz Girdab)<sup>1</sup> olan ulûhiyet hakkında biz, ancak, O'nun tecellisi ile, sıfatlarıyla bilgi edinebiliriz. Sıfatların kaynaktan dışarıya çıkışı çokluğu meydana getirir ve bu çokluk sonunda da bütün kâinat yaratılmış olur. Bu noktada St. Thomas Aquinas şöyle der: "Yaratıkların bütün kemalleri, kemâlin en yükseği olan Allah tarafından bir terüb altında nâzil olmakla insan daha aşağı yaratıklardan başlamalı ve derecelerle yükselmeli ve böylelikle Allah'ın bilgisine doğru ilerlemelidir...."<sup>60</sup>

Bu sudûr teorisine göre ruhun ulûhiyet ile birleşmesi insan aklının dışındadır ve ancak bir takım âlemlerden geçmek suretiyledir ki ruh, Kabbalist dildeki (Tâc)a, yani Allah'ın verimli bilgisine; Dionysos mektebinin (İlâhî Gayyâ)sına, yani Yeni-Eflâtuncuların (Bir)ine ulaşabilir. Hayat ağacının otuz iki yolu i'tibar edilen bu âlemler serisi Dante'de (On Semâ), Dionysos'ta (Hiyerarşiler), Kabbalâ'da da (Sefirot veya Hayat Ağacı) olarak sembolize edilmiştir.<sup>61</sup>

Böyle bir teoride nefsin tasfiye ve illüminasyon yolu ile realite ile birleşmesi hususunda içe ait tecrübenin parulasına da işaret vardır. St. Augustine bu hususta şöyle diyor: "Biz, Senin, kalblerimizde mevcut yollarında yükseliyoruz ve derecelerin şarkısını söylüyoruz..."<sup>62</sup>

Sudûr teorisinin hemen yanı başında da indimac teorisi bulunur. Çünkü, bu iki teori birbirinin tamamlayıcısıdır.

**İndimâc (Immanence):** Modern teolojide pek müfrit bir şekil alan ve James'in diliyle optimist sınıfın pek benimsediği bu teoriye göre (Mutlak)ın elde edilmesi için uzun ve yoruscu bir seyr ve sülûka ihtiyaç yoktur, O, gerçek insan nefsinde ve gerçek kâinata gizli ve örtülü olarak bulunan bir şeyin realizasyonundan ibarettir. Bu konuda on yedinci yüz yılın bir Müslüman mistiği olan Tevekkül Bey şöyle diyor: "Sen, ben idin, lâkin, benim kalbim zulmette idi; ben, bende sır olan Mûteâl'i bilmedim".<sup>63</sup> Plotin de şöyle demektedir: "Allah, her hangi bir şeyin dışında değildir; O, her şeyde her şeyle mevcuttur; onlar, O'nun böyle olduğunu bilmeseler de."<sup>64</sup>

İndimac teorisi, gerçek mistiklerce metod haline getirilen kontamp-lasyonun, yani ruhun bütün fakültelerinin kendi içine dönüşünün felsefi temlidir. Büyük mistiklerin doktrini, bu sebeple, Allah her şeydedir ve her şeydir, dolayısıyla, biz O'nu kendi içimizde bulabiliriz,

Mistik felsefenin bildirdiği, mistik şuurun kavratığı şey de, insanın Allah ile birleşebileceği ve bu birleşmede kavranılan hususların entellekt ile değil, kalb ile sezilebileceği ve reel hayata iştirak yolunun ancak bu yol olacağıdır. St. Bonaventura şöyle diyor: “Eğer siz bütün bu şeylerin nasıl vâkı olduğunu doğru olarak bilmek isterseniz, onu İnâyet-i Rabbânî’ye den isteyin, doktrinden değil; arzudan isteyin, entellekten değil; tazarru’ ve niyazın yakıcı sıcaklığından isteyin, ekollerin öğretilerinden değil; Güvce’den isteyin, Efendi (Sâhib) den değil; Allah’tan isteyin, insandan değil; Zulmetten isteyin, ışıktan değil; her şeyi alevlendiren ve bizi büyük bir tatlılık ve en ateşli aşk ile Allah’ın içinde saran Ateş’ten isteyin, illüminasyondan değil. O ateş ki en son gerçek olan Allah’tır, dolayısıyla, o, kalbte, Kuds-ı Şerif’te (Ka’be) dir”<sup>68</sup>

Fakat, yine tekrar işaret edelim ki Yeni-Eflâtuncu görüşün sudûr ve indimac teorileri de İslâm mistizisizmi, yani Tasavvuf görüşü ile pek bağdaşmaz. Çünkü, Tasavvufa, yani Vahdet-i Vücut görüşüne göre ittihad ve hulûl yoktur; yalnız bir tek vücut vardır ve o da Allah’ındır ve yalnız Allah vardır; O’ndan başka hiç bir şey yoktur. Hatta, eşya, varlığın, vücudun kokusunu bile duymamıştır. Binaenaleyh, Tasavvufun bu konudaki tecellî, tenzih ve teşbih meseleleri de sudûr ve indimac görüşlerinden çok ince farklarla ayrılır. Bu konuda toplu bir fikir vermek için bu görüşün sasil sahibi olan İbn Arabî’nin bu husus hakkındaki mütalâalarına burada kısaca dokunalım ve bu özelliği belirtmeğe çalışalım.

İbn Arabî bu konuyu iki yönden ele alarak inceler:

1- Âlem, kendi nefsinde vücuda sahib değildir ve dolayısıyla mevcut değildir kısaca, Âlem, hayâldir.

2- Kendi nefsinde vücuda sahib olan, dolayısıyla, mevcut olan, yalnız Allah’tır; kısaca, mevcut olan Âlem değil, Allah’tır.

1- *Âlem Hayaldir*: “İbn Arabî’ye göre hakikat şudur ki : Âlem her an yeni bir tecellî ile var olmaktadır. Eğer, tecellî bir an kesilse âlemin varlığından eser kalmaz. Tecellîde ise tekrarlanma yoktur. Her tecellî eski varlığı giderir ve yeni ibir varlık getirir. Tecellînin her varlığı gidermesi, onun gidişi ânında varlığın yok olması; yeni bir varlığın yaratılması da, başka bir tecellînin onu meydana getirmesidir ve eşyanın yok olması ânı, onun var olması ânının aynıdır. Madem ki âlem Hak’kın vücuduna nazaran bütünlüğü ile arazlardan ibarettir, demek ki âlemin vücudu sürekli değildir. Çünkü, âlem, cevheriyle araziyle

içinde hayâldir. Gerçek varlık, zâtı ve ayn'ı i'tibariyle, ancak, Allah'ın varlığıdır. Madde âleminde O'nun eşsiz birliğine delâlet etmeyecek hiç bir şey yoktur. Hayâlde ise ancak çokluğa delâlet eden gölgeler ve hayali varlıklar mevcuttur. Hz. Muhammed: (Nas uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar) buyurmuştur. Demek ki insanın dünya hayatında gördüğü şeyler uyuyan kimsenin rüyasında gördüğü şeyler gibidir, yani hayâldir. (Şiir): Şu varlık hayaâldir, hâlbuki hakikatta o da Hak'tır-Bunu anlayan kimse yolun sırlarına ermiştir. ,..

2- *Mevcut olan Âlem değil, Allah'tır* : ..... Allah, âlem için, ister Heyulâ olan cevher gibi olsun ister olmasın, tabiatın kendisidir. Böyle olmakla beraber unsurların üstünde olan şeylerle onlardan doğmuş olan şeyler de tabiatın suretlerinden ibarettir. Küll (Tabiat), Allah için ve Allah ile ve belki ancak Allah'tır. Her suretle hakikat tek ve eşsizdir. Bundan ötürü, varlıkta eş yoktur ve bu sebeple zıtlar da olamaz. Zira, tek olan şey kendi nefsinin zıddı olamaz. Âlemde her varlık, ancak Hakk'ın varlığıdır... Çünkü, biz, kendisinden âlemin zâhir olduğu aslında Hak'tan başka bir şey bulmadık. Âlem ise Hakk'ın sıfatları üzerinedir. Nisbetler, kendi zıtları ile bilinirler. Hâlbuki, bu nisbetlerin, kendisine nisbet olundukları Hak'kın vücudu bilinmez. Çünkü, vücut ta ve bütün nisbetler de O'nun ayn'ının gayrı değildir. Böyle olunca O, bütün nisbetlere, izâfetlere ve sıfatlara sahip olan tek varlıktır.

Vücut bakımından âlem, Allah'tan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, varlığı ancak âlemin vücudu ile meydana çıkan, Allah'tır. Âlem, Allah'ın bizzat kendi içinde ayırtıp belirttiği suretler ve şekillerdir ve bunlar vücudu tamamiyle tüketmişlerdir, yani Allah, mahlûk adıyla adlanan ne varsa hepsinin içine sokulmuştur. Eğer tahdid olmasaydı suretlerde Hak'kın çeşitli görüşnüştünü Resûller haber vermezler ve Hakkın' kendi nefsinde suretleri arttırmakla O'nu vasf etmezlerdi. Böyle olduğu içindir ki varlık gerçek, ve Allah ta varlığın kendisi olmuştur. Bu sebeple "Eşyayı korumak Allah'ı yormaz" âyetinde işaret edildiği gibi Hak, her şeyi kendi zâtıyla korur. Hak'kın eşyayı koruması ise bir şeyin kendi suretini yabancı bir suret olmaktan koruması demektir. Zira, Allah, her görenle görür ve her görünende görünür. Şu hâlde, Hakk'ı Hak'tan Hak gözü ile gören kimseler Hak'kı bilenlerdendir. Hak'kı Haktan ve Hak gözüyle görmeyip te nefsinin gözüyle Âhirette görmeği bekleyen kimse de câhildir. Allah, bütün inhisar ve tahdidi kaplayan Ulu varlıktır. Çünkü, Allah, kendi hakkında: "Hangi tarafa dönerseniz Hak'kın vechi orada zâhirdir" buyurdu.

Hakikat böyle olunca, Allah, Asıl'dır, Şey'dir, Ma'rif, tur, Ma'lum'dur, Nur'dur...

İbn Arabî bütün bu sözlerle Allah'ın Âlem ve Âlemin Allah, daha doğrusu, vücudun bir olduğunu ve vücudun nurdan başka bir şey olmağını, gölge (zulmet)nin de bu nurun derece derece kalınlaşmasından ve kabalaşmasından ibâret olup aslı olan nurdan ayrılmayacağını; daha açık bir deyişle, nur ile gölgesinin aynı şey olduklarını ve böyle bir görüşe ulaşabilmek için Toplam (Cem') makamına yükselmek gerektiğini anlatmak istiyor.....

Hayâlde yaratılarak inanılan ilâhlar, bir sınırla sınırlanmış oldular. Bu ilâhlar, kendi kullarının kalblerine sığabilen ilâhlardır. Hâlbuki, Mutlak İlâh, hiç bir yeşeye sığmaz. Çünkü, O, eşyanın aynı olduğu gibi kendi nefsinin de aynıdır. Hâlbuki, her hangi bir şey hakkında o, kendi nefesine sığar veya sığmaz denilemez. Bunu iyi anla! Allah, gerçeği söyler ve doğru yolu gösterir.

“Sen, Hak'kı halktan ayırarak Hak tarafına bakma.

O'nu hem tenzih hem de teşbih ederek sadâkat makamında dur”<sup>69</sup>.

İşte, Tasavvufun Allah'ı budur ve İslâm Dininin (Lâ ilâhe illâlah) tevhid kelimesi ile deyimlediği Allah ta budur.

ri'den geçerek Cüneyd-i Bağdadî, Bâyezîd'i Bistâmî, Hallac-ı Mansûr .... v.s. gibi büyük sülfler eîinde işlenmiştir. Hâris Muhasibî, dinî psikolojik hâllerin incelenmesi işini son derecesine götürmüştür. Onun eserleri bu gün bile sırf din psikolojisi bakımından pek kıymetlidir. Bu konuda onun Kitap al-Riayâ ile Kitap al-Vasâya'sını sayabiliriz. Sonradan daha genelleştirilmiş olan bu eserlerden Hucvîrî'nin Kaşf al-Mahcub'u; Şihabuddîn Abu Hafs al-Suhreverdî'nin Avarif al-Maarif'i; Seyyid Şerif'in Ta'rifât'ı da birer psikolojik lugat olmaları bakımından önemlidirler.

18- Bk. Cavit Sunar; Tsayvuf ve Kur'an; aynı Fakülte Dergisi; s. 57 ve oradaki hâşiye.

19- Bk. Cavit Sunar; aynı makale; s. 57-58 ve oradaki hâşiye.

20- Pantheizm'i kısaca tanımlamak istersek şöyle diyeceğiz:

Allah veya Mutlak kendisini (Allah olma bakımından şahsî olarak ve Mutlak olma bakımından da gayr-i şahsî olarak) kâinata inkilâb ettirir ve bu suretle de Allah ve Kâinat, her ne kadar şekiller değişik ise de, aynı bir tek cevher olurlar.

Başka bir deyişle, Pantheizmde kâinat, Allah'ın bir suduru ve tecellisidir ve Allah fikri, daha ziyade, şahsî olmayan bir Mutlak Varlığı ifade eder. Nasıl ki Vedanta teorilerinde ve Plotin'de de bu görüş hâkimdir.

İslâm'da Kelâm'cular, âlemin sonradan yaratıldığına; filozoflar; hiç bir şeyin yoktan var olamayacağı cihetle (ki bu fikrin kökü Aristo'dadır) âlemin de Allah gibi kademine, yani ezeliliğine; Vahdet-i Vücut'çular ise âlemin, cevher olsun arazlar olsun, kendi nefsinde vücuda sahip olmadığı cihetle, geçici ve mümkün vücudunun da Hak'kın vücudu olduğunu savunurlar. Burada şu noktaya önemle işaret edelim ki Meşhur Plotin Pantheizm'ine göre de âlem fiili kuvvenin (Puissance Active) feyzanından ibaret olup tecelli ve sudur eseridir, dolayısıyla vücudu yoktur. Fakat, İslâm Vahdet-i Vücut'çuları Plotin'in: âlem, fiili kuvvenin feyzanından ibaret bir sudur ve tecellidir" görüşünü kabul etmezler.

İbn Arabî bu hususta şöyle demektedir; Âlem, Hak'kın vücuduna nazaran bütünlüğü ile arazlardan ibarettir, demek ki âlemin vücudu sürekli değildir. Çünkü, âlem, cevheriyle araziyle daima değişmektedir. Her değişen şeyin taayyünü yani görünüşü de her an başka başka olur. Buradan ötürü âlem, hâdistir. Hâdis olan varlığın meydana gelmesi ve kendisini var eden Yaratıcıya muhtac bulunması da, onun kendi nefsinde mümkün olmasından dolaylıdır. Çünkü, onun varlığı kendisinin gayriyledir. Böyle olunca o, ihtiyac bağı ile bağlıdır, fakat, onun dayanağı olan Yaratıcı'nın ise kendi zâtında varlığının vâcip ve zarurî (Nécessaire) bulunması ve kendi nefsiyle varlığında hiç bir şeye muhtac olmayıp her şeyden müstüğnî olması lâzımdır. Ve bu böyledir ve o da hâdis olan varlığa kendi Zâtı ile vücut veren (Zât) ır.

Ve yine İbn Arabî Futuhât'ında şöyle demektedir:

Vücut halinde âlem (Amâ) nın kabul ettiği suretlerden başka bir şey değildir. Bu suretler, onda meydana çıkmıştır. Şu hâlde âlem, hakikata göre, ancak, yok hükümünde olan arazdır. Allah'ın: "O'nun vecdinden başka her şey yok olucudur" sözü bu ma'nadadır. (Bk. Cavit Sunar; Vahdet'i Şühud Vahdet-i Vücut Mesclesi; s. 34-35 ve hâşiyeler.

21- Yunan düşüncesinin hâkim karakteri şekil'dir, Form'dur, İdeâl Form'dur.

Garb düşüncesinin hâkim karakteri ise Oluş'tur, Tarih'tir, Gelişme'dir.

Çeşitli manzaralar gösteren İslâm düşüncesinin hâkim karakteri ise en büyük ifadesini İbn Arabî'deki (Ân-ı Dâim) (Bu görüşe karşı olan bizim özel görüşümüz için "Tasavvuf

- 24- Sure, Hdid; âyet. 3. (veya sadece Hadid. 3 diyelim)
- 25- Yâsin. 82.
- 26- Hadid. 3.
- 27- Şûrâ. 11.
- 28- Fâtır. 3.
- 29- Nahl. 52.
- 30- Fâtiha. 4.
- 31- İbn Arabî; Fütuhât; cilt: 2; Bap. 135.
- 32- Nisâ'. 107.
- 33- Hadid. 4.
- 34- Vâkıa. 85.
- 35- Kaaf. 16.
- 36- Bakara. 186. Bu mesele için ayrıca bk. İbn Arabî; Fütuhât; cilt: 2, Bap. 161.
- 37- Nisâ'. 125.
- 38- Kasas. 88.
- 39- Rahman. 26-27.
- 40- Fussilet. 53.
- 41- Hacc. 17.
- 42- Ahzab. 52.
- 43- İbn Arabî; Fütuhât; cilt: 3; Bap. 369.
- 44- Riyâzet, daha ziyade, Nefs'in arzularına karşı koymağı; Mücâhede ise, daha ziyade, Ahlâk değişmesini deyimler.
- 45- Bu hususta ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 114 ve oradaki bibliyografya.
- 46- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 115.
- 47- Yusuf. 4.
- 48- Bakara. 115.
- 49- Rahman. 29.
- 50- Hüd. 56. Bu Seyr'ler için ayrıca bk. Cavit Sunar; Tasavvuf Felsefesi; s. 91-98.
- 51- Ayrıca bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 120-122.
- 52- Bk. Cavit Sunar; Mistisizmin Ana Hatları; s. 137 ve oradaki bibliyografya.
- 53- Bk. Cavit Sunar; aynı eser; s. 138 ve oradaki bibliyografya.
- 54- Dinsel ortodoksi ile Tasavvuf arasında İbâdet'in sukutu meselesi sadece bir tartışma meselesi olmasına rağmen, bu mesele Bâtınî'lere göre bir (Umde) dir.
- Bu hususta iddia şudur: Hakikatı bilen herkesten ibâdet sâkit olur. Bu konuda da Kur'andaki: "Va'bud Rabbeke hatta ye'tikel yakîn" sana yakın hâsil oluncaya kadar Rab-bına ibâdet et; âyeti delil sayılmaktadır.
- 55- Gazalî'nin bu pozisyonu Hıristiyanlık tarihinde St. Augustinc ve St. Thomas d'Aquinc'nin her ikisi ile de mukayese edilebilir.
- 56- Bk. Cavit Sunar; Vahdet-i Şuhud Vahdet-i Vücut Meselesi; Ankara, 1960.
- 57- Vahdet-i Vücut görüşüne, dolayısıyla, İbn Arabî'ye hücum eden ve aleyhinde eser yazanlar azdır. Bunlardan İbrahim Halebî'yi, Nebi b. Turhan'ı, Alâeddin Buharî'yi, Ali al-Kaarî'yi ve özellikle, İbn Teymiye'yi zikr edebiliriz. İbn Teymiye'nin bu konuda yazdığı "Risale-i Furkan"ı meşhurdur. Buna karşılık, İbn Arabî'yi savunanlar hem kalite hem kantite bakımından çok üstündürler. Osmanlı Padişahı Yavuz Selim, Şam'da onun meza-

## (ESKİ TÜRKLERİN İNANÇLARI)

Kitabımızı bitirmeden önce Eski Türklerin inançlarına da kısaca dokunmak pek yerinde olacaktır.

Eski Türklerle göre, Tanrı Ülken'e ait olan üçüncü kat gökte bir süt gölü vardır ve insan, işte bu süt gölünden bir damladır.

Yer yüzünde yeni bir çocuk doğacağı zaman bu Tanrı Ülken, yer yüzüne, (Yayık) adında bir melek ile bu gölden bir damla süt gönderir.

İffet ve güzellik Tanrıçası (Ayzit) te, eğer lohusa kadın iffetli ise, yanına bir çok pınarlar kırlar ve çiçekler perilerini alarak lohusaya yardıma gelir ve üç gün üç gece lohusanın yanında kalır.

Atalarımıza göre, insanın hayattaki görevi de her hâl ve hareketinde, yaratıcısı olan Tanrı Ülken'e benzemektir. Bu sebeple, çocuk büyüğe gelince bir tören düzenlenerek ona (Tanrı Yolu) telkin edilirdi. Artık bu gündən sonra, çocuk, iyi veya kötü her ne yaparsa yapsın hiç bir hareketinin kaybolmayacağını; iyiliklerini sağ yanındaki (Yuyucu)nun, kötülüklerini de sol yanındaki (Görmüz)ün bir kütüğe dajma yazacağını ve ölümünden sonra da kendisinin Tanrı katında bu hâl ve hareket kütüğü ile yargılanacağını öğrenmiş olurdu. Çocuğa yapılan telkine göre, ölümden sonra da bir duruşma olacak ve her insanın hâl ve hareketi burada incelenecek ve iyilikleri ağır gelenler Tanrı Ülken katındaki Ataları yanına çıkacaklar, kötülükleri ağır gelenler ise yer altında bulunan Tanrı (Karahan)ın cehennemine atılacaklardır. Fakat, cehennemlik olanlar da kaynar katran kazanlarında ancak kötülükleri derecesinde azap görecekler ve cezaları bitince başlarındaki (Perçem)lerinden tutularak cehennemden dışarı çıkarılacaklardır. Eski Türklerde başın tepesinde bir tutam saç bırakılması âdeti de bu sebepten idi.

Eski Türklerde esash üç i'tikad vardı:

1- Eş i'tikadı.

lıymak insanlık borcumuzdur. Ve ancak, böyle hareket edildiği takdirde ki yaratıcı Tanrı Ülken'e ve Atalara ulaşmak mümkün olabilecektir.

Eski Türklerin bu ana inançları, daha sonraları, zamana uyarak, ve özellikle İslâm'da, (Ali) teması ile işlenerek, bir takım dinî merasimlerle de süslenerek, sonradan zuhur eden (Bektaşî Tarikatı)nı da temelini teşkil etmiştir. Fakat, bu tarikatın gelişmesinden sonra da bir çok Türk oymakları kendi aslı inançları ve dinî merasimleri konusunda evvelce etkiledikleri bu tarikatın etkisi altında kalmışlar ve onları bu yeni usûl ve biçimde sürdürmeğe başlamışlardır. Türkmen, Çepni, Alevî, Kızılbâş, Tahtacı ve daha bir çok adlarla adlanan bu oymakların başında Alevîler ve Tahtacılar gelir. Alevîleri memleketimizin bir çok yerlerinde görmek mümkündür. Tahtacıların merkez ocağı ise İzmir'in (Narlı Dere) mevkiindedir.

Bunlara göre Tanrı, her şeyi yoktan var eden varlıktır ve O, her şeyi görür, işitir ve bilir.

Yalvaçlar da, Tanrının, kullarına doğru yolu göstermek için kendi tarafından gönderdiği temiz yürekli ve ağır başlı kimselerdir.

Ahiret'e gelince o da, bu dünyadan göçtükten sonra gidceğimiz yerdir ki bu dünyada iyilikten ve kötülükten ne yaptıksa orada bütün bunların hesabı sorulacaktır. İyi insanlar cennete, kötü insanlar da cehenneme gireceklerdir.

Her Türkün bu dünyada görevi, iyilikler ederek yaratıcımız Tanrı'ya benzemektir.

Bütün bu inançlardan maksat ta her Türk gencini oymağa faydalı ve mükemmel bir insan hâline koymaktır.

Her Türk gencinin, evlendikten sonra oymağının gerçek bir ferdi olabilmesi için, önce (İkrar Verme) denen bir tören yapılır ve bu töreni de, insanlık yolunda derece derece yükseldikçe, sıra ile, dört kapıdan geçilip yükselme törenleri peşlerdi. Bu dört kapı şunlardır:

- 1- Müsahiplik kapısı.
- 2- Âşinâlık kapısı.
- 3- Peşinelik kapısı.
- 4- Çeğildaşlık kapısı.

Bu dört kapıya bazı yerlerde aşağıdaki gibi değişik adlarda verilmiştir:

babası bir kurban keser. Bu törenle çocuk, kendi zümresinin mensub olduğu dinî yola bilfiil girmiş demektir.

İkrar çağına ermemiş ve ikrar vermemiş olan çocuğun yemini de sayılmaz ve böyle bir yemin de çocuğu çarpamaz. Yemin, on iki İmam üzerine yapılır.

3- *İkrar Verme ve Nasib Alma Töreni*: Bu tören, yeni evlenen bir çiftin evlenmelerinden bir ay sonra, onlar için, muhabbet meydanı denilen meydanada yapılan törendir. Bu da şöyle olur:

Meclis kurulur, herkes yerli yerine oturur. Önde Rehber, onun ardında da gözleri bağlı bir çift ve bu çiftin yanlarında da, bunların nasib almağa lâyık olduklarına kefil olan, diğer bir karı-koca, yani sağdıçları bulunur. Bu arada bir Nefes okunur ve nefes bitince de Dede (Başkan) şöyle bir Gülbank çeker:

“Allah eyvallah, Muhammet Ali aşkına Pirim Hacı Hünkâr dîvânında dâra durmağa canlar geldi. Erenler meydanında, gözleri dârda, özleri niyazda bel (oğul), yola geldi. Kaygudan kurtuldu, ak cennete geldi. Hak erenler gerçeğine Huu! Yuuf münkire, la’net Yezîd’c!...”

Bundan sonra Dede ile yola yeni girecekler arasında şöyle bir diyalog geçer.:

— Ey tâlibler ne gördünüz, ne yaptınız?

— Er gördük, meydana geldik.

— Nur istiyormusunuz?

— İstiyoruz.

— Gözlerinizin bağıni çözelim mi?

— Çözün.

— Öyle ise döktüğünüz varsa doldurun. Ağlattığınız varsa güldürün. Yıkttığınız varsa yapın. Erenler meydanında Hak yolundasınız. Gelen dönmez, döneni görmez. Huu! gerçeğe, la’net münkire!.

Bunun üzerine orada olanların hepsi bir ağızdan : Huu! gerçeğe, la’net münkire!. diye bağırırlar.

Sonra nasib alacaklar şöyle derler:

“Bilerek, bilmeyerek; isteyerek, istemeyerek, incittiğimiz, gönüllerini kırdığımız, haksızlık ettiğimiz varsa bizi yarlıgamalarını dileriz. Biz herkesten hoşnuduz”.

Bunun üzerine cemâat ta şöyle mukabele eder:

Sonra, yeni çift ile sağdıçları yüzü koyun yere uzanırlar ve Dede, elindeki değnek ile Allah, Muhammed, Ali diye bunların omuzlarına hafifçe dokunur.

Daha sonra da değneği göz hizasında ufki olarak tutar ve başta Rehber olmak üzere yeni çift ve sağdıçları Allah, Muhammed, Ali diyerek bu değneğin altından geçerler. Bu sırada da saz eşliğinde bacılar şöyle okurlar:

Altından geçen Sırat'ı geçti  
Suyundan içen Kevser'i içti  
Dîdârı gördü, meydanı gördü  
Erkân elinden günahı biçti.

Bu suretle tören biter ve yeni çift halkadaki yerlerini otururlar.

Bunların başlıca bayramları Nevruz ve Hıdır İlyas bayramlarıdır; Muharrem ayının ilk on iki gününde de oruç ve yas tutarlar.

Bunların hiç sevmedikleri hayvanlar da şunlardır:

Ayı (kabalığından ötürü).  
Maymun ve Şebek (çirkinliklerinden ötürü).  
Keklik (Hz. Hüseyin'in kanını içtiğinden ötürü).  
Tavşan (Âdet gördüğünden ötürü).  
Domuz (Haram olduğundan ötürü).

Bunlarca cezaya sebep olan şeyler de özellikle şunlardır:

Karı veya koca birbirlerini boşamak.  
Boşanmışın oğlu veya kızı ile bir çatı altında yaşamak.  
Fena kadınlarla düşüp kalkmak.  
Dedeye saygı göstermemek.  
Dedenin yasakladığı şeyleri yapmak.  
Yola uymayan her hangi bir harekette bulunmak.  
Obada geçimsizlik çıkarmak.  
Esrarı yaymak.

Her Tahtacının bilmesi zorunlu olan şeyler de şunlardır:

Yedi farz, üç sünnet, on iki erkân, on dört ma'sum, on yedi kemerbeste, kırk makam.<sup>1</sup>

## BİBLİYOGRAFYA

- Abu Bekr Abdurrazzak**; *Huccat al-Gazâli*; Kahire.
- Abu Bekr Muhammed al-Kelâbâdi**; *Kitab al-Taarruf fî Mezheb Ehl al-Tasavvuf*; Mısır, 1932.
- Abu Nasr al-Sarrâc al-Tûsi**; *Kitab al-Luma'*; Mısır, 1960.
- Abu Nuaym al-Asfahânî**; *Hilyat al-Avliya*; Mısır, 1932.
- Abu Reyhan al-Biyrûnî**; *Tahkik mâ Fil-Hind*; Haydarâbâd al-Daken, 1958.
- Abu Tâlib al-Makkî**; *Kât al-Kulûb*; Mısır, 1932.
- Abu'l-Atâ al-Bekrî**; *Îtirâfat al-Gazâli*; Beyrut.
- Abdulaziz al-Deyrimî**; *Tahârât al-Kulûb*; Mısır, 1296 (H.).
- Abdulkerim b. Hevâzın al-Kuşeyrî**; *Risala (al-Kuşeyrî)*; Mısır, 1940.
- Abdulkerim al-Osman**; *al-Drâsât al-Nefsiyye ind al-Müstimin v' al-Gazâli*; Kahire, 1963.
- Abdullâtif al-Taybâvî**; *al-Tasavvuf al-İslâmî al-Arabî*; Beyrut, 1928.
- Abdurrahman al-Câmî**; (Türk. çev.) **Lâmîi**; *Nefehât al-Üns*; Matbaa-i Âmire, 1270 (H.).
- Abdurrahman al-Sülemî**; *Tabakat al-Süfiyye*; Mısır.
- Abdurrahman al-Şâfiî**; *Nüzhet al-Mecâlis ve Müntehabât al-Nefâis*; Mısır, 1370 (H.).
- Abdurrahman Badawî**; *Şatahât Süfiyye*; Mısır, 1943.
- Abdulvehhab al-Şa'rânî**; *Tabakat al-Kubrâ*; Mısır.
- A. Betrocci**; *Introduction to The Philosophy of Religion*; P. Hall, 1960.
- A. C. Bouquet**; *Sacred Books of The World*; Pelican Books, 1955.
- A. Guillaume**; *İslam*; Penguin Books, 1954.
- A. Guillaume**; *Prophecy and Divination Among The Hebrews and Other Semites*; London, 1938.

- Cavit Sunar**; *Mistisizmin Ana Halları*; Ankara, 1966.
- Cavit Sunar**; *İslâmda Felsefe ve Farabî*; Ankara, 1972.
- Cavit Sunar**; *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*; Ankara, 1972.
- Cavit Sunar**; *Tasavvuf Felsefesi*; Ankara, 1974.
- Cemil Senâ Ongun**; *Büyük Filozoflar Ahsiklopedisi*; İstanbul.
- C. Tolly**; *Mitoloji*; İstanbul 1957.
- C. Anderson Scott**; *Christianity According to St. Paul*; Cambridge, 1927.
- C. Dawson**; *Progress and Religion*; London, 1929.
- C. Dawson**; *Religion and Culture*; London, 1948.
- G.G. Crumpes, E.F. Jacob**; *The Legacy of The Middle Ages*; Oxford Uni. 1951.
- C.H. Dodd**; *The Bible and The Greeks*; London, 1935.
- C.H. Dodd**; *The Interpretation of The Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.
- C. Ritter**; *The Essence of Plato's Philosophy*; G. Allen, 1933.
- C. Warner**; *La Philosophie Grecque*; Paris, 1962.
- Christion D. Ginsberg**; *The Essencs And The Kabbalah*; London, 1956.
- Christman Humphreys**; *Zen Buddhism*; London, 1961.
- Claud Field**; *The Confessions of Ghazali*; London, 1909.
- C.E. Rolt** (Trans); *Doynysius The Areopagite, The Divine Names and Mystical Theology*; London, 1920.
- Dagobert Runes**; *Dictionary of Philosophy*; New York, 1942.
- D.T. Suzuki**; (Edit.); *Mahayana Buddhism*; London, 1959.
- D.T. Suzuki**; *Mysticism, Christian and Buddhist, The Eastern and Western Way*; New York, 1962.
- D.T. Suzuki**; *Essays in Zen Buddhism*; London.
- D.T. Suzuki**; *Mysticism, Christian and Buddhist*; London, 1957.
- Dom Cuthbert Butler**; *Western Mysticism*, Arrow Books, 1963.
- Dwight Goddard**; (Edit.); *A Buddhist Bible*; New York, 1952.
- E. Conze** (Edit.); *Buddhist Texts Through The Ages*; Oxford, 1954.
- E. Conze** (Trans.); *Buddhist Scriptures*; Penguin Books, 1959.
- E. Conze** (Trans.); *Buddhist Wisdom Books (The Diamond Sutra and The Heart Sutra)*, 1958.

- Evelyn Underhill**; *The Mystics of The Church*; London, 1925.
- Evelyn Underhill**; *The Cloud of Unknowing*; London, 1922.
- Fahrettin İraki**; (Türk. çev.) **Saffet Yetkin**; *Pariltılar*; İstanbul, 1949.
- Farid Jabre**; *La Notion De Certitude Selon Ghazali*; Paris, 1958.
- Frank Gaynor**; *Dictionary of Mysticism*; New York, 1953.
- Feriduddin Attâr**; (Türk. çev.) **Nuri Gencosman**; *Pendnâme*; Ankara 1946.
- Feriduddin Attar**; (Türk. çev.) **M.Z.K.**; *Tezkere'ül-Evlîya*; İstanbul, 1964.
- Fariduddin Attâr**; (Türk. çev.) **Abdülhakî Gölpınarlı**; *Mantık'ut-Tayr*; İstanbul, 1963.
- Fariduddin Attâr**; (Trans.) **S.C. Nott**; *The Conference of the Birds*; London, 1954.
- Ferit Kam**; *Vahdet-i Vücut*; İstanbul, 1931.
- F.G.H. Happold**; *Mysticism*; Penguin Books, 1963.
- F.M. Cornford**; *From Religion to Philosophy*; New York, 1957.
- F.M. Cornford**; *Plato's Theory of Knowledge*; London, 1960.
- F. Polhariés**; *L'Heritage de La Pensée Antique*; Paris, 1932.
- F.S. Taylor** (Trans.); *The Seven Steps of the Ladder of Spiritual Love*; London, 1943.
- F. Solmsen**; *Plato's Theology*; New York, 1942.
- Fung Yu-Lan**; *A History of Chinese Philosophy*; Princeton, 1952-53
- Fung Yu-Lan**; *A Short History of Chinese Philosophy*; New York, 1948.
- Fung Yu-Lan**; *The Spirit of Chinese Philosophy*; London, 1947.
- Gazâli**; *Hulâsa al-Tesânif fi al-Tasavvuf*; Mısır, 1327 (H.).
- Gazâli**; *Mişkât al-Envar*; Mısır, 1322 (H.).
- Gazâli**; *İhya al-Ulûm al-Din*; Mısır, 1306 (H.).
- Gazâli**; *al-Cevalür al-Gavâlt*; Mısır, 1934.
- Gazâli**; (Türk. çev.) **Sait ve Zihni Efendiler**; *al-Munkiz min al-Dalâl*; İstanbul, 1289 (H.).
- G.G. Scholem** (Edit.); *Zohar, The Book of Splendor*; New York, 1949.
- G.G. Scholem**; *Major Trends in Jewish Mysticism*; London, 1955.
- G.H.C. McGregor**; *The Gospel of John*; London, 1928.
- G.L. Prestige**; *God in Patristic Thought*; London, 1936.

- J. Abelson**; *Jewish Mysticism*; London, 1913.
- J. Bishop**; *Go With God*; New York, 1958.
- J.E. Harrison**; *Prolegomena to the Study of Greek Religion*; London, 1955.
- J.E.C. Welldon**; *The Nicomachean Ethics of Aristotle*; London, 1934.
- J.M. Clark**; *The Great German Mystics*; Oxford, 1949.
- J.M. Murry**; *The Life of Jesus*; London, 1928.
- J. McKenzie**; *Hindu Ethics*; Oxford, 1922.
- J.G. Jennings**; *The Vedantic Buddhism of the Buddha*; London, 1948.
- J. Marquette**; *Introduction to Comparative Mystics*; New York, 1949.
- James Hastings** (Edit.); *The Encyclopedia of Religion And Ethics*; New York, 1931.
- Jean Danielou**; *Platonisme et Théologie Mystique*; Paris, 1944.
- John Coulson** (Edit.); *The Saints*; New York, 1958.
- John Herman Randall**; *Aristotle*; New York, 1960.
- Joseph Kartz**; *The Philosophy of Plotinus*; New York, 1950.
- Joseph Gaer**; *How The great Religions Began*; Signet Key Books, 1954.
- J.P. Brown**; *The Dervishes*; London, 1927.
- K.E. Kirk**; *The Vision of God*; London, 1932.
- Kenneth W. Morgan**; *The Religions of Hindus*; New York, 1953.
- L.D. Barnett**; *The Heart of India, Wisdom of the East*; London, 1924.
- L. Massignon**; *Quatres Textes*; Paris, 1914.
- L. Newman**; *The Hasidic Anthology*; New York, 1934.
- L.R. Farnell**; *The Higher Aspects of Greek Religion*; London, 1912.
- L. Robin**; *Aristote*; Paris, 1944.
- Lin Yutang**; *The Wisdom of China and India*; New York, 1942.
- Louis Gardet et M. Anawati**; *Introduction a la Théologie Musulmane*; Paris, 1948, .
- L.W. Greusted**; *The Reychology of Religion*; Oxford Uni, 1952.
- Margaret Smith**; *Readings From the Mystics of Islam*; London, 1950.
- Margaret Smith**; *An Introduction to the History of Mysticism*; London, 1930.
- Margart Smith**; *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*; London, 1931.
- Margaret Smith**; *Al-Ghazali, The Mystic*; London, 1944.

- R. M. Wilson**; *The Gnostic Problem*; Oxford, 1958.
- R. Otto** (İng. çev.); *Mysticism, East and West*; London, 1932.
- Richard Hope**; *Aristotle's Metaphysics*; New York, 1952.
- Richard Mckean**; *Introduction to Aristotle*; New York, 1947.
- Robert Maynard Hutchins** (Edit.); *Great Books, of The Western World*; Chicago, 1952.
- R. W. Livingston**; *The Legacy of Greece*; Oxford Uni., 1951.
- S. Dasgupta**; *Hindu Mysticism*; London, 1927.
- S. Dasgupta**; *History of Indian Philosophy*; London, 1932.
- S.E. Frost**; *Great Philobophers*; New York, 1956.
- S. Radhakrishnan**; *The Principal Upanishads*; London, 1953.
- S. Radhakrishnan**; *Eastern Religions and Western Thought*; London, 1930.
- S. Radhakrishnan**; *Indian Philosophy*; London, 1948.
- Seyyid Şerif Curcânî**; *al-Ta'rifât*; İstanbul, 1938.
- Sidney Spencer**; *Mysticism in World Religions*; Penguin Books, 1963.
- Sir Charles Eliot**; *Hinduism and Buddhism*; London, 1921.
- Sir Firozkhhan Noor**; *India*; London, 1941.
- Solange Lemaître**; *Textes Mystiques*; Paris, 1955.
- St. Augustinus**; (İng. Trans.) **Edward B. Pusey**; *The Confessions of St. Augustine*; New York, 1949.
- St. Augustinus**; (İng. Trans.) **Marcus Dods**; *The City of God*; New York, 1950.
- Suleyman Dunya**; *al-Hakika fi Nazar al-Gazali*; Mısır, 1947.
- Swami Prabhavananda**; *The Spiritual Heritage of India*; London, 1962.
- Swami Prabhavananda and Frederick Manchester**; *The Upanishads Breath of the Eternal*; Mentor Books, 1957.
- Şahabeddin Sühreverdi**; *Anarif al-Maarif*; Mısır, 1292 (H.).
- T. Arnold and A. Guillaume**; *The Legacy of Islam*; Oxford, 1931.
- T.H. Hughes**; *The Philosophic Basis of Mysticism*; Edinbourgh, 1937.
- T.V. Smith**; *From Aristotle to Plotinus*; New York, 1934.
- V. Vezzani**; (Trans, from Italian), *Le Mysticisme dans le Monde*; Paris, 1955.
- Verjilius Ferm**; *An Encyclopedia of Religion*; New York, 1945.

Örnekler ve açıklama notlarıyla işlenmiş Tasavvuf Tarihi isimli bu kitabın içeriği İslâm tasavvufuyla sınırlı kalmayıp Hindû, Buddha, Tao, Hermes tasavvufu, Misterler ve Orphe dini, Pythagoras, Socrates, Platon, Aristoteles, Yahudi tasavvufu, Philon, Plotin tasavvufu, Gnosticisme, Hıristiyan tasavvufu, İslâm tasavvufu ve Eski Türklerin inançlarına kadar uzanmaktadır.

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

Allah’ın inayeti ile böyle bir yolculuğu başaranların Allah ile olan gönül maceraları da bu yolun muhteşem tarihini teşkil eder. Bu tarih, gereği gibi bilinmedikçe ve yaşanmadıkça böyle bir yolculuğa çıkılmaz, dolayısıyla da Gerçek İnsan olunamaz.

Gerçek İnsan olmak, her şey olmaktır.”



ANADOLU AYDINLANMA VAKFI  
YAYINLARI

ISBN 975-8586-12-2



9 789758 586127

