

ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

LXVI

# MİSTİZMİN ANA HATLARI

Dr. Cavit SUNAR

İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Kürsüsü Doçenti

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ. 1966



## MİSTİSİZMİN ANA HATLARI



## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b> .....	VII.
<b>MİSTİSİZMİN TANIMI</b> .....	1-4
<b>I. BİR VAKIA VE BİR TECRÜBE TİPİ OLARAK MİSTİSİZM</b> .....	
Mistik Tecrübenin Mahiyeti .....	4-10
Mistisizmin Karakteristikleri .....	10-15
Mistisizm Ve Sembolizm .....	15-21
<b>II. BİR ÇEŞİT BİLGİ VE BİR ÇEŞİT ŞUUR HÂLİ OLARAK MİSTİSİZM (MİSTİSİZM VE NEFS)</b>	
Realitenin Mahiyeti Hakkında Belli Başlı Teoriler Ve Tenkitleri .....	21-46
Bir Bilgi Aracı Olarak Mistisizm .....	46-53
Mistisizm Ve Nefs .....	53-60
A – Nefsin Uyanışı .....	60-62
B – Nefsin Tasfiyesi .....	62-65
C – Nefsin İllüminasyonu (İşrâk) (İleri hallerde kontamplasyon “Murakaba, Müşâhede”) .....	65-83
D – Nefsin Yok Oluşu (Fenâ) .....	83-85
E – Nefsin Allah’la Birleşmesi (Tanrılaşma) .....	85-96
Bir Şuur Hâli Olarak Mistisizm .....	96-99
Mistik Hâllerin Başlıca Karakteristikleri .....	99-100
Mistik Hâllerin Başlıca Sonuçları .....	100-102
Mistiklerin Sınıflanmaları .....	102-103
Bir Bilgi Yolu Ve Bir Şuur Hâli Olarak .....	

İslâm Mistisizmi Ve Özellikleri .....	103-122
Mistisizmin Çeşitleri .....	122-129
<b>III: MİSTİSİZM VE DÜNYA .....</b>	<b>129-133</b>
<b>IV: MİSTİSİZM VE MORÂL HAYAT .....</b>	<b>133-136</b>
<b>V: MİSTİSİZM VE DİN .....</b>	<b>136-149</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>149-150</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>150-158</b>

## Ö N S Ö Z

Dinler, ümit verip inandırır; felsefeler, düşündürüp kandırır. Birinin dayanağı Allah, öbürünün tutunağı akıldır. Allah, âhiretin; akıl da dünyanın garantisidir. Bu sepele insan, bir taraftan Allah'ın kulu, diğer taraftan da aklın kölesidir.

Oysa ki Allah yönünden de akıl yönünden de insanın insan olması bakımından şerefi hürriyetindedir. Hürriyet te muhabbet ve iradeye ait bir aktivitedir (faaliyet). Bunun da yolu, sâdece inanıp düşünmek ve düşünüp bilmekle yetinip tükenmek değil, fakat, inanıp bildikten sonra bulmak ve bulmakla da yetinmeyip yaşamak ve olmaktır. Kısaca, bir yaratık değil, yaratıcı olmaktır.

İnsan, yaratıcı olabilmek için de Allah'laşmak ve bu ideali idealize etmek zorundadır. Çünkü yaratıcılık, yalnız, Allah'ın karakteristiğidir, ve çünkü insan da Allah'ın sûreti üzeridir.

Bu yazımızı bu yolda küçük bir hizmet amacıyla yazdık.





## MİSTİSİZMİN TANIMI

Mistisizm kelimesinin meydana çıkışı ve kullanılışı Eleusinian gibi Yunun misterleriyle (sırlarıyla, gizli hizmetleriyle) ilgilenme sonucunda ve aşağı yukarı milattan sonra beşinci yüzyılda Pseudo-Dionysius<sup>1</sup> ile ilgilidir. Bundan önce orta çağda genel olarak kullanılan terim, halk tabakalarının üstünde daha yüksek bir spiritüel (ruhanî) tecrübeye işaret eden contemplatio yani, contemplation (murakaba, müşahade) du. Ve bu kelime, Dionysius'un mistik teolojisinin kısa zamanda lâtinceye tercüme edilmiş olmasına ve Theologia Mystica da Allah hakkında özel bir görüş ve bilişi deyimleyen bir teim olarak bilinmesine rağmen teologlarca orta çağ sonlarına kadar kullanıldı<sup>2</sup>.

Mistizm, bir çok açılardan ele alınmış, dolayısıyla de bir çok anlamlarda kullanılmıştır<sup>3</sup>. Meselâ terminoloji bakımından mistik tecrübe, mistik şuur; tecrübe bakımından doğrudan doğruya elde edilen, yaşanan bir tecrübe; şuur bakımından her hangi bir fikir ihtiva etmeyen şekilsiz ve renksiz bir şuur; çeşitli kültürlerde sahip olduğu aslî karakterler bakımından birliğin kavranışı; bu Bir'i iç

1 - St. Paul'un çağdaşı ve öğrencisi olduğu kabul edilen bu kimsenin "Mistik Teoloji" adını verdiği risalesi namlıdır. Bk.F.G. Happold; *Mysticism*; p: 36; Penguin Books, 1963. Ayrıca bk. Dom Cuthbert Butler; *Western Mysticism*;p: 68; Arrow Books, 1960.

2 - Meselâ St. Augustine, St.Gregory ve St. Bernard gibi. Bunlarda bu kelime "Mistik Tecrübe" yerindedir. Bk.D.C. Butler; aynı eser;p:66; ayrıca bk.St. Augustine 79-124, 211-222. St. Gregory 124-154, 222-241. St. Bernard 154-181, 241-249.

3 - Bu kelime hakkında bk. Frank Gaynor; *Dictionary of Mysticism*; 119; New York, 1953. Dagobert D. Runes; *Dictionary of philosophy*; p: 203; New York, 1942. Vergilius Ferm; *Encyclopedia of Religion*; p:513-514; New York, 1945. W.R.Inge; *Mysticism in Religion*;p:25-31; London. Will Durant; *The Age of Faith*; p:257-262; New York, 1950. George Godwin; *The Great Mystics*; p:1-16; London, 1945. W.R.Inge ve arkadaşları; *Radhakrishnan*;p:133-138; 1951. F.C.Happold; aynı eser;p:17, 35-40. D.C.Butler; aynı eser; p:65-68. Walter T.Stace; *The Teachings of The Mystics*; p:1-30; A Mentor Book; 1960. Evelyn Underhill; *Mysticism*;p:3; University Paperbacks, 1960.

âlemde veya dış âlemde bulma bakımından İntroversive (içe dönük) veya Extroversive (dışa dönük) mistik şuur; ve yine irrasyonel (akıl dışı) düşüncenin basit bir tipi; duyular dünyası üstünde transandantâl (mütealî) bir dünyayı bilme; doğmayı (nas) umursamayan dinsel bir tavır; ancak bazı kimselere nasip olan nâdir bir hal; kalbin skolâstîği (hikmeti), duyuların diyalektiği (cedel, münazara) <sup>1</sup> anlamındadır.

Bazan da mistisizmin noetic yani, eşyayı ma'nâlî bir bütün içinde sokan ve analitik (tahlilî) düşünceye zıt olan yönüne önem verdiler <sup>2</sup>. E.Underhill'de onun realite ile bir birleşme (ittihad) san'atı olduğunu söyler. Bazan da mistisizm psikoloji, teoloji, hatta biyoloji bakımından ele alındı. Dinsel, dünyasal ve morâl hayat ile ilgisi ve etkisi araştırıldı. Bazan da anlam çok geniş tutularak teozofî ve hıristiyan ilmi, (ilhamî bilgi), basiret ve kiyaset, önceden hissetme, her çeşit müşahade ve ilhamlar, demonoloji (şeytan ve karakter lerini inceleme) ve büyücülük, okkültizm (gizli ilimcilik) ve sihir, dinsel renk taşıyan kaderle ilgili tercübeler, telepati, (fikirlerin bir kimseden diğerine geçmesi) telekinezi (düşünce ile maddeyi harekete getirmek), kapalı ve belirsiz motifli resim, şiir ve müzik ve bunlara benzer daha bir çok şeyler mistisizmin sınırları içinde sokuldu. Mistik yazılar, modern psikolojinin ibâdet hallerinde de sık görülen auto-suggestion (kendi kendine telkin), auto-hypnotism (kendi kendini hipnotize), vecd ve trans (kendinden geçme) gibi fenomenleri (olgu) inceleyen psiko-fizyoloji'nin araştırmalarında gerekli materyeller olarak kıymetlendirildiler. Daha da ileri gidilerek bizzat dinsel bir tecrübe sayıldılar. Bu sebeple de mistizm, Allah'a karşı tapınma, Allah'a olan sevgi ile deyimlendi.

Görülüyor ki mystisizm, hakkında bir çok tefsirler yapılabilen fakat buna rağmen elde edilemeyen bir şuur tipi ile ilgilidir. Böyle bir idrâk sezgisel (hadsî) bir idrâktir, illüminasyona (ışrak) ait esaslı bir tecrübedir. Pascal'ın, ölümünden sonra yeleşinin cebinden çıkan bir şiirde <sup>3</sup> de belirttiği gibi hayatta pek ender olan bu gibi tecrübeler gerçeği doğrudan doğruya kavratır ve insanın hayatını değiştirir.

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 tamam-

1 - Göte. Bk.F.C.Happold; aynı eser;p: 37.

2 - Radhakrishnan bunlardan biridir. Bk.F.C.Happold; aynı eser;p:37.

3 - F.C.Happold; aynı eser; p: 39.

layan iki yönlü bir tanım olacaktır. Spiritüalitenin (rûhâniyet) belirli ve özel bir nev'i olan mistisizm:

1 – Bir çeşit vâkıa ve bir çeşit tecrübe tipidir.

2 – Bir çeşit bilgi yolu ve bir çeşit şuur hâlidir.

Fakat, mistisizm, dâha ziyade ikinci tanımı ile tanınmış ve yayılmıştır.

# I. BİR VÂKIA VE BİR TECRÜBE TİPİ OLARAK MİSTİSİZM

## Mistik Tecrübenin Mâhiyeti

Yukarıda da işaret edildiği gibi mistisizm ve miktis kelimesinin aslı Yunan misterlerinde bulunmaktadır. Misterlerin rolü, insana, eşyanın içe ait (batınî), bilgisini, ilâhî bilgiyi kazandırmak ve onu yeniden ezeliyete kavuşturmaktır. Bu sebeple mistiğin objesi zamâna ait dünyadan zamansız dünyaya, ezeliyete geçmek yani, Allah'ı doğrudan doğruya kavramaktır. Bunda metod da Lâtin yazar Apuleius'un (The Golden Ass) (altundan eşek) adlı kitabında açıkladığı gibi süluk merasimleri idi. Sâlik, bu misterler vâsitiyle mukaddes mahrem zekâyâ kavuşmuş sayılırdı. Sâlikin bu misterleri başkalarına söylemesi yasaktı. Esâsen (mysterion) kelimesi Grekçe (muo) fiilinden gelir ki gözleri, dudakları kapamak anlamındadır<sup>1</sup>

Yunan misterlerinde bu anlamda olan mistisizm Yeni Eflâtunculuk adını alan Yunan ve Orientâl senkretizminde (birbirine benzemeyen parçaların yan yana getirilmesi) realitenin, entellektüelden (akıldan) ziyade sezgisel (hadsî) fakültelelere dayanan özel bir kavramı sayıldı. İsa'nın doğumundan sonra Hıristiyanlığın ilk yüz yıllarında bu Yeni Eflâtuncu fikirler Hıristiyanlıkla birleşerek yukarıda işaret ettiğimiz gibi mistik teolojinin, yani Hıristiyan mistisizminin temelini attı.

Mistisizmin kaynağı dinlerin, felsefelerin, şiirin, san'atın, müziğin. v. b. ilhamlarını aldıkları aynı kaynak yani, bu görünen dünyanın üstünde ve ötesinde gönmeyenin 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

1 - Bk. F.C.Happold; aynı eser; p: 18.

her zaman aynı şekilde tecellî ettiğinden mistisizme (Ebedî Felsefe) adı da verilmiştir.

Gerçek realiteyi, Allah'ı, doğrudan doğruya tecrübe, psikoloji yönünden, şöyle açıklanabilir <sup>1</sup> :

İnsanda gerek kuvve hâlinde gerekse aktif (fa'âl) surette ve çeşitli derecelerde iki kuvvet vardır: bilme ve sevmeye.

Bu iki kuvvetle insan duyum (ihlas) ların baskısından, boyunduruğundan kurtulabilir. Çünkü bilme gücü ve isteği insanı felsefeye, sevmeye gücü ve iştiyakı da dine, şüreye, müziğe... kısaca, san'ata götürür.

Bu hususlarla ilgili zihin mekanizmasının tefsiri, eski ve yeni psikolojiye göre değişmektedir.

Eski psikolojiye göre dış âlemden gelen duygular nefste önce istek ve nefret hareketlerini, uyandırır; nefes, verilmiş olan materyelleri ayırıp birleştirir ve bunlar üzerinde düşünür; ve en sonra nefste bir determinasyon uyanır ve bu determinasyonla algı ve kavram beden, akıl veya ruhla ilgili olarak aksiyona geçer. Kısaca, eski psikolojiye göre nefsin esaslı görünüşleri sıra ile emosyon, entellekt ve irâdedir <sup>2</sup>.

Modern psikoloji ise Libido'nun veya muayyen bir gaye güden hayatî enerjinin önemi üzerinde durdu.

Şimdi, tam ve mükemmel bir sevgi isteğinde bilme isteği de bulunur. Çünkü sevginin karakteristiği bir araştırma, bir bilme ve bulmadır; süje ile obje arasında tam bir kendini yoketme yoluyla 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 tavavvur 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 ilca ile ancak sevgi aracı ile temas edilebilir. İşte modern psikolojinin önemle üzerinde durduğu ve "Zihni Çaba" diye terimlediği şey budur.

Zihni çaba, yalnızca iradenin değil fakat, emosyon tarafından harekete geçirilmiş bir iradenin faaliyetidir; bir aksiyon ve düşünce

1 - Bk. E. Underhill; aynı eser; p: 45-50.

2 - Dolayısıyla bk:W.Earl Biddle; Integration of Religion and Psychiatry;p:51-63; New York, 1955.

karışımıdır. Modern psikolojinin bu iddiasında dayanağı da Aristo'nun "Entellekt kendi kendisine hiç bir şey harekete geçiremez" sözüdür<sup>1</sup>. Çünkü entellektin işi bir fabrikasyondur: kendisine hazır gelen maddeleri ayırır, sıralar ve birleştirir fakat entellekt kuvvetleri bir şeyi harekete geçiremezler ve keşifte bulunmazlar. Zira bu bir sevgi ve alâka işidir; bu da akılda ve mantıkta değil, ilgide ve sevgide bulunur.

Entellekt, nefsin ilgi ve sevgi göstermediği şeyi (objeyi) hiç bir suretle içten kavrayamadığından modern psikoloji insanın gerek içinde bulunduğu günlük dünyasında gerekse günlük dünyasının üstündeki transandantâl (müteâlî) dünyasındaki temas ve muameleleri için emosyonu birinci plânâ aldı ve onun akıl üzerindeki hâkimiyetini kabûl etti. Böyle bir görüşün kabulü, kalbin akla, hadsin diyalektiğe üstünlüğünün kabulüdür; daha geniş, daha üstün, daha zengin ve daha kandırıcı bir hayatın kabûludur<sup>2</sup>; pasif düşünce ile yetinmeyip çabaya dayanan güdümlü bir yaşamın kabulüdür. Çünkü emosyon, sâdece entellekti değil, insanın bütün aktivitesini canlandırır. Bu sebeple de o, eşyanın realitesinin içine girebilir ve reel bir tecrübeye tasarruf ederek Allah'a ulaşabilir<sup>3</sup>. Pasif ilim bilgisinden ibaret olan entellekt bilgisi ise böyle bir içe giriş ve buluştan yoksundur<sup>4</sup>. Bu bakımdan güzel san'atla uğraşanlar âlimlerden daha canlı ve üstün bir hayata sahiptirler. Kısaca, içinde bulunduğumuz dünyada zengin ve muvaffakiyetli bir hayat yaşamak istiyorsak bu psikolojik kanuna uymak zorunda olduğumuz gibi üstümüzde bulunan tansandantâl (müteâlî) dünyada zengin bir hayat yaşamak, Allah'ı bulup kavuşmak için de kanun, ansak bu yüksek ilgi ve coşkun sevgi kanunudur.

Allah'ı doğrudan doğruya bilme ve bulmada Hıristiyan Orta çağ mistikleri de ruh ve entellekt meselesi ve mekanizması üzerinde önemle durmuşlar, entellektin üstünde bir ruhun belirsiz bir

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

2 - Dinlerin gayesi de budur.

3 - Bu hususta ayrıca bk. P: A. Bertocci Introduction to the Philosophy of Religion; p:51-82, 82-121, 329-347; Prentice-Hall, Inc. 1960. L.W.Greusted; The Psychology of Religion; 1-20; Oxford University Press, 1952.

4 - Bu hususa işaret eden İzis heykelinin altındaki "Hiç bir fânî benim nikabımı kaldıramamıştır" sözü meşhurdur.

şekilde kendisini sezgisel olarak algılayabildiği gibi kendi içinde bulunan bir Allah'ı da belirsiz bir şekilde algılayabileceğini kabûl etmişlerdir. St. Augustine'de ruhun esası, ruhun kuvvetleri veya fakültelerinin köküne işaret olan "mens" terimi St. Thomas tarafından gerçek realiteyi kavrama yolunda geliştirilmiş ve adına ruhun esası, hazinesi denmişti. Böylelikle nefis ikiye ayrılmış ve biri tecrit yoluyla dışa ait bir bilgi elde eden nefis, diğeri tecrit yapmaksızın bilen ve maddî olmayan prensip, sayılmış ve bunların hem zaman olarak çalıştıkları kabûl edilmişti<sup>1</sup>.

Bu mesele normâl psikolojinin verilerini aşmakla beraber mistiklerin şahadetlerinin kabulü yolu tercih edildi ve Père Joseph Maréchal vecit hâlinde tasavvurî düşüncenin tamamen kesilmediğini ve vecdin entellectüel aktivitenin daha yüksek bir bilgisi olduğunu ileri sürdü ve mistiklerin müşahadeleri hususunda psikoloji dilinde negatif ve pozitif terimlerini kullandı. Fakat bu suretle de teolojik ve ontolojik terimleri tecrübî psikolojiye bağladı<sup>2</sup>.

Realitenin, Allah'ın, mistik tecrübeye entüvisyon (hads, sezgi) yoluyla kavranılabileceği hakkındaki bütün iddialara rağmen gerçeği, Bir'i kavramanın, O'nunla birleşmenin ancak tam ve en son derecede gelişmiş mistik tecrübelerde mümkün olabileceği de önemle işaret edilmiştir. Bu birleşme ve birliği iki ayrı şeyin birleşmesi ve birliği gibi düşünmemek gerektiği söylenmiştir. Çünkü birleşme, birlik, süje ile obje arasında bir ayrılık ve gayrılığı zorunlu kılar. Bunun için Hintli, Budist ve daha başkaları ve hattâ Plotin, mistik tecrübenin bir birleşme olmaktan ziyade esasta bir olduğunu söylerler. Plotin, görmede gören ve görünen yerine basit bir birlikten söz etmeğe, çünkü görmede iki şey deye bir ayrılık olmadığına ve çünkü esasta iki şey olmadığına işaret ediyor<sup>3</sup>.

Gerçek realiteyi doğrudan doğruya kavrayacak olan mistik şuur, yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz gibi, hiç bir çeşit sansasyon (duyum), düşünce ve kavram ihtiva etmediğinden entellekt şuur değildir. Bu sebeple de müşahadeler, gayıptan ses işitmeler, bir vak'ayı olmadan önce hissetmeler gibi şeyler mistik şuur kategorisine sokulamazlar. Mistik şuur, entellektüel şuurdan tamamen başka olduğu için de entellektüel şuur elemanlarına ait terimler içinde analiz edilip tanımlanamazlar. Onda, tasavvurlara ve kavramlara ait ne varsa

1 - Bk.D.C.Butler; aynı eser; p: 48.

2 - D.C. Butler; aynı eser; p: 49.

3 - W.T. Stace; aynı eser; p: 15.

atılmıştır. Onda hiç bir düşünce yoktur. Gerçi, mistik tecrübeye ait düşünceler, düşünce sona erdikten ve mistiğin entellektüel şuuruna geri döndüğü zaman hatırlanıp ifade ediliyorsa da bizzat tecrübeye, mistik şuurda her hangi bir fikir yoktur. Bu sebeple mistik fikirler, gerçek mistik tecrübelerle dayanmış olmakla beraber, entellektin eseridirler. Fakat, mistik tecrübe, entellekt olmayan bir şuur şeklidir. Bu sebeple de pek az kimselerde görülen böyle bir şuur tipi normal psikoloji sınırlarını aşar.

Bu noktada zihin hayatına ait karakteristiklere kısaca şöyle işaret edilmektedir:

1 - Zihin hayatı, "şuur eşiği" denen indî bir noktaya göre dışa ait şuur ve içe ait şuur diye ikiye ayrılır.

2 - Dışa ait şuurun başlıca elemanları his, düşünce ve iradedir. His, diğer ikisini harekete geçirdiğinden onlardan üstündür.

3 - Hayat ancak iki şekil altında tamamlanıp ifadesini bulur:

a) Dışa yönelmiş aksiyon

b) İçte bulunan bilgi

Dışa yönelmiş aksiyon, emosyonlarla canlandırılmış olan iradenin eseridir, hayatın oluş yönüdür.

İçte bulunan bilgi ise entellektin eseridir ve dolayısıyla pasiftir, hayatın varlık yönüdür.

4 - Hayatın oluş yönü veya varlık yönü yani, aksiyon ve düşünce transandantâl veya mutlak âlemle temas geçebilmek için duyumlar dünyasının araçlı veya araçsız materyellerine muhtaçtırlar.

Fakat mistiklere göre, insanda, günlük hayat şartları içinde şuur eşiğinin altında gizli bulunan bunlardan daha derin ve üstün bir fakülte, bir nefis vardır. İşte, insanın "subliminal (gayr-ı meş'ur) hayat"ının faktörlerinden biri olan bu gizli nefis, reel veya transandantâl dünya ile temas geçen ve esaslı bir hayat yaşayan bir nefistir ve mistisizmin de biricik âmilidir.

5 - Böyle bir nefsi saklı bulunduğu şuur eşiğinin altından meydana çıkarmak ve şuur hâlini değiştirmesini sağlamak için belirli vetirelerle yapılan kontemplasyon (murakaba, müşahede) denen bir muameleye ihtiyaç vardır.

Bütün bunları kısaca deyimlersek, mistik hayatın, insanın bu transandantâl nefsinin meydana çıkıp şuur alanını kaplamasını ve



bu yeni hayat hakkında hissin, düşüncenin ve irâdenin değişmesini ve yenibaştan düzenlenmesini gerektirdiğini söyleyeceğiz<sup>1</sup>.

Zihin hayatı bakımından yapılan sınıflama yanında bizzat mistik tecrübe bakımından da bir sınıflama yapılmış ve şu hususlara işaret edilmiştir:

1 – Gerek duyular dünyası, gerek insanın şuuru parça realitelerdir. Bu parça realiteler Tek ve Bütün olan realitenin tecellileridir. Dolayısıyla parça realiteler esasta ilâhîdirler.

2 – Her parça realitenin kökü olan bu ilâhî mahiyet hakkında insan bilgi edinebildiği gibi, daha da ileri, diskürsif (bahsi) aklın üstünde, doğrudan doğruya bir entüvisyon ile bu ilâhî esası realize de edebilir, yaşayabilir.

3 – İnsanda iki nefis vardır, daha doğrusu insan nefsi iki yönlüdür:

a) Fenomenâl nefis; insanın kendisiyle şuurlandığı, bildiği nefis.

b) Gerçek nefis; insanın, kendisiyle, kendi gerçeğine, ilâhî esâsına yöneldiği nefis, o esas ile aynileştiği nefis.

4 – İnsanın kendi kendisini bulması ve kendini kendi gerçek nefsi ile aynileştirmesi, onun bu dünyadaki hayatının biricik gayesidir. Çünkü insanın kendi gerçek nefsi ile aynileşmesi demek, ilâhî varlığın sezgisel bilgisine ulaşması, dolayısıyla de gerçeği, entellectin algısına göre değil de kendi gerçeğinde olduğu gibi kavramak demektir. Daha da ileri, Ezelî hayat, Kurtuluş, Aydınlanma gibi adlar takılan Varlık hâline de girmek demektir.

Kısaca, mistisizm veya edebî felsefe iki temel düşünceye dayanır:

1 – İnsanlar, spiritüel gerçeği ayırd etmeğe yetkili bir fakülte veya organa sâhiptirler.

2 – Spiritüel gerçeği ayırd etmeğe yetkili olabilmek için de insanın, kendi esas mahiyetinde spiritüel olması yani, Allah'ı bilebilmesi ve bulabilmesi için ilâhî mahiyette ortak olması gerekir. Çünkü insandaki ruh kıvılcımı aslında ilâhîdir ve insan kendi aslî mahiyeti ile birleştğinde Allah'la birleşmiş olur. İnsanla Allah arasında en aşağıdan patansiyel (Kuvvede olan, meknî) bir yakınlık vardır. Bu sebeple de o, Allah'a karşı olan bir yaratık değil, tersine, Allah'a ortak bir varlıktır.

1 – Bk.E. Underhill; aynı eser; p: 67-68.

Böylesine bir düşünüş te çeşitli hakikatlar olarak görülen dünya ve çeşitli hakikatlar görmeğe ve birbirlerini red ve inkâra meyleden insanlar hakkında, içinde bütün parça hakikatların ve çelişmelerin yok olacağı son bir senteze, tek ve son bir gerçeğe ulaşma ve bunu gaye edinme hususunda özel bir görüş sağlar. İşte, mistik için gaye de böyle bir tek ve son bir sentezdir<sup>1</sup>. Bu sebeple gerçek mistik, artistin diğer insanlara gizli kalan güzellikleri keşf sebebiyle bu fenomenâl dünya ile özel bir ilgi içinde olduğu gibi, transandantâl dünya ile özel bir ilgi içindedir. Fakat, bu transandantâl dünya ile olan ilgi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, sâdece duyular dünyasının üstüne doğru entellektüel bir davranış, transandantâl bir felsefe değildir. Binaenaleyh, mistisizmin bu bakımdan belli başlı karakterlerine işaret etmek gerekir.

### **Mistisizmin karakteristikleri<sup>2</sup>**

Duyular dünyasının üstüne karşı sadece entellekte ait bir davranış olan transandantâl felsefe sırf akademiktir, transandantâl âleme ait cansız bir şemadan ibarettir. Böyle bir şemaya mistisizm demek ise doğru olamaz.

Mistisizm, gerçek anlamda, en son varlığın ilmi, o en son varlıkla birleşme ilmidir. Gerçek mistik de sadece mutlak'ın ilminden söz eden değil, mutlak'a kavuşandır. Kavuşmanın delili de "Bilmek" değil "Olmak"tır. Şu halde mistisizm, her şeyden önce, pratiğe aittir. Böyle bir gerçek mistisizmin de dört karakteristiği vardır:

1 - Gerçek mistisizm teorik değil, pratiktir. Başka bir deyişle o, entellektin kavradığı değil, nefsin yaptığı bir şey, organik bir hayat vetiresidir.

Bu karakter üzerinde önemle duranlardan Gazalî ve St. John'un adlarını söyleyebiliriz<sup>3</sup>. Gazalî, sûfîlerin entüvisyon adamları olduğu, her şeyin çalışma ve söz ile öğrenilemeyeceği üzerinde ısrarla durmuştur. St. John da karanlık bir gecede aşkın şiddetli arzusu ile her şeyin sükûnet içinde mevcut olduğu yere gittiğini söylüyor<sup>4</sup>.

1 - Bk. F. C. Happold; aynı eser; p: 20-21.

2 - Mistik hâl hususunda William James de dört karakter ileri sürmüştür: 1-Tanım ve tavsifi mümkün olmamak, 2-Noetik (içeride ait bilgi) keyfiyette olmak, 3- Geçicilik, 4- Pasiflik. Bk.E.Underhill; aynı eser; p:81. Ayrıca bk. aynı eser p:72.

3,4 - E. Underhill; aynı eser; p: 83.

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 kâle almaz. O, bu fenomenâl dünyada ve günlük işlerinde bile bütün dikkat ve ilgisini gerçek reelde, değişmez Bir’de toplar.

Mistisizmin bu karakteri üzerinde özellikle duranlardan da Râbia Adeviyye’yi, Tauleri’i, Plotin’i sayabiliriz.

Özellikle Râbia’nın dünya nî’metlerini ve cennet hissesini de reddedip Allah’tan sadece Allah’ı istediği, sadece Allah’ı müteâl tuttuğu ve sadece Allah’ı terennüm ettiği görülmektedir <sup>1</sup>.

Tauler de mistiğin ruhunun yaratılmışlara ait farklılık şuurunu kaybederek ulûhiyyette 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 sırrî bir birlik kaldığını söylüyor <sup>2</sup>.

Plotin de ulûhiyyete iştirâk eden ruhun gerçek hayatı bahşedene kavuştuğunu bileceğine ve bundan daha fazla bir şey istemeyeceğine işaret ediyor <sup>3</sup>.

3 – Gerçek mistisizmin metodu ve işi aşktır. Mistiğin bütün dikkat ve ilgisini topladığı bu Bir, hem bütün bir realite hem de sevinin canlı ve şahsî objesidir.

Mistisizmin bu karakteri 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 niyâzında, Allah’ın, dünya nî’metlerinden kendisine yaptığı ihsanını O’nun düşmanlarına ve cennetten olan hissesini de O’nun dostlarına vermesini ve kendisi için sadece O’nun yeteceğini haykırıyor. Allah’ın müteâlliğine işaret olarak ikinci maddede yazdığımız, parça 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>4</sup>.

A Kempis de: “Aşk ne büyük bir şeydir, diğer bütün iyi şeylerin üstünde güzeldir, zira her şeyi eşit kılan yalnız odur...” <sup>5</sup>” diyor.

1 – E.Underhill; aynı eser; p: 85.

2 – E.Underhill; aynı eser; p: 84-85.

3 – E.Underhill; aynı eser; p: 85.

4 – E.Underhill; aynı eser; p: 85.

5 – E.Underhill; aynı eser; p: 87.

Rolle'a gelince: "Aşk, ruhu, âşık'a kapıp götürür, ruh, onun yaşadığı ve hissettiği bedenden ziyade sevdiği yerededir"<sup>1</sup>.

Hilton da der ki: "Mükemmel aşk, Allah ve ruhu, sanki onların ikisi bir şeymiş gibi, bir kılar"<sup>2</sup>.

Tauler'e göre de: "Hayatın güzelliği aşktır ve aşkın içinde bulunmayan ölüdür"<sup>3</sup>.

Celâleddin güzel bir şiirinde:

"Kalplerimizi Sevgili'nin düşüncesi doldurduğu zaman  
Bizim bütün işimiz O'nun hismzinde olmak ve hayatı  
O'nun için harcamaktır

.....  
.....

Bir ibâdethanede birleşen âşıklar  
Sevgili'nin cemâlinin nuru ile yanan pervanelerdir

.....  
.....  
.....

Sana sırları ilham edebilmek için

O, semâvî kâtip gibi, kalbinin kitabını açar" der<sup>4</sup>.

4 – Ve en nihayet gerçek mistisizm bazı belirli tecrübeleri gerektirir. Mistiğin objesi mutlak ile birleşmedir. Bu canlı birleşme mistik yolun sonudur. Böyle canlı bir birleşmeye ulaşmada da sadece entellektüel realizasyon ile emosyonel isteklerin varlığı yetmez, in-sanda normâl şuurun üstünde kuvve halinde mevcut olan bir şuur şeklinin de herhangi spiritüel ve psikolojik bir vetire ile hür bırakılması şarttır.

Bu hususta da Mechthild'in müşahadelerinden biri önemlidir. O müşahadede Allah tarafından kendisine şöyle hitap ediliyor: "Geri dön, bana o müştak ruhu getirmedikçe seni içeriye bırakmam, çünkü o, içinde haz duyduğum yegâne şeydir"<sup>5</sup>.

1 – E.Underhill; aynı eser; p: 86.

2 – E.Underhill; aynı eser; p: 87.

3 – E.Underhill; aynı eser; p: 87.

4 – E.Underhill; aynı eser; p: 87.

5 – E.Underhill; aynı eser; p: 90.

Bu bakımlardan mistisizm ne okkültizm ne felsefe ne bir din ne de sadece bir düşünce ve ne bir müşahede sayılır. O, ancak, tam ve bütün bir Allah sevgisi, mistiğin mutlak ile şuurlu birliğini kurma san'atıdır <sup>1</sup> denmiştir.

Mutlak ile böyle canlı bir birleşmeyi sağlayacak olan mistik tecrübe için de, zihin hayatında mistik şuur ile ilgili olarak söylediğimiz iki şura karşılık, iki yol vardır: biri, mutlak kemâl şuur veya müşahedesini; diğeri de içe ait bir değişme veya şuurun yeniden kuruluşudur.

Mutlak'a ulaşmada biricik yol, mistiğin kendisini ona adapte etmesidir ki bunun için de morâl faziletlerle sahip olmak şarttır. Aksi hâlde o kimse mistik bir şair, mistik bir artist, dinî bir mürşit sayılabilirse de gerçek bir mistik sayılamaz <sup>2</sup>.

İşte bu suretle spiritüel bir yükselişe meydana gelecek olan istihale vetiresi, yüksek derecelerde nefsin bu yeniden kuruluşu, mistik tecrübenin esaslı maddesi olan şuur eşiği altındaki spiritüel algılara hayat merkezi rolünü görecektir ve nefis, mutlak ile şuur ve dâimî birleşme hâline yükselecek ve ulaşacaktır. İşte bu sebeplerle mistik yolun pratik bir yol ve mistik fiillerin de pratik ve şahsî fiiller olduğu üzerinde ısrarla durulmuştur. Ve ancak bu yol ile insan, daha zengin, daha hür bir hayata kavuşabilir. Böyle bir spiritüel yükselmeye de pratik olarak hâller daima aynı sırayı ve tertibi gösterirler ki bu da mistisizmin objektif realitesi için araçlı bir delil sayılır. Gerçi ruhun Mutlak'a, Allah'a yükselişindeki bu sıra ve tertip küçük farklar gösterebilirse de bu farklar esasa ait olmadıklarından daima uyuşturulabilir farklardır ve yol hepsi için birdir. Meselâ mistik yolda St. Teresa'nın anma (tezekkür), sükûn (sükut), vahdet, eoşkunluk, vecd, ilâhî iç sızısı ile St. Victor'un tesbit ettiği kontamplyasyonun dört şekli <sup>3</sup> veya Tasavvuf'taki tapınma ile başlayan ve spiritüel düşünce ile sona eren Allah'a kavuşma yolundaki ruhun yedi merhalesi birbirleriyle pekâla bağdaştırılabilirler.

Mistisizm, gerçek yönü ile trandansantâl bir tatmin iştiağı ve ihtirası olmaktan ziyade Allah'a kavuşma yolunda bir aşkın kemâl ve tatmini iştiağıdır. Ve Allah, zaman ve mekânın üstünde ve ötesinde olmakla beraber her yerde de hâzır ve nâzır olduğundan O'na

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 81.

2 - Bu morâl faziletlerle Ruysbroeck spiritüel düşünce zorunlu ve müteber süsleri diyor. Bk. E. Underhill; aynı eser; p: 90.

3 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 92.

belirli bir yoldan değil, 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. Binaenaleyh, bizim arzularımız birleştiği zaman aşk tamamlanmış olacaktır"<sup>2</sup>.

St. Bernard da şöyle diyor: "Ancak Allah odur ki nafîle yere görünmez, hatta O'nun bulunmuş olamayacağı bir zaman da olamaz."<sup>2</sup>.

Bu, her zaman ve her yerde bulunan Allah'ı güzellik olarak artistler de bulabilirler ve dolayısıyla hür yaratışlarıyla duyular dünyasının bağlarından sıyrılabilirlerse de onlar hür ruhun transandantâl dünyasında sürekli olarak kalamayıp tekrar duyular dünyasına geri dönmek zorundadırlar.

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

- 1- O, bir hayat prosesidir (vetire).
- 2- O, bir mistik algının tatminidir.

Mistiğin hayat prosesi olması bakımından o, şahsiyetin yeniden yapılışdır. Şahsiyetin bu yeniden yapılışı için nefis, bir sistem içinde tertiplenmiş haller veya gelişme merhaleleri içinden geçer ki buna mistik yol veya seyr ve sülûk derler. Bu seyr ve sülûk gerek yeni Eflâtuncular gerekse orta çağ mistikleri tarafından tasfiye, illüminasyon ve vecd deye genel olarak üç dereceye ayrılmıştı.

Mistik algının tatmini bakımından da o, kontamplasyon hâlinde olana Mutlak'tan haber veren vahy olarak deyimlenir.

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

Şimdi bu konuya da kısaca işaret edelim.

1 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 92.

2 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 92.

## Mistisizm ve Sembolizm

Mistik veya spiritüel tecrübe dışı ait olmayıp içe ait olduğu için doğrudan doğruya bir tasviri yapılamaz. Mistik şuur entellektüel şuur gibi bize bir şey anlatmaz, o ancak îmâ eder. Bu sebeple de o, ancak sembolik şemalar ve artistik tasvirlerle deyimlenir. Kullanılan sembollerde îmâ ediş ne derece fazla olursa deyimleyecekleri gerçek te o derece fazla olur. Dolayısıyla mistisizmde kullanılan semboller sade bir şema ve dıyağram (hendesî şekil) veya allegoriden (remz, kinaye) çok daha üstündürler.

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

Semboller ve artistik tasvirler pek çok ise de bunları genel olarak üç büyük grupta toplamışlardır:

1 - İlâhî transandans (tealî, yükselme) ve hacılık (ma'nevî hac) sembolleri.

2 - Karşılıklı iştiyak ve aşk sembolleri.

3 - İlâhî immanans (indimac) ve şekil değiştirme (istihsale) sembolleri.

Bu üç grup sembol insanın, sadece mistik gerçeğin tatmin edebileceği, 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 iştiyakı ki Garp literatüründe bu kaybolmuş belde altın belde deye meşhurdur<sup>1</sup>.

2 - İkinci iştiyak, kalbin kalbe iştiyakı; sevenin, pek mükemmel olan sevgilisine, eşone iştiyakıdır.

3 - Üçüncü iştiyak tasfiye ve kemâl iştiyakıdır ki bunun başlangıcını zühd, sonunu da velâyet teşkil eder.

Bu üç iştiyak, Mutlak'ı kavramada transandantâl âleme yükselişi anlatırlar. Teolojik i'tikad ne olursa olsun yolun üçünde de gaye Allah'a varmak ve O'nunla birleşmektir. Hacı, seyyah, bu yolda şöyle der: "Beni bizzat senin şualarınla lâle gibi işle (göster)"<sup>2</sup>.

1 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 126.

2 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 127.

Aranan bu Mutlak, Allah, bütün varlığın temel realitesi olduğundan hem kâinatta hem insan ruhundadır, hem vardır hem yoktur. Binaenaleyh, 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 vasıflandırılmıştır.

Bu iki görüş, bir bütünün iki yönü gibidir ve bir taraftan sonsuza, Allah'a, diğer taraftan da sonluya, nefse işaret olup ulûhiyet ile birleşme tecrübesinde müteâl veya indimaca ait yolu tercih edenlerin sembolizmi olacaktır.

Bazı mistiklerce de mistik his, bu iki faktörden (âmil) daha yüksek bir faktör sayıldığından onların sembolleri de hissî sembollerdir.

Başka bir deyişle, insanlar mutlak realiteyi genel olarak mahâl, şahıs veya hâl olarak bilme temayülündedirler, bu sebeple de bu üç tip sembolizmden birini kullanacaklardır.

Mutlak varlığı âhirete ait bir saadet görüşü olarak kabûllenenler için realiteyi kavrayabilme, duyumlar dünyasından bir uzaklaşma, maddî dünyadan spiritüel dünyaya bir seyahat, bir hacılıktır. Böyle bir hacılığın iki ayrı görünüşü vardır:

1 – Bulunması gereken gizli bir defîneyi arama.

2 – Bilinen ve belirli bir gayeye ulaşma.

Birincisi, ruhun sergüzeştlerinin, ikincisi de uzun ve yorucu bir seyahatın deyimleridir. Dante'nin ilâhî komedi adlı eseri, Garp literatüründe bu ikinci yolu tavsif eden eserlerin başında gelir. Hıristiyan mistikleri bu gayeye Kuds-u şerif adını verdiler ve bununla da cennetle birlikte bizâtihî semavî olan spiritüel hayatı kasedtiler. Hacılık ta ruhun tam bir hürriyete kavuşması idi. Tamamiyle hür olabilmek için de nefsi toptan terketmek, ruhun basitliğine ve fakirliğine ulaşmak lâzımdı<sup>1</sup>.

1 – Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 129.



İslâm mutasavvıfı Aziz bn. Muhammed Nesefî'ye göre de hacının yöneldiği gâye Allah bilgisidir. Buna da şefkat ve muhabbet, alçak gönüllülük ve sabırla ulaşılabilir. Fakat, bu üç fazilet, mistiği ancak bilgi bakımından kemâle erdirir ve gayesini bildirir ama o gayeye ulaşturmaz. Gâyeye ulaşabilmek için seyahatın ikinci kısmını da tamamlamak, nefsi de tamamıyla fânî kılmak gerekir.

Hacı<sup>1</sup> nın, seyyahın böyle bir spiritüel araştırmada üç dayanağı vardır ki bu sistemde incizap, zühd ve takvâ (ibâdet) ve spiritüel yükselme adlarını alır.

### İncizap

Bütün yaratılmışları Allah'taki vatanlarına geri çeken sevgi bağının, insan ruhu ile Allah ruhunun karşılıklı iştihaklarının şuuru. Bu nokta mistisizmin ana kanunlarından sayılır. St. Augustine bu konuda şöyle diyor: "Sen bizi kendin için yarattın ve bizim kalblerimiz ancak Sende sükûn bulabilir<sup>2</sup>".

### Zühd Ve Takvâ (ubûdiyet)

Bu da Allah'a doğru ve Allah'ta olan bir seyahata sebatla devam etmektir. Spiritüel şuurun bu ikinci merhalesi bütün kontamplatif (murakaba veya müşahadeye ait) hayatı içerir.

Allah'a doğru olan seyahat, O'nun hakkında bilgi edinilince tamamlanmış olur. Bu, Garp dilinde İllumination denen şeydir. Bu hâlin elde edildiği yere de sâlikin ilâhî sırlarla geliştiği meyhane veya sükûn ve dinlenme yeri denir. Bu yol üzerinde sâlikin ilâhî şarap damlalarıyla neş'elenip yeni hayat kazandığı şarap dükkânları vardır. İşte bu minvâl üzere Allah'a doğru seyahat tamamlandığında Allah'ta seyahat başlar ki bu, Hıristiyan mistiklerinin Birleştirici Yol, Birleştirici Hayat dedikleridir. Bu yol, zeelî hayat yoludur, do-Yol, Birleştirici Hayat dedikleridir. Bu yol, ezeli hayat yoludur, dolayısıyla de sonsuzdur<sup>3</sup>.

1 - Hacı, maksadı dâimî varlık dünyasına ulaşmak olan bu geçici ve fânî dünya yolcusu.

2 - 3: Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 130-131.

## Spiritüel Yükselme

Bu daha yüksek veya vecde ait kontamplatif bir şuur hâlidir ki hacı bununla, girdiği spiritüel beldeyi ancak bir an seyredebilir<sup>1</sup>.

Ferididdin Attar da “Mantuk’ut-Tayr” adlı kitabında bu spiritüel seyahat merhalelerini “yedi vâdî” boyunca seyahat şeklinde daha büyük bir psikolojik görüşle deyimlemektedir.

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

### Hikâye

İşin başlangıcında istek vâdîsi var. Ondan sonra ucu bucağı gelmeyen aşk vâdîsi gelir.

Üçüncü vâdî bilgi vâdîsi, dördüncü vâdî de istiğna vâdîsidir.

Beşinci vâdî, tertemiz tevhid vâdîsi, altıncı vâdî sarp ve kokunç bir vâdî olan hayret vâdîsidir.

Yedinci vâdî yokluk, yoksulluk vâdîsidir. Bundan sonra artık gitmene, yol yürümene lüzum yok!

Tanrı seni, kendisine çeker. Bu cezbeyle düştünmü gidiş yürüyüş te kaybolur. Katra bile olsan okyanus kesilirsin!

### Hikâye

İstek vâdîsine girdinmi her an önüne yüzlerce zulmet gelir.

Her solukta bu vâdîde yüzlerce belâyı uğrarsın. Göklerin duduğu bile burada sinekleşir.

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

Burada malı atman, mülkten arınman gerek!

Bu yolda kanlara bulanman, her şeyden sıyrılıp çıkman lâzım!

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

1 - E. Underhill; aynı eser; p: 130 - 131.

nln, sıfatlardan arındı mı Tanrı tapısından zat nuru parlaymaa başlar.

O nur, gönlünde parlayınca gönlündeki bir istek bin olur.

İşin alevlere sarsa, önüne yüzlerce kötü vdfiler çıksa

Yine kendini delisesine iştiyakla ateşlere atar, pervaneye dönersin!

Bu çeşit adam, iştiyakından aradıkça arar, yandıkça yanar. Sksinden bir yudumcuk şarap ister.

O şarabın bir yudumunu işti mi iki lemi de unuttur.

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

O sırrı bildiğinden, o sırra mahrem olmağ dilediğinden yoldaki can alıcı ejderhadan korkmaz.

Yolda önüne küfr ve lnet bile gelse tek sevgilisinin kapısı aılında ne olursa olsun der, hepsini kabullenir.

Sevgili kapısını atımı da ne küfr kalır, ne din!

Çünkü o kapıda ne o vardır, ne bu!<sup>1</sup>

Kısaca, bütün mistikler ruh kıvılcımı dedikleri insandaki hr, ilh eser ile bunun kendisinden çıkıp geldiğ kaynak arasında karşılıklı bir çekilip alınma (incizb) olduğunda birleşitler<sup>2</sup> ve bu sırra ve onun tecellilerine ait ruha ve maddeye ait değşiklikleri de (mistik seyr) sembolleriyile deyimlerler.

Mistisizmi şahs bir ilgi ve derin bir iştiyakın giderilmesi açısından ele alanlar da bizzat kendilerinin dünyaya ait hayatlarının aşk sembollerini kullanırlar. Özellikle (spiritüel düğün) kelimeleriyle deyimlenen bu semboller bütün bir nefis teslimiyeti ve feragatı ile tam ve kmil bir aşka ulaşmağ işaret ederler<sup>3</sup>.

Mistisizmi, dışa ait bir seyrden ziyade ie ait bir değşme, ulhiyeti dünyada ve nefste mevcut ve insanı gayesine doğru hareket

1 - Feriduddin Attar; Mantık'ut-Tayr; ev. Abdalbaki Gölpınarlı; cilt, 2; s: 89-91; İstanbul, 1963.

2 - Bu hususta Hilton şöyle diyor: Sende arzu eden O'dur ve arzu edilen O'dur. Eğer sen O'nu grebilirsen her şey O'dur ve her şeyi yapan O'dur. Bk. E.Underhill; ayni eser; p: 132. Celleddin de şöyle diyor: Sdece açık sevgilisiyle birleşmeğ aramaz lkin sevgili de aşıkı ile birleşmeğ arar. Bk.E.Underhill; ayni eser; p: 134.

3 - Hıristiyan dini, İsa ile, böyle bir şahs görüşe derinden bağlıdır.

ettiren, geliştiren ve en nihayet gayesini elde ettiren bir öz grenlerse ilâhî indimac ve değişip başkalaşma sembolleri kullanırlar <sup>1</sup>.

Birinci grup sembollere göre parula “arayıp bulmak”, ikinci grup sembollere göre de “aşkla yakalamak” tır. Unc grup sembolere göre ise parula “reel olmak ”tır, çünkü ancak reel olan realiteyi bilebilir. Bunun için de nefsin yeni baştan yapılması gerektir.

Özellikle mistiğin Spiritüel şuurunu geliştiren bu semboller, mistisizmin aşağı yukarı kuru bir diyağramı olan teolojide de kullanılırlar.

Bu tiplerden başka sembolik, sistemlerde, Hermetik (Hormetic) filozofların veya spiritüel simyacıların da kullandıkları mâ'denî, jeolojik ve daha başka sembollerde vardır.

Meselâ, insanın durmadan kemâl peşinde koşmasını, spiritüel değişme ile reel ile bir olmasını remzeden bütün âdî mâ'denleri Altına evirme kabiliyetinde olan (İksîr veya kimya taşı)<sup>2</sup>, normâl bir kimsenin spiritüel bir şahs olmak üzere değişmesini remzeden (Büyük Eser), bedeni remzeden kükürt, entellekti remzeden tuz, en geniş anlamıyla ruhu remzeden civa; bu  elemanın birleşip kaynaştığı kabı remzeden insan; mistik yolun klâsik  merhalesini tasfiyeyi, işrâkı ve ittihâdı remzeden siyah, beyaz ve kırmızı renkler bu çeşit sembolik deyimlerin karakteristik şekillerini teşkil ederler<sup>3</sup>.

1 – Bu konuda St. Catherine şöyle diyor: Benim varlığım, sâdece basit bir iştirâkle değil fakat varlığımın gerçek transformasyonu (Sret değiştirme) ile, Allah'tır. Bk.E.Underhill; ayni eser; p: 129.

2 – Philosopher's Stone, Bk.E.Underhill; ayni eser; p: 143.

3 – Bk.E. Underhill; ayni eser; p: 145. Bu hususta ayrıca bk. Paul Radin; Primitive Man as Philosopher, p: 208–226, New York, 1957. Augste Sabatier; Outlines of a philosophy of Religion; p: 316–328. New York, 1957.

## II. BİR ÇEŞİT BİLGİ YOLU VE BİR ÇEŞİT ŞUUR HÂLİ OLARAK MİSTİSİZM.

(MİSTİSİZM VE NEFS)

### **Realitenin Mahiyeti**

Gerçeğin mahiyetini sormada ve birer açıdan onu araştırmada birleşen meslekler ve sistemler, ona cevap vermede birbirlerinden pek ayrılırlar; bu sebeple de bir sürü parça gerçeklerin doğmasına ve bunların birbirleriyle çatışmasına imkân vermiş olurlar. Realitenin mahiyeti hakkında meydana gelen belli başlı teoriler her ne kadar bu mahiyet hakkında bize bir takım bilgiler veriyorlarsa da bu bilgiler, dayandıkları kaynaklar bakımından bir bakımdan ve bir dereceye kadar kandırıcı, farkat bir bakımdan ve bir sdereceye kadar da yetersizdirler. Bir bilgi yolu olarak mistisizmi ve dayandığı kaynağı ele almadan önce realite hakkındaki diğer belli başlı teorileri kısaca gözden geçirmek faydalı olacaktır.

### **Naturalizm**

Naturalizm veya saf realizme göre görünüş reeldir. Buizim bu görünüş hakkındaki doğru bilgi kaynağı da duyu verileri ve bu verilerin sınıflanmış sonuçlarıdır<sup>1</sup>. Hâlbuki duyu organlarımız bizi her zaman aldatabilir. İnsan gelişip değiştikçe de sansüel (duyulara ait) zaman aldatabilir. İnsan gelişip geçtikçe de sansüel (duyulara ait) dünya da durmadan değişecektir. Bu durumda da dışta var olan bir şey ancak zihnî bir i'tibardır. Başka bir deyişle akıl, reeli daima değişen sübjektif dünyada aramaktadır. Böyle olunca da o, dış âlem-

1 - Bu noktada da gerçekten fizik âleme ve insana ait olan şeyler yani, cevher ve araz münakaşası başlar.

den ayrılıp kendi imajlarına ve tasavvurlarına dönmüş olur. Reelin ise hem herkes için reel hem de bir plâna göre kendi kendine var olması gerekir. Böyle bir bilgi, duyu verilerinin üstünde ve ötesindeki düşünce alanlarında bize hiç bir şey bildiremez. Mutlak realiteyi uzaktan gösterebilir fakat onu kavratamaz. Böyle bir bilgi ise bir i'tibar, bir sembol olmaktan ileri geçemez<sup>1</sup>.

## İdealizm

Varlık hakkında Naturalizmi karşılayan ikinci büyük görüş idealizmdir. İdealizm ise, Naturalizmin tersine, fiziği değil metafiziği esas alır; onca gerçek duyuların verdiği delillerin incelenmesine dayanan maddî dünya değil, düşünce vetirelerinin incelenmesine dayanan ideler dünyasıdır. Bu görüşe göre karşılıklı olarak iki şey vardır: düşünen ve düşünülen, süje ve obje yani, İnsan ve kâinat.

Objektif idealizme göre de realite, parçalanmamış, başkalaştırılmamış tam ve bütün bir objedir; tek, mutlak ve transandan (müteâl) bir düşünücünün dinamik düşüncesidir. Bu reelin selim akıl için birbirinden farklı olan görünüşleri de ilim, metafizik ve san'at dünyalarını meydana getirir. Bu düşünce, bu obje ve onun belirli görünüşleri madde, mekân ve zaman denilen şeylerin sınırları içinde akılla kavranır ve duyularla tefsir edilirler. Fakat bu ideler eşyaya ait idelerdir yani, toptan ebedî bir ideye bağlı ve ona aittirler.

Fakat, idealizmde düşünülen şey düşünen tarafından değişikliğe uğratılmaktadır. Bundan başka her şeyin kavranılmış olması da imkânsızdır. Bunlara rağmen idealizmde Mutlak'a ulaşma mistik temayülü de görülmektedir. Ancak realite ile birleşme konusunda, idealizmde bir hâl çaresi yoktur. Başka bir deyişle, idealizm düşünür ama yaşayamaz<sup>2</sup>.

1 - Bunlarda şahsiyetin rolü büyüktür. Naturalizm için bk. J. Donald Butler; *Four Philosophies*; 75-93, 112-118; New York, 1951. George Thomas White Patrick; *Introduction to Philosophy*; p:217-237; New York, 1924.E.Underhill; aynı eser; p: 8-11.

2 - Bu noktada St. Jerome: Eflâtun insanın ruhunu kafaya İsa ise kalbe yerleştirdi demekle din ile felsefeyi pek güzel bir şekilde ayırır bk. E.Underhill; p: 13. İdealizm için bk. J.D.Butler; aynı eser; 162-209, 268-272.G.T.Patrick; aynı eser; p: 238-253. C.E.M. Joad; *Guide to Philosophy*; 38-60; New York, 1936. W.R.Inge ve arkadaşları; aynı eser; p:123-130, 130-133. E.Underhill; aynı eser; p: 11-13.

## Filozofik Septisizm

Bu görüş te realitenin mahiyeti konusundaki görüşlerin önemlilerindedir. Bu görüş tamamiyle lojik bir görüşütr. Buna göre varlıklar ancak tasavvurda vardırlar, bizzat var değildirler; hatta, özellikle şimdiki zamanın tasavvurunda vardırlar. İnsanın şüphe edemeyeceği tek şey, nefis tecrübesi ve onun bütün şuurudur. Mutlak fikri ise düşüncenin lüzumsuz bir mahsulüdür. Ancak aklın kendi ideleri içinde bir realiteden söz edilebilir<sup>1</sup>.

Kısaca, reelin mahiyeti hakkındaki natüralist görüş, görünüşe ait olan sembolik dünyayı reel olarak kabül eder ve duyular üstü bir şey veremez. İdealist görüş ise idelere ait sembolik dünyayı reel ve mutlak olarak kabül eder fakat tavsifini yaptığı Mutlak'ı elde edemez. Felsefî septisizm ise zihnimizdeki dış âleme ait tasavvuru ve özellikle o andaki tasavvuru reel saymakta, zihin dışında ve bir Mutlak aramanın boş olduğunu söylemektedir. İşte bu bakımlardan, bu üç görüş te bizi Mutlak'a ulaştırmamaktadırlar. Felsefe, gerçi metodik ve planlı çalışır fakat Gâyeye varmaktan uzaktır, hatta düşüncenin süjesini ve objesini bile kesin ve doğru olarak ayırmakta yetersizdir. Diğer taraftan, fenomenler (olay) ve insanın fenomenlerle olan bilgisi ile uğraşan ilim de idealisttir. Fakat o da aktif bir karakter taşıyan insan zihninin plânlarını pasif olan kâinata uygulamaya çalışmakta, bir takım fotoğrafik işlerle uğraşmaktadır.

Bu kısa açıklama da göstermiştir ki realitenin mahiyetine ait teorilerin her biri kendilerine has ve birbirinden farklı gerçekler meydana çıkarmış bulunuyor. Bu, gerçeği birer açıdan görmek, dolayısıyla bütünü parçalamak ve bir çok parça realiteler meydana getirmek demektir.

Halbuki bir bilgi yolu olarak mistisizm, Mutlak'a<sup>2</sup>, Allah'a<sup>3</sup>, başka bir deyimle, maddenin üstünde ve ötesinde sonsuz varlık ve biricik realiteye<sup>4</sup> doğrudan doğruya ulaştığını iddia eder. Böyle bir

1 - Bk.A.J.Ayer; The Problem of Knowledge; p: 36-83; Pelican Books; 1956.E. Underhil; aynı eser;p: 13-15. Realite teorileri için ayrıca bk. Daniel J.Bronstein ve başkaları; Basic Problems of Philosophy p: 468-538; Prentice-Hall, Inc., 1956.

2 - Felsefe diliyle.

3 - Tooloji diliyle.

4 - G.E.Moore; Some Main Problems of Philosophy; p: 216-234; New York, 1958. D.A.Dronnen; A Modern Introduction to Metaphysics; 448-456, 456-467; New York, 1962. P.Radin; aynı eser; p: 229-256. W.R.Inge ve...; aynı eser; p: 216-231. A.E. Taylor; Elements of Metaphysics; p: 50-84; University Paperbaks; 1961.

gerçek ve mutlak realiteye ulaşabilmek için de madde alanındaki tecrübelerini ruh alanına da aşırır ve hayatı bütünlüğü ile mâ'nâlandırmağa çalışır. Gayb âlemlerine uzanan böyle bir bilgi yolunun aracı da entellekt değil kalbtir; ruh ve zihin tasfiyesidir. Bu sebeple de mutlak gerçeği arayan doktrinler ve metodlar esas bakımından birbirine benzerler.

Doğrudan doğruya mutlak realiteye ulaşmada metodun ruh ve zihin tasfiyesi olarak ele alınmasına sebep te insanın gerek çevresinde gerekse bizzat kendinde doğrudan doğruya ve hiç şüphe etmeyerek varlığından emin olduğu tek şeyin, kendi benliği, hür ve şuurlu nefsi olduğudur<sup>1</sup>. Fakat insanın kendi nefsinden başkaya, dış âleme ait bilgisi böyle bir kesinlik ve açıklığa malik değildir. Nefsin duyu organlarının verileriyle dış âlem hakkında kurduğu tasavvurlar gerçekten bir dış âlem değildirler. Çünkü duyumlara ait olan açıklık ve seçkilik, hiç bir zaman, mutlak ve sonsuz realitenin mahiyetine ait açıklık ve seçkilik olamaz. Başka bir deyişle, dış âlem bizim kafamızın mahsulüdür yani, entellektimizin bilgisi mümkün bir bilgidir ve şahsiyetimizin sınırlarını aşamaz. Entellekt yoluyla, normâl bir şuurla mutlak gerçeğe ulaşma iddiaları, yukarıda da görüldüğü gibi, doğrulanmamıştır. İnsanın kendine ait bilgisi gerçekten reelin bilgisi olarak kabûl edilemez.

Bütün bunlara karşılık mistisizm, gerçek reele ulaştırmak, gerçek reel ilmi olmak iddiasındadır. Yukarıda mistisizmin tanımından söz ederken işaret ettiğimiz gibi mistisizm, bilgi yolu olarak, akıl ve mantık yolu değil, hayat ve keşif yoludur. Çünkü insan ruhu aslında ilâhîdir. Bu ilâhî ruh reel olduğu derecede küllî realiteyi bilmeğe, bildiği derecede de O'na kavuşup O'nunla birleşmeğe muktedirdir. Mistisizm sonların, asılların, açık ve görünür olan realitenin ilmidir<sup>2</sup>. Felsefenin Mutlak'ı şahsî olmayan ve ulaşılamaz bir şema olduğu hâlde mistisizmin Mutlak'ı sevebilir ve ulaşılabilir canlı bir Mutlak'tır. Başka bir deyişle, filozofik bilgi yolu akla aittir ve varlık âleminde geçer. Mistik bilgi yolu ise entüvisyon yani, sezme ve birleşme suretiyle olan bilgi yoludur ve kalbten geçer. Filozof, varlığı tanımlar fakat keşfedip ele geçiremez. Mistik ise mutlak varlığı tanımlayamaz ama güzellik, aşk, ızdırıp, din... gibi yollardan keşfedebilir ve bir bakışta ele geçirebilir. Çünkü, onun ruhunun aslı ilâhîdir.

1 - P. Radin; aynı eser;p: 257-275. A.E.Taylor; aynı eser;p:334-359. W.R.Inge ve..; aynı eser;p:287-303. A.J. Ayer; aynı eser;p: 176-222.

2 - Bk. E. Underhill; aynı eser; p: 25.



İşte böyle kalb yoluyla, entüvistyon yoluyla gerçek reeli bilmek ve onunla kavuşup birleşmek yani, gerçeğin kriteriyumunu canlı tecrübeye bulmakta ısrar eden mistisizme en yakın başka bir teori vardır. Bu yol da mistiklere has transandan tecrübeleri ve entüvisyonları da içeren Vitalizmdir. Mistik yolun açıklanmasına geçmeden bu yolu da kısaca görmek gerekir.

## Vitalizm

Reelin mahiyeti hakkındaki vitalist görüşte, hayata verdikleri anlam bakımından olan ayrılıklarına rağmen, hayata kıymet ve önem verme açısından son yüz yıldaki isimlerden özellikle Driesh'i, Bergson'u, Eucken'i sayabiliriz. Driesh, 1907-8 de yayınladığı "Organizmin ilmi ve felsefesi" adlı kitabıyla organik hayat alanına girmiş; Bergson, 1889 da yayınladığı "Şuurun doğrudan doğruya verileri" ve özellikle 1907 de yayınladığı "Yaratıcı tekâmül" adlı eserleriyle psikolojiden başlamış ve onun entellektüel ve metafizik yönlerini geliştirmiş; R. Eucken de ondan bir ruh felsefesi kurmuştur <sup>1</sup>.

Vitalizme göre realitenin mahiyeti kendiliğinden yaratıcı olan hür bir hayat prensibidir. Binaenaleyh, gerçeğin ölçüsü mantık değil, aktüel canlı bir tecrübedir. Tabiat, içeriden dışarıya doğru gelişen hür bir oluştur, dolayısıyla determinizm denen zincire bağlı olamaz. Varlık bizzat hayattır, hayatın bir deyimi değildir. Hayat bir bütündür ve kâinatla insan hayatı arasında şaşmaz bir denge vardır. Kısaca, gerçek hayat hür ve yaratıcı benlik hayatıdır ve dolayısıyla şuurun emrinde değil, şuur onun hizmetindedir <sup>2</sup>.

Vitalistik görüş çeşitli yönlere sahip olup fenomenâl yönden fiziğe, metafizik yönden psikolojik kaynaklı ontolojik spekülasyonlara uzanmakla kalmayıp bir açıdan da aktiviteye, morâla yer verir ve bütün bunların üstünde mistiklere mutlak realiteyi elde etme hususunda tam bir hürriyet ve kuvvet tanır. Vitalizmin bilgi teorisi sadece metafizik bir şema değildir. O, aynı zamanda, akıl ile eşyanın akışı arasında bir ilgi bulunmasını ve realiteyi bilme bakımından nefsin kuvveti meselesi dolayısıyla psikolojik ve canlı bir görüştür. Bu özelliği ile de mistik bilgi teorisiyle yakınlık gösterir.

1 - Bk. E. Underhill; aynı eser: p: 27.

2 - Aksiyon ve kuvvet üzerine kurulmuş bir hayatı kıymetlendirme gayreti öncelikle Nietzsche'de görülür, diğerleri ondan sonra gelir, bk. E. Underhill; aynı eser; p: 27.

Vitalizmin esas fikri, milâddan önce beşinci yüz yılda yaşayan Heraklit'in (Heraclitus) Logos veya enerji veren ateş (yaratıcı kuvvet) inde görülmektedir ki vitalizm bunu eşyada mündemiç realite olarak deyimler. Vitalizmin dayanağı varlık değil oluştur. Onun klâsik felsefe kollarından ayrıldığı başlıca özellik te budur. Vitalizme göre mutlak realite, her şeyin üstünde ve ötesinde olan değişmez Bir değil, değişmez Bir'in hareket ettiren düşüncesidir. Bu hareket, bu oluş ta entellekt ile mekanik ve sinematografik bir şekilde değil, tersine, zamana yerleşip realiteye iştirak etmekle bilinebilir. Eucken'e göre realite, duyuların dış dünyasından bağımsız olan bir ruh dünyasıdır<sup>1</sup>. Realiteye ulaşmanın başlıca faktörü de duyular dünyasıyla bozuşma ve yüksek seviyelerde spiritüel şuurun yeniden doğup gelişmesini sağlamaktır<sup>2</sup>. İnsan realiteye başıyla değil kalbi ile temas edebilir. Realite ile temasa gelebilmek için reel olmak lâzımdır. İnsan reeldir, çünkü, o da bu hayat prensinine sahiptir. İnsan, ruhi ve bedenî olmak üzere iki yönlüdür, bu sebeple de çeşitli realite derecelerinin kavşak noktasını teşkil eder. Dolayısıyla de kendi benliği aracıyla mutlak realiteyi elde edebilir. Bunun da yolu akıl ve mantık değil, sezgidir.

Kökünü her şeyin akış halinde olduğunu ve bir nehitde iki defa yıkanılmayacağını söyleyen Heraklit'in fikirlerinde bulan vitalizm felsefe alanında Alexander ve diğerlerinden Bergson, özellikle başta gelir.

Bergson'a göre olmuş bitmiş bir varlık yok yalnız oluş vardır. Başka bir deyişle, realite zaman dışında değil zaman içindedir. Yararılış, aktivite, hareket sadece bir görünüş değil reelin ta kendisidir. Kısaca, realite statik değil, dinamikdir.

Bergson'a göre her şey zamanın içindedir realite mahz yaratıcı hayattır. Hayat ise kesiksiz bir değişiklik ve oluştur. Böyle bir yaratıcı hayatta finalite ve kemâlden söz edilemez. Yaratıcı hayat içten dışa sürekli bir akış ve gelişmedir. Bunu sağlayan kuvvet te hayatta kendiliğinden mevcuttur. Bu suretle hayat kendi kendini yaratıyor demektir. Kendi kendinin yaratıcısı olmak ta bizzat sınırsızlık, bizzat hürriyettir<sup>3</sup>.

Bergson'a göre bir akış olan bu hayat entellekt aracıyla yani, bütünü parçalara bölme, zamanı lâhzalara ayırma, akışı dondurmak-

1,2 - Bk. E.Underhill; aynı eser; p. 33.

3 - E.Underhill; aynı eser; p. 28-29. Ayrıca bk. Doçent Dr. Cavit Sunar; İlahiyat Fakültesi Dergisi; Evrimcilik ve Bergson; s: 99-109; 1961.

la kısaca, mekanik sinematoğrafik mekanizma ile ve realiteyi cansız kılmakla değil fakat, zamanın içine yerleşmek, duyular dünyasıyla ilgili dış şuurdan iç şuura yani, hayata geçmek ve bütünlüğü ile hayatın, mutlak enerjinin hür bir merkezi olmak sıfatıyla ölümsüz realiteye yükselip onunla temas gelmekle bilinebilir. Bu temas doğrudan doğruya olan ve canlıyı kavrayıcı olan bir temastır, böyle bir teması sağlayan araç ta sezgidir. İnsanın sezgi yoluyla canlı realiteyi kavrayışını sağlayan şey de, yukarıda da işaret edildiği gibi, kendisinde de doğuştan var olan yaratıcı kuvvettir<sup>1</sup>.

Hint mistikleri de sonluluğun illüzyonundan (duyulara ait ve-him) sadece cismanî ve üniversal hayata tekrar girmekten kurtulmak, ferdiyetin yok edilmesi olarak söz ettiklerinde de aynı şeyi söylemiş olmaktadırlar. Eflâtun'da "vecdin kurtarıcı cinneti" sözüyle uzun bir teemmül sonunda insanın kendisini vecde bırakması, yok etmesi hîlini deyimler. Bu durum Dionysius'un tilmizlerinde de "Allah'a yaklaşma" ile tefsir edildi ve en nihayet, bu yolun Hıristiyan yolcuları da bu "kendi kendini bırakma, teslim etme"nin mutlak'a ulaşmanın biricik yolu olduğunu iddia ve yaşamak için ölmeyi, bulmak için kaybetmeyi düstur edindiler. Kontamplasyon hallerinde entellektin yanıltıcı imajlarından sıyrılıp daha yüksek seviyelere çıkan mistikler "hiç bir imaja sahip olmayan" realiteyi kavrarlar ki bu ruhun temeli olan bütün bir hayat ile alçak gönüllülük ve sevgiyle birleşmenin verdiği bir bilgidir, böyle bir bilgi de sâdece varlığı içerir<sup>2</sup>.

Bu konuda Celâleddin de "İlâhî zekânın bulunduğu yere doğru seyretmek (hacılık etmek), ayrılık alevinden kaçıp kurtulmaktır"<sup>3</sup> demektedir. Mistik, kendi dar benliğini yok etmekle önce kendi çevherî hayatı ile sonra da ve bu vasıta ile reel ve canlı üniversal hayat ile veya başka bir deyişle, ilâhî aklın düşüncesi ile birleşmiş ve aynı olmuş olur. Fakat, mistiğin böyle bir birleşmesi ve ayniyeti, Allah'la birleşme ve Allah'la aynı olma demek olan panteistik bir ayniyet değildir.

Bütün buraya kadar olan sözlerden anlaşılacak olan şey, vitalist felsefenin büyük bir gerçeği ortaya koymuş olmasıdır ki o da gerçek hayatı teşkil eden şeyin hür ve yaratıcı nefis olduğudur. Bu hür ve yaratıcı nefsten ve onun yaşadığı ruhî ve ezeli hayattan da biz an-

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 30-31. Ayrıca bk. Doçent. Dr. Cavit Sunar; İlahiyat Fakültesi Dergisi; Bergson'da zekâ ve sezgi; s: 39-45; 1960.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 32.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 32.

cak entüvisyonla haberdar olabiliriz. Entüvisyon demek insanın iç kaynağı, personalite demektir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi insan, kendi içinde doğuştan bulunan bu personel hayat prensibi ile reeldir, canlıdır. Fakat, diğer taraftan duyular dünyasıyla dışa ait zekânın bağlariyle bağlı ve onların ezici baskısı altında bulunduğundan meydana çıkamamaktadır. Realiteye ulaşmak bu duyular dünyasını aşmak ve onun baskısından kurtulmak savaşıdır.

Bütün mistikler, böylesine bir savaşın deyimi olan mistik tecrübeleriyle aktivizmi (Etkincilik) esas bakımından doğrularlar. Çünkü bütün bu anlatılanlara ve özellikle yukarıda işaret ettiğimiz Eucken'in sözlerine göre vitalizmin duyular dünyasıyla bozuşması, daha yüksek seviyelerde spiritüel şuurun gelişmesi ve doğuşu ve bunlara da ek olarak en yakın ve dolu bir hayat olan reel ile aktif ve şuurlu bir birleşme mistiklerin de içinden geçtikleri psikolojik vetirenin ta kendisidir. Şu hâlde ilâhî hayata aktif ve şuurlu bir şekilde katılan mistikler aynı zamanda da büyük vitalist şahsiyetlerdir. Şu kadar var ki bu vitalite şiir gibi, müzik gibi, resim gibi, güzel san'atların birer kolo ilc tecellî eder ve doğrudan doğruya hayatı deyimler olduklarından fabrikasyon kafaların anlayışlarının dışındadır. Bu sebeple yukarıda da işaret edildiği gibi metafizikçinin varlığı tanımladığı fakat keşfedemediği, buna karşılık ise artistin güzelliği mistiğin de gerçeği ve aynı zamanda gerçek olan güzelliği bir bakışta kavradığı çünkü onların realite ile reel oldukları söylenmiştir. Mutlak'a olan iştihak reel bir asla alâmettir<sup>1</sup>.

Mistiklere göre de Allah, bu oluş dünyasının içindedir ve sürekli olarak faaliyettedir ve hatta kendi ruhları da ilâhî asıllı olduğundan bizzat kendileri de bu oluş dünyasının içinde ve oluş dünyası da onların içindedir, lâkin onlar bu noktada vitalistlerden ayrılırlar. Çünkü realiteyi sadece dinamik manzarasıyla ele almak ve bütününe hayatına girmek, realiteyi yalnız insan açısından bilmek, fakat, onu Allah açısından bilmemektir ki böyle bir bilgi yarım bir bilgidir ve bunun tamamlanması zorunludur.

Mistik bir taraftan kendi hayatının da kaynağı olan aktif oluş dünyası içindeki canlı realite ile birleşme kuvvetine sahiptir ve birçok panteist mistiklerin dediği gibi Allah'ı her şeyde ve her şeyi Allah'ta görür. Fakat diğer taraftan da o spiritüel şuurunu geliştirmekle transandan olan Mutlak'ı kavrayabilir, başka bir deyişle, Allah'la pasif

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 35.

birleşmeyi sağlayabilir. Bu noktada Ruysbroeck şöyle diyor: “İnsanlara göre Allah ezeli fiildir. Fakat zâtına ve onun dâimî huzuruna nazaran Allah ezeli sükündür<sup>1</sup>”. Bu iki görüşe sahip olan mistikte artık akıl durur işrak başlar, Yine Ruysbroeck’un pek güzel deyimlediği gibi: “Bu nokta ilâhî vahdet noktası, bütün yaratılmış şeylerin apaçık görüldükleri, onların aktivitesine nüfuz ve bu aktivitenin en yüksek derecesine ulaşma noktasıdır; bu ise akıl sahiplerine değil ancak nurlanmış kimselere mahsustur<sup>2</sup>”.

Felsefenin yüzyıllardan beri diyalektik terimlerle çalıştığı varlık-oluş, ezeliyet-zaman, yani iki yönlü Mutlak meselesini, mistizm, realitenin iki yönlü görüşünü de kavramağa muktedir bir şuur gelişmesi ile halletmiş, Allah’ı, zâtı bakımından tam bir vahdet sıfatında, hilkatında da tam bir kesret olarak görmüş, bu suretle de vitalist yarım gerçeği tamamlamıştır. Çünkü, insan için aksiyon olan Allah için sükunettir. İnsan için çoğunluk olan O müteâl bilici için Bir’dir ve çünkü bizim oluş dünyamız en son obje olan mahz varlıkta yer almaktadır<sup>3</sup>. Çoklukta birlik, oluşta sükunet kavranılırsa tezat ortadan kalkacak, sır çözülmüş olacaktır.<sup>4</sup>

Mistikler, yaratılışa ait tezatların üstünde gizli bir birlik görürler. Bu birlik, bir taraftan idealistlerin, mahz varlık dedikleri kuru tasavvurdaki dünyası, diğer taraftan da vitalistlerin veya evrimcilerin istemeden yokluğuna gittikleri oluşun daha aktüel ve daha gizli tasavvurundaki sırdır. Tezatların üstündeki bu gizli birlik için mistikler de Heraklit’in sözlerine işaret ederler: “Bana değil Logos’a kulak veriniz, her şeyin bir olduğunu i’tiraf etmek akıllılıktır”<sup>5</sup>. Kısaca, birbirlerinin zıddı olan her iki görüş te yani, idealistlerin ve mistiklerin mutlak adını verdikleri bir mevcudiyet ile vitalist veya evrimcilerin realitenin aynı saydıkları canlı hayat vardırırlar fakat ancak insan zihninin ötesinde sembolük bir anlam deyimleyebilirler. Bu iki görüş birbirinden ayrılmaz. Mistik, ancak tam bir sükunet içindedir ki en doğru ve en derin aktiviteyi tecrübe edebilir. Bu sebeptendir ki “sâkin ol ve bil” mistiklerin parulası olmuştur<sup>6</sup>.

1 – E.Underhill; aynı eser; p: 35.

2 – E.Underhill; aynı eser; p: 36.

3 – E.Underhill; aynı eser; p: 37.

4 – Mistikler bu noktada Heraklit’in modern tefsircilerinden ziyade onun kendisiyle uygunluk hâlinde idirler.

5 – E.Underhill; aynı eser; p: 38.

6 – E.Underhill; aynı eser; p: 38.

Vitalistlerin bütün canlılar için kabul ettikleri nefsi koruyucu ve hür bir istikamet verici ilcâ kuvveti, insanda da Mutlak'a iştihak olarak kendini göstermektedir. Mutlak'a karşı doğuştan mevcut olan bu şiddetli iştihak ve sezgi insana dinamik ve tecrübî bir dünya verir. Eflâtun, Timaus adlı diyalogunda bu noktaya işaretle mevcut fakat oluşa sahip olmayan ile dâima olmakta olan fakat asla mevcut olmayan iki çeşit varlığı ayırmak zorunda olduğumuzu söyler<sup>1</sup>. Bununla da vitalizmin bir sistem olma bakımından noksanlığı, mistik görüşün isc tamamlığı yine meydana çıkar. Realiyete sadece oluş hâlinde olarak değil, fakat, aynı zamanda müteâl bir varlık hâlinde de görmek zorunludur. Çünkü anlatılmak intendiği gibi mahz varlık iki şekilde tecellî eder: biri tezatlar ve mücadele aracı ile bir kuvvet olarak, diğeri de bu tezatları kendi içinde uzlaştırıp harmonize etmiş bir realite olarak. Başka bir deyişle, bir tarafta mutlak, değişmez ve keşfedilemez olan ve Yunanlıların ve onları takib edenlerin dediklerine göre aynı zamanda güzel, iyi ve doğru olan mücerret (Soyut) ve mahz varlık; diğeri tarafta da Şarktaki nihilizmin (yokluk) zıddına eşyada ezeli bir oluş, mücadele, dâima gelişmekte olan bir hayat, bir dinamizm vardır. Bunda Allah, eşya içindedir ve faaliyettedir. Dolayısıyla insanın, Mutlak'a olan ilcasının dinamik kainâta uzlaştırılması da şarttır. Bu nokta da vitalist felsefe sözcüsü Bergson'un şiddetle savunduğu noktadır.

Bergson, realiteyi sürede gördüğünden, realite de (ister madde ister ruh olsun) dâimî bir oluş olduğundan yahut, hiç bir zaman olmuş bitmiş bir şey olmadığından, zaman problemi bakımından, antik felsefeden itibaren zamanına kadar gelen görüşleri şöyle tenkid eder:

Realiteyi pratik bir ilgi ile alıp onun hakkında spekülasyon yapmak, oluşun, evrimin kendisini değil, oluştan ancak halleri, süreden de yalnız anları görmektir. Bu da "istikrarsız olanın istikrarlı olan aracıyla, hareket edenin hareket etmiyen aracıyla düşünülebileceğine" inanmaktır ki bu bir illüzyondur<sup>2</sup>.

İkinci bir illüzyon da, doluyu düşürmek için boşu kullanmaktan, pratiğe ait bir düşünce yolunu spekülasyona (nazarî olana) aktarmaktan doğmaktadır. Bu iki illüzyon aynı kaynaktan gelmektedir.

1 - Eflâtun; Timaios; çev. E. Güney ve L.Ay; s: 22; İstanbul, 1943.

2 - H.Bergson; (İng.te.) Arthur Mitchell; Creative Evolution; p: 297; New York, 1944. H.Bergson; (T.te.), Prof. Mustafa Şekip Tunç; Yaratıcı Tekâmül; s:350; İstanbul, 1947.

Varlığın orijin'i meselesinde, onun ister ezeli oluşu ister yaratıldığı kabul edilsin, varlıktan önce bir yokluk düşünülmektedir; hata da buradan gelmektedir. Hele, varlıkların temelinde süre ile serbest seçimi görenler için ise bu, sırf hatadır. Çünkü yokluk, sözde bir fikirdir; tabiatta boşluk yoktur. İster madde ister şuur alanında, bir şeyin yokluğunu düşünmek, başka bir şeyin varlığını, içerik olsun, tasarlamak demektir. Bir şeyi ortadan kaldırmak, yerine başka bir şey koymaktır. Bütünü mutlak olarak ortadan kaldırmak ise kendi olumuna yarıyan şartı ortadan kaldırmak gibi bir çelişiklik içerir. Bir şeyi yok diye tasarlamak, o şeyi var diye tasarlamaktan fazla bir şey de ifade eder. Çünkü yokluk fikrinde, bir şeyin toptan alınan realite tarafından dışta bırakılma tasarımı vardır.

Fakat, doğrudan doğruya realite karşısında, sırf objektif mahiyette bilgide bir şeyin ancak varlığı söz konusudur, yokluğu değil.

Hiç fikri, hep fikri gibi, dolu ve anlamlı bir mahiyette ele alınmak gerekir. Çünkü hiç fikrinde tam bir yokluk olduğunu düşünmek, böyle bir fikrin kendi kendini yıkması demektir. Sonuç olarak ta kendi kendine yeter olan bir realitenin süreye zorunlu olarak yabancı olmadığıdır<sup>1</sup>.

Yokluk fikrinden geçilerek varılan varlık, lojik veya matematik mahiyette olan, yani zaman dışı bir varlıktır. Böyle olunca da reel, hareketsiz, statik olarak ele alınacak, dolayısıyla de her şey değişmez, olmuş bitmiş görülecektir. Böyle bir görüş, fayda açısından bir görüştür. Fakat biz, yokluktan varlığa geçmez, fayda açısını kâle almaz, doğrudan doğruya varlığı düşünürsek o takdirde mutlak varlığı bir dereceye kadar kendimizde bulabiliriz. Çünkü varlık, aslında, matematik veya lojik olmayıp psikolojik bir gerçektir ve bizim gibi kendi üzerine katlanarak zamanla gelişmektedir. Ancak, burada gerçek süreye yerleşmek, zekânın öncülüğünde gitmemek gerektir. Zira zekâ, hareket eden şeyleri hareket etmiyen şeylerle düşünür. Evrimden herhangi bir devreyi dondurur, şekillendirir ve öyle algular. Hâlbuki cisimlerin şekilleri her an değişmektedir; daha açık söylenirse, şekil yoktur, çünkü şekil, hareketsizlik demektir. "Şekil, bir geçiş üzerinde alınan bir lâhzadan başka bir şey değildir"<sup>2</sup>. Buna karşılık realite ise, bir hareket, bir akıştır. Sözlerimizi toplarsak, pratik bilginin mekanizması sinamatoğrafik bir mekanizmadır ve varlık hak-

1 - Creative Evolution; p.324. Yaratıcı Tekâmül; s:382.

2 - Creative Evolution; p.328. Yaratıcı Tekâmül; s:387.

kındaki bilginin bu karakteri ona uygulanımın kaleidoskopik karakterine bağlıdır. Genelliği ile bilginin gidişini aksiyonların gidişine uydurmaktan, aksiyonların da zekâ ile beraber yürümelcerinden ibaret olan ve sinematoğrafik denen bu metod, tamamiyle pratik bir metoddur. Buradaki bilgi de, aksiyonların süreksizliğinden dolayı zorunlu olarak süreksizdir<sup>1</sup>.

Hâlbuki, oluş hâlinde olan bir realiteyi kavrayabilmek, tekrar onda yerleşmekle mümkündür. “Değişmede yerleşiniz, hem değişmenin kendisini hem de mütevalî hallerde her an hareketsizleşebileceği halleri aynı zamanda yakalayacaksınız. Fakat dıştan bakılıncaya gerçek hareketsizlikler gibi görünen bu mütevalî haller ile hareketi yeniden asla kuramayacaksınız. Bu hallere yerine göre, nitelikler, şekiller yahut niyetler deyiniz, sayılarını da istediğini kadar arttırarak gelecek halleri böylece sıklaştırınız, orda hareket önünde, dumanı avuçlamak isteyen çocukların hayâl kırıklığını duyacaksınız. Çünkü realiteteki hareket ve değişmeler sâbit ve lâhzalık görüşler arasından dâima kayıp gidecektir. Sâbit hallerle değişmeyi yeniden yapmak gayreti hareketin hareketsizliklerle yeniden kurulması gibi saçma bir gayret olur”<sup>2</sup>.

İşte, Elea’lı Zenon’un, yayından fırlatılan bir okun hareketinin her lâhzasında hareketsiz olacağını, çünkü hiç olmazsa birbiri ardından gelecek iki yer kaplaması için iki lâhza verilmiş olması gerektiğini; yoksa okun belirli bir anda hareketsiz hâlde bulunacağını, geçtiği yerlerin her noktasında hareket ettiği müddetçe hareket etmemiş olacağını iddia etmesi böyle bir gayrettir. Eğer okun, geçtiği yerlerin bir noktasında veya hareketsizlik demek olan bir yerde bulunabildiği tasarlanabilirse bu uslamlama doğrudur. Ama iş, tamamen bunun tersidir. Çünkü ok, geçtiği yerlerin hiç bir noktasında bulunmamaktadır. Ancak, bu noktaları geçerekten ve durma imkânı olarıktan bir noktada durduğu düşünülebilirse de bu takdirde de bu noktada hareketin bulunması imkânsızdır. Gerçekte ise ok “meselâ B noktasına düşmek üzere A noktasından hareket etmektedir. İşte, okun AB hareketi, hareket olma bakımından, oku fırlatan yayın gerginliği kadar yalnız, bölümnez bir harekettir”<sup>3</sup>. Zenon’un diğer kanıtlarında da hareket aşılmış olan mîsafeye veya çizgiye uygulanmış ve çizgi hakkında doğru olan şeyin hareket hakkında da doğruluğu

1 – Creative Evolution; p. 332. Yaratıcı Tekâmül; s:392-93.

2 – Creative Evolution; p.334-35 Yaratıcı Tekâmül; s:394.

3 – Creative Evolution; p. 335. Yaratıcı Tekâmül;s:395.



kabül edilmiştir. Hâlbuki mesele şudur: yayından fırlayan okun aştuğı çizgi bir iç organizasyona sahip olmadığından bölünmeğe elverişli oluyor. Fakat her hareket bir iç organizasyonludur, bu sebeple de çok uzun süreli de olabildiği hâlde parçalanamaz bir sıçrayış veya sıçrayışlardır. Şu hâlde, ya bu hareketin organizasyonlarını hesaba katmak yahut ta mahiyeti hakkında susmak gerekir.

Achilles ile kaplumbağanın adımları parçalanamaz olarak ele alındığı takdirde de Achilles kaplumbağayı bir kaç adım sonra muhakkak aşacaktır. Fakat, istenildiği gibi bölünüp yeniden meydana getirilen aşılmış mesafe için edilen muamele hareketi de uygulandığı takdirdedir ki Zenon'un ele aldığı hareket Achilles'in hareketine denk olabilir. Bu ise gerçeklikten çok uzaktır<sup>1</sup>.

Elen felsefe mektebi hem düşünceye aykırı hareket ettiği hem de dil kadrolarına iyi girmediği için oluşu gerçek bilmemiş, hareket ve değişikliği bir illüzyon gibi görmüş ve genel olarak Klâsik çağ felsefesi de şu prensibi geliştirmişti: Zihnin görevi nitelik, evrim, mekân veya nicelik oluşu altında değişmiyeni aramaktır ki bunlar da şekil, öz ve amaçlar gibi belirtilebilir niteliklerdir<sup>2</sup>. Bu sepele böyle bir felsefe, zorunlu olarak formlar veya ide'ler felsefesi oldu.

“İde ile tercüme ettiğimiz Yunanca “eidos” kelimenin üç anlamı vardır: hem niteliği hem form yahut özü, hem de yapılan işin amacı yahut maksadını gösterir. Bu üç görüş bakımı sıfatın, ismin ve fi'lin bakımındır, aynı zamanda dilin üç esas kategorisine karşılıktır... Yunanca eidos kelimesini “görüş” yahut daha ziyade “an” kelimesiyle tercüme edebiliriz, etmemiz de gerekir. Çünkü “eidos” mevcudatın istikrarsızlığı üzerinden alınmış istikrarlı bir görüştür: oluşun bir hareketi olan nitelik, evrimin bir ânı olan şekil, üstünde ve altında onun değişmeleri olarak başka şekillerin sıralandığı orta şekil olan öz, nihayet yapılan fiilî ilham eden ve yapılacak fiilden önce gelen maksattır<sup>3</sup>. Bu bakımdan mevcudâtı ide'lere geri döndürmek demek, oluşu başlıca an'larına dağıtmak, hipotez gereği bu anların her birini zaman dışında bırakıp ebedilikten devşirmek oluyor. Kısaca, reelin, zekânın mekanizmasıyle çözümlenmesi ideler felsefesini doğuruyor.

1 - Creative Evolution; p. 337-38. Yaratıcı Tekâmül; s:398. Ayrıca bk.H.Bergson; (İng.te.), Mabelle L.Andison; The Creative Mind; p:143-149; New York, 1946.

2 - Creative Evolution; p.341. Yaratıcı Tekâmül; s: 402.

3 - Creative Evolution; p. 342. Yaratıcı Tekâmül; s: 402-403.

Eflâtun'dan Plotin'e kadar olan seyrinde Yunan felsefi doktrini, ana hattı bakımından, böyle sistematik bir görüş gösterir ve şu ana postülatı taşır: "hareketsizlikte hareketten daha fazla bir şey vardır ve değişmezlikten oluşa ancak noksanlaşma yoluyla geçilir"<sup>1</sup>. Bu bakımdan, değişmeyi elde etmek için İde'lere metafizik bir sıfır katmak gerekir ki Eflâtunculardaki yokluk, Aristoculardaki madde bunun ifadesidir. İdeye katılan bu metafizik sıfır, aslında hareketsiz ve yalın olan İde'yi zaman ve mekânda arttırmakta, onu, alabildiğine yayılmış bir harekette yankılamaktadır. "Sadece değişmez ide'leri kaldırın mevcudatın dâimî akışını elde edersiniz. İde'ler yahut formlar söz götürmezki akısel realitenin, yani varlığın teorik müvazenesini temsil eden gerçeğin bütünüdür. Duyularla bilinen realiteye gelince: müvazene noktasının etrafında belirsiz olan bir titreşimdir"<sup>2</sup>.

Bergson'a göre ide'ler felsefesinde görülen bir çeşit süre ve başlangıçsız bir zaman görüşü de buradan gelmektedir. Çünkü zihnin kavramlara ayırıp onlarda topladığı formlar ancak realiteden alınmış görüşler olabilirler. Tersine, oluş, sinematoğrafik metodla ele alındığı takdirde de kavramlar veya formlar, artık değişmelerden alınan görüşler olmazda değişmeyi yapan formlar olurlar ve oluştaki pozitif her şeyi temsil ederler. Bu suretle de kavramların ebedîliği zaman dışı kalacak bir soyutlama değil, bir realite olur. İşte bu noktada ide'ler felsefesinin durumu budur.

Bergson, burada, bu felsefenin ölmezlikle zaman arasında kurduğu ilişkiyi, Yunandan kapma bir misâl ile, ne kadar verilse borcu ödemeyecek olan bozuk paralarla, borcu yekten ödeyebilecek olan altın para arasındaki ilişkiye benzetmekte ve bu yolda Eflâtun'un (Timée) sindeki şu ifadeye işaret etmektedir: "Dünyayı ebedî yapmağa gücü yetmiyen Tanrı ona "ebedîliğin kaypak formu olan" zamanı verdi"<sup>3</sup>.

Filozof, zaman gibi, ide'ler felsefesindeki bir çeşit mekân görüşünün de yine buradan geldiğini belirtiyor. Şimdi, oluş ve hareketi kabul eden bir zihn tevalî eden her hâl, her nitelik ve sureti düşüncenin genel oluştan aldığı yalın bir görüş sayar ve daha ileri giderek formu, akışı esnasında onu maddesel yapan mekânsel oluşla bir gö-

1 - Creative Evolution; p. 344. Yaratıcı Tekâmül; s: 405.

2 - Creative Evolution; p. 344. Yaratıcı Tekâmül; s: 405.

3 - Creative Evolution; 345. Yaratıcı Tekâmül; s: 406. Eflâtun; çev; Erol Güneý ve Lütüfî Ay; Timaion; s: 34; İstanbul, 1943.

rür. Bu takdirde de bütün formların hem mekânda hem zamanda bulunmaları gerekir. Ama, ide'ler felsefesi buna karşı yoldan giderek formdan başlamakta, ralite özünü de formda görmekte, formları da oluştan alınan bir görüş değil de ebedî imişler gibi saymaktadır. Böyle olunca da değişmez bir ebedilik karşısında süre ve oluş ancak bir alçalma olabilir. Zamandan bağımsız olan böyle bir form da artık algıdan gelmeyen bir kavramdır. Kavramdan ibaret bir realitede ise oluş veya süre bulunmayacağından ne yer tutabilir ne de süresi olabilir. Zira formlar hem mekân hem zaman dışı bulunmalıdırlar. Böyle bir felsefeye göre de mekân ve zamanın aynı kökten gelmeleri ve aynı değerde bulunmaları zorunludur. Zamanda gerilme mekânda da yayılma ile kendini meydana çıkaran varlık ta bir alçalmadır<sup>1</sup>.

Eflâtun'un zorunlu olarak ide'leri bağımsız birer mevcudiyet gibi tanınmasına karşılık Aristo, bunu yalanlamağa çalıştı. İde'leri birbiri içine tıkarak bir yumak hâlinde topladıktan sonra fizik dünyanın üstüne ide'lerin ide'sini, düşüncenin düşüncesi olan bir Tanrı koydu. Bütün kavramların bir sentezinden ibâret olan bu Tanrı, zorunlu olarak değişmez bir mahiyette idi. Bu Tanrı birliğinde Eflâtun'da olduğu gibi bir çok kavramlar oldukları gibi ayrıca bulunmamakla beraber, bu Tanrı'nın özünün birliğinde bulunan Elfâtun ide'lerinin dışarıya dökülmesi imkânı vardı. Bu imkân Aristo felsefesinde aktif akıl denilen nous poietikos'la, yani insan zekâsında kökten olmakla beraber şuursuz olanla gösterilmişti. Nous poietikos yekten ortaya konulmuş ve istidlâlcî zekânın parçalar hâlinde kurmağa mahkûm olduğu eksiksiz bir bilimdir. Bu, bizde, şuurlu olan zekâ tarafından edimsel olarak asla gerçeklememiş fakat güc hâlinde dâima mevcut bir Tanrı sezgisinin imkânı olduğunu gösterir. Şu hâlde ide'ler felsefesinde kozalitenin orijinâl bir telâkkisi bulunmaktadır. Aristo'da ilk muharrik olan Tanrı, dünyaya bazan bir çekme bazan da bir itme etkisi yapmaktadır; yani, bir yanda mevcudâta Tanrı'nın kemâline doğru bir iştîyak diğer yanda da kâinatın hareketi Tanrı'nın birinci gök tabakasıyla temasa gelmesi ve dolayısıyla Tanrı'nın mevcudâta inmesi söz konusudur. İskenderiye filozofları da bu iki görüşü, Tanrı'dan geliş ve Tanrı'ya dönüş olarak ifade ettiler. Fakat bu iki Tanrı'sal kozalite telâkkisi Eflâtun'dan Politin'e doğru, gittikçe açıklanan üçüncü bir esas telâkkiye götürülmedikçe birleşmezler. Bu üçüncü telâkki de, varlığın zaman ve mekânda niçin ve hangi yönde hareket ettiğini; zamanla mekânın, hareketle mevcu-

1 - Creative Evolution; p.: 345-49. Yaratıcı Tekâmül; s: 407-10.

dâtin niçin olduğunu açıklayacaktır. Bu teklâkki şöyle formüllendirilebilir: “Bir realitenin ortaya konması kendisiyle tam yokluk arasındaki ortaç bütün realite derecelerinin aynı zamanda ortaya konmalarını gerektirir”<sup>1</sup>. Bu üçüncü telâkkide dikkati çekecek şey, nicelik alanından nitelik alanına geçildiği ve bir kere mükemmellik ortaya konduktan sonra algıladığımız sanılan yoklukla onun arasındaki bir alçalma sürekliliğinin aynı zamanda ortaya konmuş olduğudur. “Şimdi Aristo’nun düşüncenin düşüncesi olarak yani süjeden objeye ve objeden süjeye sonsuz bir prosesüs’le şeklini değiştirerek devir yapan bir düşünce olarak ifade ettiği Tanrı’sını ortaya koyalım. Bunu ortaya koyarken öte yandan yokluk ta kendi kendine ortaya konmuş olur ki bu iki uc ortaya konduktan sonra aradakiler de ortaya konmuş olacağı için sonda, Tanrı kemâlinden “mutlak yokluğa” kadar, varlığını bütün alçalan dereceleri otomatik olarak gerçekleştireceklerdir.

O hâlde, Tanrı ile mutlak yokluk arasını yukarıdan aşağı gözden geçirelim. Önce ilk varlık kaynağı olan Tanrı’da en hafif bir eksikliğin bulunması varlığın zaman ve mekâna yuvarlanmasına yeter, yalnız bu ilk eksiklikte bulunacak mekân ve süre Tanrı’nın ebedîliğine mümkün olduğu kadar yakın olacaktır. O hâlde bu iki eksikliği kendi mihverinde dönen ve devirsel hareketinin dâimiliğiyle Tanrı’sel düşüncenin ebedî devrini talkit eden, aynı zamanda kendi yerini yaratan ve bunu yaratmakla genel yeri yaratan bir küre gibi tasarlamak zorundayız; çünkü hiç bir şey onu ihtiva etmediği gibi yer de değiştirmiyor, aynı zamanda kendi süresini ve bununla genel süreyi yaratıyor, hareketi de diğer bütün hareketlerin ölçüsü oluyor. Sonra kemâlin ay altındaki dünyamıza kadar derece derece alçaldığını ve burada doğma, büyüme ve ölme devirlerinin son defa olarak aslı devri bozarakten taklidettiğini göreceğiz. Tanrı ile dünya arasında bu suretle anlaşılan sebeplilik ilişkisi aşağıdan bakılırsa bir cazibe, bir çekme gibi, yukarıdan bakılırsa bir itme yahut bir etki gibi görünür, çünkü birinci küre, devirsel hareketiyle Tanrı’nın bir taklîdi oluyor, taklit de bir şekil almaktır. O hâlde, Tanrı şu veya bu yandan bakıldığına göre etki yapan sebep yahut amaç sebep oluyor. Bununla beraber iki ilişkiden hiç birisi kesin sayılacak bir sebep ilişkisi değildir. Gerçek ilişki bir denklemin iki yanı arasında bulunan ilişkidir. Bunun birinci tarafı tek bir had, ikinci tarafı sayısız belirsiz hadler toplamıdır”<sup>2</sup>.

1 – Creative Evolution; p: 351. Yaratıcı Tekâmül; s: 414.

2 – Creative Evoluiton; p. 352–53 Yaratıcı Tekâmül; s: 414–16.

Aristo'nun kâinat için ileri sürdüğü bir ilk muharrikin zorunluluğunu ıspatlaması, varlıktaki hareketin bir başlangıcı olması gerektiğine değil, tersine, bu hareketin hiç başlamamış ve hiç bitmemesi gerektiğine dayanarak anlaşılır. Bütün, başsız ve sonsuz devam ettiği içindir ki ebedîdir. Sürekli hareket de ancak böyle bir ebedî değişmezliğe dayandırıldığı, başsız ve sonsuz devam eder telâkki edildiği takdirde söz konusu olabilir.

Yunan felsefesinin son sözü işte budur. Gerçekte de algı ve düşüncenin sinematografik temayülü son haddine götürüldüğünde ancak böyle bir felsefe meydana gelebilir, bunda eski fizik ilminin bozuk mantığı açıkça görülebilir.

Modern ilme gelince; o da eski ilim gibi, zorunlu olarak sinematografik bir metodla, varlığın yerine koyduğu sembollerle çalışır. Yalnız, değişme karşısında eski ilimle yeni ilim arasında fark, zamanı sonsuz olarak çözümlemesindedir. Eskilere göre zaman, tabii algımız çapında devrelere ayrılır, dilimiz de bu devrelerde âdeta kişiliği temsil eden mütevalî olgular ayırır. Bunun için onlarca mütevalî olgulardan her biri, ancak bir tanım yahut toplu bir tavsiri götürür. Eğer bir tasviri yaparken mütevalî olgularda bir takım safhalar fark edilirse artık tek bir olgu değil bir çok olgular, tek bir devre değil bir çok devreler olacaktır; fakat zaman, dâima belirli devrelere ayrılmış olacak ve bu ayırma yolu yeni bir formun görünmeğe başlaması demek olacaktır. Hâlbuki, bir Galilée, bir Kepler için zaman tersine olarak, kendini dolduran madde ile objektif olarak hiç bir yolda bölünmüş değildir. Zamanda tabii bir bölünme de yoktur. Onu istediğimiz kadar bölebiliriz ve bölmeliyiz de. Her lâhzanın bir değeri vardır. Lâhzalardan hiç biri diğer lâhzalara nazaran hâkim değildir; imtiyazlı temsilkâr bir lâhza olmak hakkına da sahip değildir. Bu bakımdan bir değişme yahut hareketi bildiğimizi ancak geçirdiği anların herhangi bir ânında nerede olduğunu belirtmeği bildiğimiz zaman söyleyebiliriz<sup>1</sup>. Diğer bazı farklar da göz önünde alınır, yeni ilmin eski ilimden, kanunlar aramada, bu kanunların miktarlar arasında bildirdiği ilişkilerde ve bilhassa zaman miktarını, diğer bütün miktarların kendisinde topkanabileceği bir miktar, yani zamanı bağımsız değişken olarak ele almada ayrıldığı görülmektedir.

Fakat, yeni ilmin de ele aldığı zaman, gerçek zaman değildir. Çünkü onun, hangi şeklide olursa olsun, ele aldığı şey, dâima An'dır.

1 - Creative Evolution; p. 360. Yaratıcı Tekâmül; s: 424.

An'lar ise güc halindeki duraklar, hareketsizliklerdir; bir akış olan varlığın hareketliliği olarak alınan gerçek zaman değildir<sup>1</sup>.

İlim, oluştaki hareketleri göz önünde bulundurmaz. Fizik için önemli olan şey, fizik bir oluşu dolduran süre birimlerinin kendileri değil ancak, onların sayısıdır. Bu suretle mutevalî haller mekânda birden bire serilirler, dolayısıyla de zamandan da söz edilmiş olur. Olur ama, bu, şuurlu varlığın canlı zamanı değildir. Şuurlu varlık için önemli olan, zaman birimlerinin sayısı değil, kendileridir. Çünkü böyle bir varlık, zaman aralıklarının sadece baş ve sonlarına bakmakla yetinmeyip onları duyar ve yaşar; böyle olunca da bu aralıklar belirli aralıklar olarak duyulur.

Bize, her şeyin bir sinema şeridindeki gibi verilmediğini görmekteyiz. Bu nokta üzerinde küçük bir incelemenin göstereceği şey şudur: “Gelecek ile şimdi bir arada verilmiş olacak yerde geleceğin şimdi'den sonra gelmeğe mahkûm olmasının sebebi şimdi esnasında tamamiyle belirlenmiş olmamasıdır; eğer tevalînin doldurduğu zaman sayıdan başka bir şey ise, eğer tevalî kendisine yerleşmiş olan şuur için bir değer ve mutlak bir realite ise bunun elbette bir sebebi vardır ve bu sebep şüphesiz, yapma olarak soyutlanmış şu veya bu sistemde değil, fakat bu sistemin birleşerek bir mevcut meydana getirdiği somut bütünün içinde önceden tahmin edilmeyen bir şeyi ve yeniyi durmadan yaratmış olmasıdır. İşte bu süredir ki artık maddenin bir olgusu olamaz, belki maddenin akışına karşı giden hayatın bir olgusudur: “bu iki hareket birbirine karşı gitmekle beraber birbirlerine daha az dayanıyor değillerdir. O hâlde kâinatın süresi yahut oluşu ile meydana ancak kâinatta bulunabilen yaratma serbestliği arasında bir fark olmamak gerekir”<sup>2</sup>.

Tabiatta yeni görünen ne varsa hepsi tevalî yahut ilerleme olan bir iç hamlesinden doğmaktadır. Bu iç hamlesi, bir iç içe giriş sürekliliği olan tevalîye yaratıcılık özelliğini vermekte ve onu mekândaki yalnız yanyanalıklara geri döndürülemez hâle koymaktadır. Bu sebeple geleceğin canlı şekillerini maddesel kâinatın şimdiki hâlinden keşfetmek imkânsızdır. Kısaca ve topluca söylemek gerekirse “zaman ya bir yaratmadır yahut hiç bir şey değildir”<sup>3</sup>.

İşte yeni fizik eski fizikten zamanın her hangi bir ânını ele almakta ayrılmakta ise de yaratıcı zaman yerine mekânlaştırılmış bir

1 – Creative Evolution; p. 366-367. Yaratıcı Tekâmül; s: 431-32.

2 – Creative Evolution; p: 369. Yaratıcı Tekâmül; s: 434-35.

3 – Creative Evolution; p: 371. Yaratıcı Tekâmül; s: 437.

zaman koymaktadır. Şu hâlde yaratıcı zamanı ele alacak ikinci bir bilginin meydana çıkması, zekâya sezginin katılması gerekmektedir.

Zamanı bir alçalış, değişmeyi de dâimî olarak verilmiş bir formun noksanlığı olarak ele alan eski ilim karşısında yeni ilim, zamanda mutlak'ın yavaş yavaş bir artışını, varlığın gelişmesinde yeni şekillerin sürekli yaratılmasını görmektedir.

Descartes, bir yandan evrensel mekanizmi tasdik ile hareketin rölatifliğini, zamanın da hareket kadar bir realitesi olduğundan geçmişin, şimdinin ve geleceğin ebedî olarak verilmiş olması gerektiğini kabul ederken diğer yandan da insanın cüz'î iradeye sahip olduğuna inanmakta, bu suretle de fizik olayların determinizmine insan aksiyonlarının serbestliğini, dolayısıyla mekânlaştırılmış zamana yaratmayı ihtiva eden süreyi katar ve bu süreyi de durmadan yaratan Tanrı'ya dayandırır. Böylelikle zaman ve oluşla yan yana giden Tanrı, bunlara dayanarak, mutlak realitesinden zorunlu olarak bir şeyler verir<sup>1</sup>

Yeni görüşleriyle Descartes'ın da içinde önemli bir rol oynadığı yeni ilmin ilk sonucu "real âlemi nicelik ve nitelik olmak üzere ikiye ayırmak oldu"<sup>2</sup>. Nicelik, cisimlerle, nitelik te ruhlarla ilgilendirildi. Ruhla beden arasında da aynı ayırım yapıldı. Kısaca, sentezini ilâhî mekanizmde bulan bir paralelizm kuruldu. Leibnitz ve Spinoza da bu havanın etkisinden kurtulamadılar. Yalnız, mekâna ayrı açıdan bakmaları şekillerini de ayrı kıldı. Spinoza'da düşünce ve mekân, aynı aslın iki yüzü ve Tanrı demek gereken aynı tözün iki vasfıdır. Leibnitz'de ise mekân tercüme bir fakat düşünce asıldır ve bizim için yapılacak bu tercümeden ancak düşünce vaz geçebilir. Leibnitz, Tanrı'yı evrensel harmoni, monadların karşılıklı tamamlayıcısı olarak ortaya koymakla da onlar hakkında mümkün olan bütün görüşleri zorunlu olarak ortaya koymuş oldu. Spinoza, evrensel mekanizmi realitenin kendisi için aldığı bir görünüş gibi ele alırken Leibnitz, onu, realitenin bizim için aldığı bir görünüş gibi düşündü. Hangi şekilde olursa olsun, bütün realiteyi Tanrı'da toplayan bu filozoflar için Tanrı'dan mevcudata, ebedîlikten zamana geçmek zorluklar doğurdu. Spinoza'da töz, zamanın hem içinde hem de dışında farzedilmek gerekti. Leibnitz'de zaman, her monadın kendi hakkındaki görüşlerinin bütününden ibâret kaldı. Kısaca, ilimden çıkan bu yeni metafizik te eskisine benzedi. Bunların benzeyişleri "her ikisinin de

1 - Creative Evolution; p. 375-76. Yaratıcı Tekâmül; s: 442.

2 - Creative Evolution; p. 380. Yaratıcı Tekâmül; s: 447.

realitede bulunan bütün duyulur şeylere uygun tek ve tam bir ilmin tamamiyle yapılmış olduğunu farzetmelerinden geliyor; yalnız eskiler bunu duyulan âlemin üstünde düşünülen bir âlem olarak, yeniler ise duyulan âlemin içinde yapmışlardır. Gerek realite, gerek gerçek her ikisi için tamamiyle olmuş bitmiş bir hâlde ezelden verilmiş sayılmaktadır. Yine her ikisi kendisini gitgide yaratan bir realite fikrinden, yani esasen mutlak olan bir süreden nefret eder<sup>1</sup>”.

Gelişen mekanist açıklamalar da, bilhassa şuur olaylarında, bazan gölge olaycılığa bazan da şuur atomlar gibi gören bir monizme vararak eksik bir Spinoza ve Leibnitz’çiliği devam ettirdi ve dar bir karteziyencilikle Kant’ın kritiğine ulaştı.

Kant, ilme rölatif ve beşerî bir karakter verdi. Bilginin maddesi ile formu arasında bir ayırma yaptı. Ona göre, zekâda, her şeyden önce ilişkiler melekesi vardır ve aralarında ilişkilerin kurulduğu hadlerin zekâ dışı bir kaynakları vardır. Bilgi tamamiyle zekâ ta’birleriyle çözülemez. Zekâ, sezginin yüksek cehdiyle birleşmelidir; sezgilerimiz de duyulardan gelmektedirler. Bu sebeple Kant da gerçek sezgiyi yakalayamamıştır. Saf aklın tenkidi’nde bilgiyi açık bir liste, deneyi de boyuna devam eden bir olgular filizlenmesi gibi göstermiştir. Fakat, ona göre bu olgular gittikçe bir plân üzerinde dağılmaktadırlar, birbirlerinden ayrı oldukları gibi zihnin dışındadırlar. Böyle bir bilgi ise olguları açılmaları sırasında yakalayacak içten bir bilgi değildir<sup>2</sup>.

Kant’tan hemen sonra gelenler, zamana ait olmıyan bir sezgiyi kabûle yöneldiler; fakat yine de gerçek süreye varamadılar. Bütün realite için aynı olan tek bir ilim kabûl ettiler ve ya ideyi derece derece gerçekleştirerek ya iradeyi derece derece onjektifleştirerek mekanizmin tabiatta yaptığı parçalamaları yaptılar<sup>3</sup>.

On dokuzuncu yüzyılda, üzerinde şiddetle durduğu evrim teorisıyla Spencer, bize gerçeği verecekmiş gibi göründüyse de onun da metodu “evrimi evrimlenmişin parçalarıyla yeniden kurmaktan ibâret” kaldı<sup>4</sup>.

Maddeden söz ettiğinde “gözle görülür elle tutulur cisimler hâlinde birleştirerek tamamladığı dağınık elemanlar, önce mekân

1 – Creative Evolution; p. 384–85. Yaratıcı Tekâmül; s: 453.

2 – Creative Evolution; p. 388–94. Yaratıcı Tekâmül; s: 457–62.

3 – Creative Evolution; p. 394–95. Yaratıcı Tekâmül; s: 462–64.

4 – Creative Evolution; p. 396. Yaratıcı Tekâmül; s: 465.



boyunca saçılmış farzettği yalnız cisimlerin parçacıkları gibi görünüyorlar. Bunlar her hâlde ‘maddesel noktalar’dır ki sonuç bakımından değişmez noktalar gerçek küçük katı şeylerdir: bize en yakın ve bizim tarafımızdan kullanılmağa en elverişli olan da bu katılık olduğu için sanki maddeselliğin aslı katı olmalı imiş<sup>1</sup>”. Hâlbuki gözle gördüğümüz maddelerin özellikleri, onların aslı ve mahiyetlerini tasarlamamıza imkân vermiyeceğini fizik göstermektedir.

Ruhtan söz ettiğinde “refleksleri reflekslerle birleştirmek suretiyle iç güdülerini ve iradenin vücut buluşunu göstermiş olduğunu sanır<sup>2</sup>”. Hâlbuki irade başlangıçta düşünülemez. Çünkü, özellik kazanmış olan böyle bir refleks evrimin son noktasıdır. Yalnız, ikincinin birinciden önce kesin şekline ulaştığı tasarlanabilirse de evrim hareketi ne yalnız birinden ne de yalnız diğerinden çıkarılabilir. Zira her ikisi de evrim hareketinin ancak tortularındırlar.

Ruhla madde arasındaki ilişkiden söz ettiğinde de zekâyı maddeye uygunlukla tanımlamaktadır. Bunda “Spencer’in hakkı vardır. Burada evrimin sonunu görmekte de hakkı vardır. Fakat bu evrimi yeniden çizmek noktasına gelince yine evrimlenmiş evrimlenmişle tamamlamak suretiyle boşuna uğraşılıyor<sup>3</sup>”. Çünkü, evrimlenmiş bir parça ile evrimlenmiş bütünü meydana getirmeğe çalışmak, bunu da bize bir oluş bir evrim diye sunmak pek gülünçtür.

Düşüncenin kanunlarını olgular arasındaki ilişkilerden çıkarma, evrimin ancak lafiyle avunmak olur. Çünkü, “gerçek bir evrimciliğin arayacağı şey zekânın nasıl bir yaşama yolu ile kendi yapı plânını almış olduğunu, maddenin cisimlere ayrılma yolunun nasıl vücut bulduğunu meydana çıkarmaktır. Bu yapı ve bu cisimlere ayrılma zekâ ile maddenin iki dişli çark gibi birbirlerine geçmeleriyle olmuştur. Bu bakımdan birbirlerini tamamlarlar. Birbirleriyle de ilerlemek zorundadırlar. Hattâ zihnin ister bugünkü yapısı ortaya konsun, ister maddenin cisimlere ayrılması elde edilmiş gibi alınsın, her iki hâlde de evrimlenmiş kalınır: evrimleşen şeyden ve evrimden bir şey söylenmiş olmuyor<sup>4</sup>”.

Hâlbuki evrimi yeniden bulmalı; bunun için de doğuşun meydana geldiği biricik yere, süreye yerleşmeli. Bergson burada bilgin-

1 – Creative Evolution; p. 396–397. Yaratıcı Tekâmül; s: 466.

2 – Creative Evolution; p. 397. Yaratıcı Tekâmül; s: 467.

3 – Creative Evolution; p. 398. Yaratıcı Tekâmül; s: 468.

4 – Creative Evolution; p. 400. Yaratıcı Tekâmül; s: 471.

lerin kullandıkları yaratma ve yok etme kelimelerinin hareket ve enerjinin içinden geçtikleri çevreyle değil de doğrudan doğruya kendileriyle ilgili olduğunu ancak, maddeye gerçek anlamını veren, onu belirli kılan enerji ve harekete gerçekten ulaşmak gerektiğini şiddetle işaret ediyor. Yoksa bilgi rölatifliği aşamaz. Bergson'un bu noktada bilginlerle gerçek filozoflar arasında yaptığı ayırma dolayısıyla onun Einstein'ın rölativite (izafiyet, görelilik) teorisinde yaptığı hücumu da hemen buracıkta temas edelim.

Bergson, metafiziğe ruh denen sınırlı bir konu ve sezgi denen bir metod ayırmakla metafiziği ilimden ayırmış; bu ayırımla da her ikisi için gerçeğe varmada eşit bir değer kabul edilmiş; bilginin rölatifliğini ve Mutlak'a varmanın imkânsızlığını ileri süren filozof ve bilginlerin de red edilmiş olduğunu belirtiyor. Çünkü ona göre zekâ, kendi açık sınırlarına döndürülür ve maddenin kendi yapısının mahiyetini bize açıklaması için duygudan gelen izlemelerimiz de gereği kadar derinleştirilirse zekâ bağlantılarıyla maddenin izlemelerinin uygunluğu yüzde yüz olur. Bu takdirde de ilim, madde hakkında bir Mutlak'a elbette varır. Metafizik ve ilim kendi gerçek alanlarına yerleştirildiğinde ilmin rölatifliğini savunan doktrin açıkta kalmağa mahkûmdur <sup>1</sup>.

Bergson burada bir not çıkartarak kendisinin kastedtiği rölatiflikle Einstein'ın rölativite teorisi arasında hiç bir ilgi olmadığını bilhassa işaret ederek şöyle demektedir. Einstein'ın metodu istişhad sisteminden bağımsız olacak ve böylelikle de bir mutlak bağıntı (relation) lar tümü meydana getirecek bir ifadelendirme aramaktır ki filozofların dış âlem hakkında kabul ettikleri bilginin rölatifliğine aykırıdır.

Rölativite teorisi bu metafiziğin lehinde ve aleyhinde ileri sürülemez. Bu metafiziğin ağırlık merkezi sürenin denemesi ve süre ile süreyi ölçme maksadiyle kullanılan mekân arasında her hangi bir bağıntının görülüp tesbit edilmesidir. Rölativist, bir meseleyi ortaya koyarken ölçülerini bu herkesin olan zamandan almakta, çözümünü de bu zamanda göstermektedir. Mekân-zaman'ın dördüncü boyutu olan mekânlaşmış zamana gelince: bunun varlığı ancak kağıt üzerindeki hesaplardadır. Çünkü bu mekân - zaman gerçekte tamamiyle matematik mahiyettedir; bu sebeple de ancak matematik fiziği için önemlidir. Bunu metafizik gerçek durumuna geritmek için bu terime yeni bir anlam verilmelidir.

1 - The Creative Mind; p. 42-52, (La Pensée et le Mouvant).

Bu terimler, bir deneyde verili yahut böyle olabilecek her şey kastedilir. Şimdi, algılanmış olmamak mekân-zaman'ın kendi özünden dolayıdır. Çünkü kullanılan istişhad sistemi hareketsiz bir sistem olduğundan bu mekân-zaman'a ne bir kimse yerleşebilir ne de bir şey yerleştirilebilir; ve bu sistemde zaman ve mekân birbirinden ayrılır. Rölativite hipotezinde (faraziye) diri ve şuurlu müşahitleri diğer başka sistemlere aynı zamanda bağlı tutmanın imkânsızlığının ve gerçek fizikçilerin de diğer sistemler yanında yalnız istişhad sisteminde bulunmalarının sebebi ise basittir. Meselâ, Nevvton'un istişhad sisteminde mutlak bir hareketsizlik ve mutlak hareketler vardır. Bu takdirde de kâinat, her an, hareketli veya hareketsiz madde noktalarından ibâret bir birleşimdir. Şu hâlde kâinat, mekân ve zamanda fizikçinin görüşüne aykırı somut bir şekle sahiptir. Fizikçilerin hepsi, hangi sisteme bağlı olurlarla olsunlar, düşünce bakımından mümtaz istişhad sistemine ulaşırlar ve kâinata Mutlak'a bulunacak şekli mal ederler.

Fakat rölativite teorisinde artık mümtaz sistem diye bir şey yoktur. Kendilerine göre birer değeri bulunan diğer bütün sistemler de istişhad sistemi durumuna gelirler ve bu andan i'tibâren de hareketsiz kalırlar. Bu istişhad sistemlerine nisbetle kâinatın bütün madde noktalarının yine de bazıları hareketsiz, bazıları da belli harekette oluverirler. Fakat bu iş ancak bu sisteme göredir. Başka bir sistem kabûl edildiğini düşünelim. Hareketsiz olan harekete geçecek, hareket hareketsizleşecek veya hızını değiştirecek, kâinatın somut şekli kökünden değişivermiş olacak. Ama, yine de kâinat, gözümüzde bu iki şekle aynı zamanda sahip olamayacak, yani aynı madde noktası aynı zamanda hareketli ve hareketsiz olarak tasarlanamayacak ve bir seçim yapmak gerekecek. Şu veya bu belli şekil seçilince de kâinatın bu şekli aldığı istişhad sistemine bağlı fizikçiyi, diri ve şuurlu, gerçekten sezip kavrayan bir fizikçi sanıp çıkarınız, gerçekte ise istişhad sistemi hareketsiz bir sistemdir.

M.Langevin'in rölativite teorisi hakkındaki sözlerine de işaret eden Bergson'a göre rölativite kâinatı Nevvton'un ve her hangi bir kimsenin kâinatı kadar gerçek, zihnimizden bağımsız ve mutlak olarak vardır. Ancak, Nevvton'un ve her hangi bir kimsenin kâinatı eşyanın bir tümü olduğu halde Einstein'ın kâinatı sadece bir bağlantılar tümüdür. Burada gerçeği meydana getirir deye kabûl edilen değişmiyen elemanlar istenen her hangi bir şeyi göstermedikleri gibi zaman ve mekânı da göstermeyen parametlerin (Kaim dılı')

işe karıştığı bir takım ifadelerden başka bir şey değildir. Zira ilmin güzünde var olacak yalnız bunlar arasındaki bağlantıdır. Çünkü eşya olmayınca kâinatın şekli de olmaz, dolayısıyla zaman ve mekândan da eser kalmaz. Eşyayı, dolayısıyla de zaman ve mekânı yeni baştan kurmak için kâitnaa yeni baştan bir şekil verilmiş olacak, böylelikle de bir görüş seçilecek, bir istişhad sistemi kabûl edilecektir. Bu sistem de sırf bundan dolayı aslı bir sistem olacaktır.

Kısaca, rölative teosisinin kendi kuralları içinde kâinatın matematik ifadesini alıkoyduğumuzda ne eşya ne de zaman var olur. Zamânı canlandırmakla eşya yeni baştan kurulmuş olacak fakat, seçilen yine bir istişhad sisteminden ibâret kalacaktır<sup>1</sup>.

İşte Bergson'un ileriye sürdüğü bütün bu sebeplerden dolayı, ona göre filozoflar bilginlerden daha ileri ve daha uzaklara gitmelidirler. Böylelikle hayâlî semboller süprülecek, madde âleminin yalnız bir akış sürekliliğine bir oluşa döndüğü görülecek, dolayısıyla de onlar, gerçek süreyi daha faydalı olan hayat ve şuur alanlarında yeniden bulmağa hazırlanmış olacaklardır. Geometri ile safralanmış olan madde "inen bir realite olmak i'tibâriyle ancak çıkan bir realite ile dayanışmak suretiyle gelişebilir. Hayatla şuur ise bu çıkan realitenin ta kendisidir. Bunların hareketlerini kabûl edersek esaslar bir kere yakalandıktan sonra geri kalan realitenin bunlardan nasıl çıktığı anlaşılır. Evrim de çıka gelir ve her ikisinin bu evrim içinde gitkiçe yerleşmeleriyle maddeleşme ve zihinleşmenin derece derece belirlediği görülür. İşte o zamandır ki bugünkü sonuçları yapma olarak evrimin parçalarıyla yeniden birleştirilecek yerde, bugünkü sonuçlarına kadar gitmek üzere evrim hareketinin içine girilir. Bize kalırsa felsefenin asıl fonksiyonu da burada görülür. Böyle anlaşılan bir felsefe sadece ruhun kendine dönmesi değildir, beşerî şuurun içinden çıktığı prensiple tekvücut olmaası, yaratıcı cehd ile temasa gelmesidir. Bu felsefe genel olarak oluşun derinleştirilmesidir, gerçek evrimciliktir ve sonunda ilmin gerçek devamlılığıdır, şu şartla ki ilim kelimesinden tesbit edilmiş yahut ispat edilmiş gerçeklerin bir bütünü anlaşılın; yoksa Aristo'nun eski fiziği etrafında olduğu gibi Galilée fiziği etrafında da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında püskürmüş yeni bir Skolâtik anlaşılmasın<sup>2</sup>".

1 - H.A.Larabee; Selections From Bergson; (La pensée et le Mouvant'dan naklen); p.131-36. New York, 1949.

2 - Cretive Evolution; 401-402. Yaratıcı Tekâmül; s: 472-73.

Bergson için ayrıca bk:

Bergson'un arzuladığı evrim hareketinin içine girmek, yine ona göre, süreye yerleşmek; süreyi kavramak ve yaşamak için de hayatın mahiyetini kavramaktan uzak olan zekânın sembolik bilgisinden başka bir bilgiye ulaşmak demektir. Bunu sağlayacak araç ta intuition(sezgi)'dur.

Bergson'un bu fikirlerinin yerlerini, bu gün, modern felsefeye giren iskolâstiklerin tenkitçi realizmi almıştır.

Fakat, yukarıda da belirtildiği gibi vitalist felsefenin görüşü tek taraflıdır ve gerçeğin yarısıdır. Mistisizmin realitesi, mutlak varlığı da bir taraftan oluş dünyası içinde tecellî etmekle beraber o aynı zamanda bu dünyanın üstünde ve ötesindedir de. Realiteyi ancak bu iki yönlü açıklama iledir ki ilmin ve fiziğin parçaları veya vitalizmin tek taraflı görüşü yerine tezatlar harmonize edilmiş, parça yerine bütün geçirilmiş, insanı ve kâinatı içeren tek ve canlı bir hayat deyim-

- Hans Kohn; *Making of the Modern French Mind*; p.74-75; New York, 1955.  
George Gaylord Simpson; *The Meaning of Evolution*; p. 124-136; New York, 1955.  
Randall and Buchler; *Philosophy: An Introduction*; ninth edition; p. 105-118; New York, 1954.  
Marton White; *Age of Analysis*; p. 65-81 New York, 1955.  
John Davey; *Reconstruction in Philosophy*; ninth edition; p. 73, 100-107; New York, 1955.  
A.J.Ayer; *The Problem of Knowledge*; p.33,43,51,79,82, 152-53; Edinburg, 1956.  
Amgusto Ri Suner; *The Bridge of Life*; p.174-194; New York, 1951.  
William Ernest Hocking; *Types of Philosophy*; p.112-212; New York, 1929.  
Benjamin Rend; *Modern Classical Philosophy*; second edition; p. 852-887; New York, 1936.  
Susanne K.Langer; *Philosophy in a New Key*; p. 80, 215; New York, 1952.  
Peter Anthony Bertocci; *Introduction to The Philosophy of Religion*; p. 105-107, 335-37; fifth edition; New Yeork, 1956.  
G.Murrey Mc Kinley; *Evolution: The Ages and Tomorrow*; p. 7,87-88, 114; New York, 1956.  
P.p. Wiener; *Basic Problems of Philosophy*; p.4-7, 32-40. Prentice-Hall, 1956.  
Will Durant; *The Story of Philosophy*; p: 448-62. New York, 1926.  
Saxe Commins.; *Philosophy of Science*; p.279-307. New York. 1954.  
Saxe Commins.; *Speculative Philosophers*; p. 281-297. New York, 1954.  
Ord. Prof. H.Z. Ülken; *Yirminci Asır Filozofları*; 57-69. İstanbul, 1936.  
Rıza Tefvik; *Felsefe Dersleri*; s: 330. İstanbul, 1330.  
M. Safvet; *Muasır Avrupa Felfescisi*; s: 130-141. Ankara, 1933.  
Andre Cresson; (T.te.); Ord. Prof. Suud Kemal Yetkin ve Hamdi Akverdi; s: 44-49; Ankara, 1943.  
Hasan Ali; *Felsefe Dersleri*; s: 67-69; İstanbul, 1954.  
İsmail Fenni; *Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli*; s: 346; İstanbul, 1928.  
Suphi Edhem ;*Bergson ve Felsefesi*; s: 12 ve gerisi; İstanbul, 1919.

lenmiş olabilir. Bütünlüğü ile böyle bir hayata ulaşabilmek, onunla birleşebilmek için de çifte karakterli olan spiritüel şuuru terbiye ile illümine etmek lâzımdır. Mistik yolda, tasavvufî seyirde de illüminasyonun iki çeşidine işaret edilmiştir: biri hayat veya oluş ile ve buna paralel olan bir illüminasyon ile birleşme; diğeri de varlık veya Bir ile ve buna paralel olarak mahz aşkın, Allah bilgisinin illüminasyonu ile birleşme. İnsanın ruhu da hür ve yaratıcı mutlak ruhtan bir kıvılcım olduğundan o kıvılcımı terbiye ve işleme ile müfrit absöütizmin (mutlak felsefesi) sonsuz transandantâllığı ve müfrit vitalist immanan görüşü son ve mükemmel bir sentez içinde birleştirmek mümkün olacaktır. Bu yol iledir ki gerçeğin, güzelin ve iyinin ne olduğu bilinecek, bilinmekle de ilâhî realiteye yerleşilerek tahakkuk ettirilecektir. Realiteye bu şekilde yerleşmeden hiç bir şey yapmağa imkân yoktur. Çünkü yalnız varlık varlığı bilebilir ve sadece bilebildiklerimiz vardırlar<sup>1</sup>.

### **Bir Bilgi Aracı Olarak Mistisizm**

Bir bilgi konusunda üç eleman ayırmaktadırlar:

1 – Kendi tamamlığında ve mükemmelliğinde bilinemeyip ancak tahmin edilebilen kendinde olduğu gibi olan şey, en son reel vardır.

2 – Onun hakkında bilinildiği sanılan şey vardır.

3 – Onun hakkındaki bilginin nasıl elde edildiği sorusu vardır<sup>2</sup>.

Her şeyden önce biz ancak algılamaya yetkili olabildiğimiz şeyi algılayabiliriz. Sonra da bizim normâl idraklerimiz sonludur, durmadan sürüp gidemez. Şu hâlde biz bir şeyin ancak bir parçasını algılayabiliriz ve hattâ bazan onda da aldanmış olabiliriz. Bundan başka, şuurlu olsun veya olmasın, müşahade ve tercümelerimizde bir takım seçmeler yapmaktayız ve bu seçmeleri de mizaca, çevreye, verasete ve daha başka bir takım etkilere göre tefsir etmekteyiz. Daha da ileri, bizde biri duyu verilerine ve maddî fenomene ait dış dünya şuuru, diğeri de bizzat içimizdeki düşüncelere, heyecanlara ve hislere ait iç dünya şuuru vardır. Kıcaca ve topluca deyimlersek biz tecrübelerimizde madde ve ruh adlarını verdiğimiz iki şeyin şuuruna sahibiz; fakat bunları en son noktalarında, aslî mahiyetleri üzre asla bilemeyiz.

1 – E.Underhill; aynı eser; p: 41.

2 – F.C.Happold; aynı eser; p: 24.

İnsanın, mevcudiyetinden asla şüphe etmediği ve bu mevcudiyeti en yakîn olarak bildiği biricik şey, bizzat kendi nefsidir. Descartes'ın dediği gibi insan her şeyden şüphe edebilir fakat şüphe ettiğinden şüphe edemez yani, nefs denen bir şey vardır. İşte bu nefse ait bilgi, en sonun, Mutlak'ın mahiyetinin araştırılmasında da başlangıç noktasını teşkil eder. Kendisinden asla şüphe edilemeyen ve şuuru- na sahip olunan bu nefs, bazılarına göre, insanın ferdî ve aslî mahiyeti olarak mevcuttur. Bazılarına göre de organizmin değişimleri ve sansasyonların akımı içinde böyle ferdî bir nefs, bir antite (mahiyet) mevcut olamaz. Gerçi bir mevcut olan vardır, lâkin o, bu ferdî nefis değildir. Fakat bu iddiaya rağmen ferdî bir nefsin varlığından asla şüphe edilemez.

Şimdi, insan bu şuur yoluyla hem duylara ait hem de düşünceye ait dış ve iç dünyaya, iki şekil tecrübeye sahiptir ve bunları kontrol ve tefsir edebiliriz.

Tecrübe üzerinde şartlı reflekslere bağlı bulunmamak üzere teemmülde bulunmak bizim ne kadar geniş bir hürriyete sahip olduğumuzu gösterir. Düşünce hürriyetinden önce biz bazı tecrübeleri asıl tecrübe olarak seçme hususunda hürüz. Yani biz, realite hususunda düşünce yerine ruhta Allah imajının şuurunu ihtiva eden içe ait bir tecrübeyi asıl ve ma'nâlı bir tecrübe olarak alabilir ve maddî dünyanın diğer tecrübelerini ona bağlayıp onunla tefsir edebiliriz.

Gerçi yapılmış olan bu seçme rasyonel (aklî) olarak ıspat edilemeyip daha ziyade inanca dayanırsa da entellektüel olan bu inanç işi şuurlu olsun veya olmasın aklın yaptığı bir seçmedir. Bu konuda St. Augustine şöyle der: "Bilme, anlama inancın mükafatıdır. Binaenaleyh, inanabilmek için idrâki arama fakat idrâk edebilmek için inan"'.<sup>1</sup> Ondan beşyüz yıl sonra da Nicholas of Cusa da şöyle demiştir: "Her ilimde eğer süje eleman anlaşılmiş ise muayyen şeyler ilk prensipler olarak kabul edilmiş olmak zorundadır; ve bu ilk postülatlar (mevzûa) ancak inanç üzerine kurulabilirler". Çağımızın bir astronomu olan Edward Appleton da şöyle demektedir: "Bu suretle ben astronomun-ve gerçekten her ilim adamının-müşahade ettiği kâinat hakkında yaptığı faraziye ve takdiri yapmak istiyorum, o da şudur: aynı fiziksel sebepler, kâinatın her hangi bir yerinde ve geçmiş, şimdiki ve gelecek her hangi bir zamanda aynı fiziksel sonuçları verir. Bu esasa ait faraziyenin ve bunun yanı başında daha bir çok-

1,2 - F.C.Happold; auni eser; p: 26.

larının da tetkiki felsefeye aittir. İlim adamı kendi hissesine benim bir inanç fiili olarak zikrettiğim faraziye yapıyor; ve o, kâinatın uygun ve tatmin edici bir tasvirini ve davranışını te'sis hususunda git-tikçe artan kudretiyle teyid ve tasdik edildiğini hisseder<sup>1</sup>."

Kısaca, kâinatı bilmek, anlamak ve tefsir edebilmek için ancak tecrübe üzerine yapılacak bir tecemmüle dayanacağız. Fakat dayanılacak bu tecrübe tek bir kişinin şahsî tecrübesi olmayacaktır. Çünkü şahsî bir tecrübe sadece cüz'î (parça) bir tasvir verebilir. Şu hâlde tam bir bilgiye, anlamağa ulaşabilmek için geçmişin ve şimdinin bütün tecrübelerini toptan almağa mecburuz. Hatta sadece ilim adamının tecrübesiyle de yetinmeyip artistlerin, mistiklerin tecrübelerini de yani dış dünyanın tecrübeleriyle birlikte iç dünyanın tecrübelerini de dikkate almak zorundayız. Ve biz tecrübemizi seçme hususunda hür olduğumuz gibi o tecrübeyi muayene ve tefsir için kullanacağımız âleti seçmede de hürüz ki bu seçme dahi zorunlu olarak bir inanç fiiline dayanmaktadır.

İnsanın düşünme tarzında bünyesinin, mizacının, çevresinin, zihinsel ve ruhsal verâsetinin rol oynadığına yukarıda işaret etmiştik. İnsanlar için doğru olan bu hususlar kültürler için de doğrudur. Onların da bünyeleri ve zihinsel ve ruhsal tevarüsleri düşünme ve bilmede seçecekleri yolları ta'yin eder. Meselâ, klâsik Yunan kültürü temelini mantıkî düşüncede bulur. Ona dayanan Avrupa medeniyetinin temeli de analiz ve mantık olmuş ve ilim alanı bir çok muvaffakiyetlerini özellikle Garbî Avrupa kültürüne borçlu kalmıştır. Böyle bir kültürü miras edinenler de analiz ve mantığı bilginin bir-cik geçer yolu saydılar.

Fakat, özellikle Orta çağda, analiz ve mantığın yanında bilginin diğer bir yolu da açıkça meydana atıldı ve kullanıldı. Bu düşünce yollarından biri (Ratio) aracı ile olan aklî düşünce, diskürsif (bahsî) düşüncedir. Diğer de (Intellectus) aracı ile olan düşünce tarzıdır ki bu çeşit düşünce Orta çağ mütefekkirlerince aklın ratio'dan daha üstün bir fakültesi sayılıyor ve insana diskürsif düşüncenin sağladığı bilginin üstünde bir bilgi sağladığına inanılıyordu. Meselâ Blake'te bu kelime bazan sezgi veya basîret veya imajinasyon anlamlarına geliyordu<sup>2</sup>. Blaket'e' sezgi, basîret veya imajinasyon anlamlarına gelen bu hâl sadece mistiklerin veya şair ve artistlerin kabûlendikleri bir hâl değil, aynı zamanda ilim ve fen adamlarının da kabûlendik-

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 26-27.

2 - F.C.Happold; aynı eser; p: 27.



dikleri bir hâldir. Meselâ, ünlü kuvantom fizikçisi Max Planck şöyle diyor: “İlimde rehber olan, kendi düşüncelerinin araştırmacı parmaklarını ileri uzattığı zaman, onun, yeni fikirler için dedüksiyondan (ta’lil) neş’et etmeyip, tersine, artistik ve yaratıcı bir imajinasyondan neş’et etmiş olan canlı bir sezgisel imajinasyona sâhip olması zorunludur 1”.

Şimdi, düşüncede akıl, adım adım bazı belirli çabalarda bulunur ve bu çabalar, düşünceler de mantıkî analizden geçirilir. Burada akıl pasif durumdadır ve algıladığı şey de parçalar hâlinindedir. Hâlbuki sezgide doğrudan doğruya verilmiş bir şey vardır. Sanki o, dışarıdan gelme bir ilhamdır. Bu, mantıkî düşüncede pasif olan aklın bir sıçrama yapmasıdır. Bu sıçrama, bu birden kavrayış ile de aklî düşüncede pek belirli olmayan şey açık ve seçik olarak meydana çıkar, dolayısıyla de mantıkî düşüncede parçalar halinde olan şey tamamlayıp bir model hâlini alır.

Bu konuda H.H.Huntley “Fizikçinin iymanı” adlı kitabında şöyle der: “Fizikçi kendi tecrübesi aracıyla şahsiyetinin, içinde sentez, takdir ve anlama kuvvetleri bulunan analiz suretiyle müdrik bir aklın üstünde derinliklere ve vâsitalara; şuurunun teamül olarak alışıksız olduğu şeye karşı üstün ve yüksek olan doğuştan bir kuvvet ve zekâyâ mâlik olduğu hükmüne varmağa sürüklenmiştir. Bu gösterir ki vâkıalar topluluğu ile verilmiş olan fiziğin çatışı, sentez için analizin ikinci plânda bulunduğu alanlarda i’ mâl edilmiştir. Bu suretle ilim adamının ferdî içe ait tecrübesi ile dâhînin keşfin zihnî mekanizması hakkındaki i’tiraflarının her ikisi de gösterir ki ilmi teşkil eden genel-leştirme, prensiplerin ve kanunların bu çatışı, şiir ve müzikten daha aşağı olmamak üzere, şuur seviyelerinin altında bulunan seviyelerde inşa edilmiştir 2.”

Verâset, çevre vesaire faktörlerle şartlanmış olan akılların kendileri de çeşitli keyfiyetler gösterirler. Bu sebeple de başlangıçta uyaklılığın ilkel seviyelerinde tefrik edilemeyen ve şekilsiz olan müşahade aklın aracılığı ile ilerleyip geliştikçe şekillenir ve renklenir. Bunun sonucunda da çeşitli düşünce kolları, çeşitli teolojik ve filozofik sistemler, çeşitli kıymet hükümleri ve çeşitli san’at şekilleri meydana çıkar 3.

1 – F.C.Happold; aynı eser; p: 28.

2 – F.C.Happold; aynı eser; p: 28-29.

3 – F.C.Happold; aynı eser; p: 29.

Tenevvür devrinin namlı filozofu Kant, dışımızdaki dünyayı sadece bir zihinsel inşa olarak kabûllenerek bizim görünüş dünyası içinde yaşadığımızı ve eşyanın gerçek varlıklarıyla bize bilinmeyeceğini savundu. Bize görüldüğü ve bilindiği gibi olan bu dış dünyaya fenomen ve bize bilinmeyen ve belki de bilinemez olan eşyanın gerçek varlığına da numen adını verdi<sup>1</sup>. Kant, bununla da kalmayarak nefse ait bilgi aracıyla kendi gerçekliğinde nominâl nefsin de ve o alana ait her hangi bir şeyin de bilinmeyeceğini, ancak fenomenâl dünyanın bir parçası olan fenomenâl nefsin bilinebileceğini iddia etti ve nominâl dünya ile teması morâl alanına ve morâl tecrübeye bıraktı<sup>2</sup>.

Son zamanların meşhur filozofu Bertrand Russell için de fiziksel kâinatın aslı duyu verileridir ki bu duyu verilerinin asıllarının ne olduğu bizce bilinemez. Bilinebilen tek şey, bu duyu verilerinin bizim duyu organlarımıza etkide bulunarak şekil, ses, renk gibi izlenimlere sebep olduğu, dolayısıyla de bizim mantıkî bir inşadan, bütünüün parça bir tasvirinden ibâret olan dünyamızı meydana getirmiş bulunduğudur<sup>3</sup>.

Bütün bu mütalâalar, insanın, sadece fenomenâl dünyanın değil, fakat aynı zamanda nominâl bir dünyanın mahlûku olduğuna da işaret etmektedir. Bu sebeple son yüz yılın ilim adamları da realitenin mahiyeti üzerinde çok durdular ve on dokuzuncu yüz yılın materyalist görüşünden sıyrılarak maddenin dondurulmuş kalıbını kırdılar. İlmin tekniğine ve terimine bağlı olmayan realitenin kanun ve nizamlarını da önemle dikkate almak zorunda kalan bu ilim adamları mahiyeti ancak eserleriyle anlaşılan enerjiyi ispat ettiler ve hatta kâinatı inceleyen insan gözüne ve aklına, başka bir deyişle, ilim adamının iç âlemine de pek geniş bir hak tanıdılar. Meselâ, fizikte üç boyutlu bir kâinatın çok boyutlu mekân-zaman temadisine geçildi; zaman, mekânın parçalarına mâlik olan bir sır sayıldı. Astronomların mekân ve zamanın mahiyetleri hakkında bir şey söylemelerine imkân olmamakla, onlar birer algı şekilleri, madde de objektif bir varlıktan yoksun sayılabilmekle beraber kendisiyle kâinatın vasıflandırıldığı matematik denklemlerin, zıtlarının doğru oldukları zaman-

1,2 – F.C.Happold; aynı eser; p: 29-30. Ayrıca bk. Carl J.Friedrich; The Philosophy of Kant; p: 209-264; New York, 1949. Mehmet Emin; Kant ve Felsefesi; s: 56-168, 198-239; İstanbul, 1339.

3 – F.C.Happold; aynı eser; p: 30. Ayrıca bk. Bertrand Russell; Mysticism and Logic; p:9-37; Pelican Books; 1953.

da olacakları gibi, değişmeyip aynı olacakları söylenmiştir. Bu yeni dünya görüşü, maddî dünya sferlerinden başka sferlerin, bir çok beşeri varlıkların da üstünde başka şuur ve algı seviyelerinin varlığını kabul etmiş dolayısıyla de metafizik, teoloji ve epistemoloji alanlarında üstün faydalar sağlamıştır. Bu konuda biyoloji alanındaki hayatın evrimi hakkındaki görüşler özellikle bir önem taşır.

Hayatın evrimi bizzat kendi üzerine bir kıvrılma prosesi, (ve-tire) en basitten en mürekkebe doğru bir hareket olarak deyimlenmektedir. Bu kıvrımla, bir içe dönüş, psyche'nin veya şuurun yayılıp genişlemesidir ve bir şey kompleks olduğu derecede hayatîyet ve şuur kazanır denmektedir. Yene, biyolojistlere göre, evrim prosesi, daha da ileri, bir araştırmadır ve özellikle pre-reflexive bölgelerde sıkıntı ve azap içinde bir ilerleme prosesidir. Bütün gelişme prosesinde belirli yollarda hareket ve belirli yönlerde ilerleme için dinamik bir zorlamanın zorunluluğu pek açık olmakla beraber biyolojistler bu noktada, kontrol edici ve yön verici bu şey veya maksat hakkında kesin bir şey söyleyememektedirler.

İlerleme prosesi ikiye ayrılmaktadır. Biri, kâinatın yaratılışından dünya üzerinde hayatın görünüşüne kadar gelen bir açılma serisi. Diğeri de insanın meydana çıkışı. İnsan denen bu yeni biyolojik varlığın karakteristiği onun, teemmül kudretinde oluşudur. Bu nokta da hayatın ilerlemesinde bir sıçramayı göstermektedir. Pierre Teilhard de Chardin, "İnsanın Fenemoni" adlı eserinde bu sıçramayı Hominisation terimiyle deyimlemiştir<sup>1</sup>.

İlerleme prosesinde insanın meydana çıkışı ile ilcâ (iç tepî) düşünce tarafına yöneldi ve gittikçe batinîleşme yolunu tuttu. Ve o zamana kadar ilerlemeğe ait yön verici olan tesadüf yerini îcâd'a bıraktı. İnsanın şahsî ve sosyal münasebetleri de gittikçe daha kompleksleşti. Kısaca, açıkça görünmektedir ki ilerleme prosesi insanın batinîleşmesinin, başka bir deyişle spiritüalize edilmesinin bir gelişmesi ve yayılması olan şuurun sürekli olarak yüksek bir şekle geçmesidir. İşte, mistikler de böyle bir şuur tipinin mümessilleri olduklarını iddia etmektedirler.

Mistikler, bu tip bir şuur ile nihaî realite ile doğrudan doğruya temasa geldiklerini, Allah'ı müşahade veya O'nu bilip O'nunla birleştiklerini ve bu birleşmenin sadece psikolojik bir birleşme olmayıp aynı zamanda da ruhun ruh ile, Allah ile, ontolojik bir birleşmesi

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 34.

olduğunu ısrarla söylerler. Normâl şuurun kavrayamadığı böyle bir realite de düşünce kategorileri içinde deyimlenemeyeceğinden mistikler, kendi aralarında, dinleri ve meşrepleri sebebiyle birbirlerinden her ne kadar ayrıldılar ise de, müşterek bir takım terimler icâd ettiler ki en son realitenin bu şekilde normâl düşünceyi aşan terimlerle deyimlenmesine Plotin, “Müşbet transandansın menfi teolojisi” adını vermiştir <sup>1</sup>.

Mistiklerce, birleştiklerini iddia ettikleri bu en son realite, sadece-suursuz bir kudretin mahiyetine ait bir varlık olmayıp tamamen şahsî ve hatta insan şahsiyeti ile mukayese edilemeyecek derecede de üstün bir şahsiyet sahibidir. Bu sebeple O gerçi şahsiyet sınırlarıyla sınırlanamazsa da bizzat kendisinin aslî hayat kalitelerine, şuura, spiriye-bu terimler ancak sembolik veya analogik bir anlamda iseler de - sahiptir. Mistikler bu en son raaliteyi şahsiyet sahibi saymakla beraber onun hakkında kullandıkları terimler çoğunlukla şahsî değildirler. O, Brahma’dır ve hatta Shankara için Brahma mahz şuur okyanusudur<sup>2</sup>. Boşluk’tur, Nirvana<sup>3</sup> dır, İyilik’tir, Bir’dır veya metafizik terimleriyle Mutlak’tır, Mutlak Varlık’tır, Mutlak Realite’dır, Transandantâl Realite’dır veya teolojik terimiyle Allah’tır, veya sonsuzun bizzat kendi hayatının kemâlinde yani, sınırlılığın kaldırılmasında Hıristiyanlar, Taoistler ve Budistlerin müştereken kullandıkları terimle Hiç’tir.

Gerçek realite için müsbet tasdiklerin en belîğ reddi Buda’nın Nirvana’sıdır. Ancak Nirvana negatif bir hâl olmaktan ziyade ezeli neşveyi elde edebilmede ezeli bir realitedir ki ona ulaşan, sınırlı kavramların üstüne çıkar, gerçek ve yüksek realite ile birleşebilir. Çünkü ona ulaşan insan aslîdir, ölçülemezdir, anlaşılamazdır <sup>4</sup>.

Şimdi, böylece çeşitli adlarla anılan gerçek realiteye, mutlak varlığa ulaşabilmek için, yerinde de belirtildiği gibi, insanın o mut-

1 - Sidney Spencer; *Mysticism in World Religion*; p: 326; Penguin Books, 1963.

2 - S.Spencer; aynı eser; p: 327.

3 - S.Spencer; aynı eser; p: 327. Bu iki konu için Ayrıca bk. Heinrich Zimmer; *Philosophers of India*; p:333-463 (Brahmanizm), 464-552 (Budizm); New York, 1961. Sır Firezkhhan Noon; *India*; p: 14-20. London, 1941.Alexander S.Mourrey; *Manual of Mythology*; p:379-394; New York, 1954. Saxe Commins ve Robert N.Linscoott; *The Speculative Philosophy*; p: 95-109; New York, 1954. Eric B.Ceadel; *Literatures of the East*; p:97-131; London, 1953. J.H.Badley; *Form and Spirit*; p: 43-64; London, 1951. G.T.Garatt; *The Legacy of India*; p: 162-184, 256-287; Oxford Uni. Press; 1962.S.Radhakrishnan and Charles A.Moore; *A Source Book in Indian Philosophy*; p:506-571; Princeton Uni. Press, 1957.

4 - S.Spencer; aynı eser; p: 327.

lak'tan kendi içindeki doğuştan mevcut olan kıvılcımı uyarması, parçayı bütün içinde yok etmesi lâzımdır. Çünkü ancak bir cinsten olan şeyler birleşebilir. Şu hâlde sonsuz realite ile birleşmek demek, insanın kendi sınırlı şahsiyetinden başka bir duruma geçmesi, aslında bir olan fakat iki gibi görünen kendi nefsinin derin ve sonsuzca sürekli varlığında yerleşmesi, başka bir deyişle, kendi kendini Tanrılaştırması demek olacaktır. Böyle bir birleşmede mistikler iki ayrı hâli iki ayrı terimle ayırmışlar ve ruhun transformasyonu terimiyle ruhun Allah'ta eritilmesini, bundan da gerek bu dünyadaki gerekse ezeli hayattaki birleşmelerde insanın zatî ferdiyet ve şahsiyetini tamamiyle muhafaza edeceğini, buna karşılık, ruhun Allah'la birleşmesi terimiyle de daha ziyade panteistik anlamda bir birleşme kasdetmişlerdir.

Mistikler, gerçek realite ile birleşmeyi nasıl anlarılarsa anlasınlar ve nasıl tanımlarılarsa tanımlasınlar hepsinde de esas olan yani, gerek gerçek realite hakkında bilgi aracı olan, gerekse bu bilme yoluyla gerçek realite ile kavuşup birleşen asıl, öz, insanın akli değil nefsidir. Binaenaleyh, mistisizmin başlıca konusu nefis konusudur. Ve böyle bir nefse ve onun şuuruna sahip bir insanın bir kâinat içinde yaşaması dolayısıyla birtakım fikirlere ve inançlara mâlik olması ve gerek çevresine gerekse hemcinslerine karşı bir takım muamelelerde ve aksiyon ve reaksiyonlarda bulunması bakımından da genel olarak bir dünya, morâl hayat ve din konuları da nefis konusu ile ilgili olarak onun ardından gelir. Kısaca, mistisizmin belli başlı dört konusu vardır ki bunlar da birbirlerinin içindedirler ve birbirlerini içerirler; konuları ilgileri bakımından şöyle sıralayabiliriz:

- 1 – Mistisizm ve nefis.
- 2 – Mistisizm ve dünya (ve şerrin kaynağı ve mahiyeti meselesi).
- 3 – Mistisizm ve morâl hayat.
- 4 – Mistisizm ve din (teoloji).

### **Mistisizm Ve Nefs<sup>1</sup>**

Mistisizmde nefis meselesi, nefsi, gerçek realiteyi veya Allah'ı bilebilme ve O'nunla kavuşup birleşebilme aracı hâline getirme; onu, parçası bulunduğu aşlına tanıtmaya ve iletme, daha doğrusu, kendisini kendi kaynağına ve aşlına döndürme ve buldurma meselesidir. Çün-

1 – Nefs meselesi için ayrıca bk. Horace M.Kallen; *The Philosophy of William James*; p: 124-197; New York, 1963. Herald H.Titus; *Living Issues in Philosophy*; p: 188-207; New York, 1953. Blaise Pascal; *Pensées*; p: 108-109; New York, 1941. John Warrington; *Pensées*; 104-111; New York, 1960.

kü, özellikle bütün mistik ekollerce insan nefsinin ölçülemez derecede bir değişme ve gelişme kudret ve kuvvetinde olduğu kabul edilmiş ve bu kudret ve kuvvet bazı şartlarla ve bazı kimselere özellikle tahsis edilmiştir.

Mistikler, insanda iki çeşit nefis ayırmakta veya aynı bir nefsi iki ayrı yöne tanımlamaktadırlar. Bunlardan biri, bütün bencil ilcâların her çeşidini deyimleyen aşağı dereceden nefistir. Diğeri de hayattaki bütün üstün muvaffakiyetlerin âmili gerçek, reel olan ile, Allah ile, birleşmenin biricik kaynağı ve kuvveti olan üstün dereceden Yüksek nefis, Yüksek Ruh, Nous, Spiri, Kıvılcım'dır.

Bu ikinci tip yüksek nefis, insanın kendi derin mahiyetinin bir görünüşü olması bakımından şahsî sayılmış ve daha ileri gidilerek kâinattaki bütün diğer varlıkları da kapsayan ve onlara hükmeden bir prensip olarak ta kabûl edilmiş ve her hangi bir şekilde ve durumda olursa olsun, bu yüksek nefis aslında ilâhî olduğundan, "Üniversel Akıl", "Sonsuz Spiri", "Ezelî Buda" diye de adlandırılmıştır<sup>1</sup>. İnsanda insanı tasarruf ve idare eden bu ilâhî prensip hayatımıza hâkim ve gâlip olduğu derecede bizi kendi kendisiyle birleştirmiş, Tanrı yapmış olur. Böyle bir görüş iledir ki Hıristiyanlar İsa'yı Allah'la aynileştirmiş, İslâm mutasavvıfları insandaki ilâhî hayat ile hakikat-ı Muhammediyeyi (ki Muhammed'in Logos olarak tasavvurudur) birbirine eşit saymış, Yahudi mistikler de insandaki ilâhî hayatı, ilâhî ve üniversal insan olarak kabul edilen Adam Kadmon ile bir ve aynı kılmışlardır<sup>2</sup>.

Gerçek realite ile, Allah'la birleşme sadece iki varlık arasında, insan ile Allah arasında bir birleşme değil, fakat, aynı zamanda kâinattaki diğer bütün varlıklarla da bir birleşmedir. Bir Hermetik bu hususu şöyle açıklıyor: "Ben semâdayım, yerdeyim, sudayım, havadayım; ben her bir canlı mahlûkun içindeyim"<sup>3</sup>. Aynı bunun gibi, Upanişatlar da Brahma olmaklığı "her şey olmaklık" anlamında kullanırlar. Durum, hangi dine mensup olursa olsun, diğer mistiklerde de değişmez. Hatta bu sebeple, hangi dinde olursa olsun, mistik tarikatların pek çoğunda, Allah'ı bilici ve Allah'a ulaşmağa aracı olabilici olarak kabûl edilmeleri bakımından mürşitlerle de birleşme şarttır. Allah'a ulaşmağa ve birleşmeğe aracı olması sebebiyle de mürşitlere de tapınılmış ve şeyhe tapınma, Allah'a tapınma sayılmıştır.

1 - S.Spencer; aynı eser; p: 329.

2 - S.Spencer; aynı eser; p: 330.

3 - S.Spencer; aynı eser; p: 330.

Şeyhin veya müşhidin ölümünden sonra da, ruhunun, mensup olduğu tarikat sâliklerine geçip onlarda yaşadığına da inanılmıştır. Hıristiyan mistisizminde Paul ve Jonh özellikle böyle birer müşhit sayılırlar. Zen Budizm'de de bu durum özellikle göze çarpar. Mahayana'da da genel olarak böyle bir genel birleşme görüşü vardır. Çünkü, Buda'ya ulaşmak, sadece insanın kendi dar sınırını aşmak demek değil, fakat, aynı zamanda insanların birbirleriyle de ancak sonsuz bir varlığa, sonsuz bir entelijansa, (zekâ) sonsuz bir fonksiyona mâlik olmak üzere organik bir birliğe girmeleri demektir<sup>1</sup>.

Bu mistik birlik görüş İslâm mutasavvıfları arasında da bilinmekte olup sadece tarikatlarda değil, en küçük sosyal topluluklarda bile yer almıştı. Sûfilerce, müşhit ile ruhî birleşme, Allah'la birleşmek için ferdî bir hazırlıktır ve şu sırayı gerektirir:

- 1 - İnsanın kendisini müşhidi (efendisi, sâhibi) ile aynileştirmesi (bir kılması).
- 2 - Sonra kendisini tarikatın kurucusu ile aynileştirmesi.
- 3 - Daha sonra da Muhammed (Hakikat-ı Muhammediyye) ile aynileştirmesi<sup>2</sup>.

Sûfi, bu üç kişi ile aynileşmekle onların spiritüel kuvvetlerine sâhip olacağından Allah ile birleşme gücünü de elde edebilir ve artık böyle bir birleşmeye yönelebilir.

Yahudi mistisizminin belirli tiplerinde de bu durum açıkça görülür. Abulâfia'nın kehânete ait Kabalizminde müşhit, yarı ilâhî bir prensip olan Metatron veya bizzat Allah olarak teşahhus eder. Sâlik, kendisini, müşhidi ile aynileştirmekle, dolayısıyla, Metatron veya Allah ile de aynileştirmiş olur. Modern Hasidim'de de en büyük şiddet ve ehemmiyet, insanlara kendilerindeki doğuştan mevcut kuvvetlerini geliştirmelerinde yardım edebilecek olan Zaddik'te toplanmıştır. Zaddik, diğer insanları Allah'a yükseltme kudretini bizzat kendisindeki Allah şuurundan alır ve o, ölümden sonra da peşinden gidenlerin tarikat hayatlarının mihrakıdır<sup>3</sup>.

Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz bu mistik nefse, aslını bildirme ve onu aslına kavuşturma, başka bir deyişle, semâvî ve ilâhî saadetin bir lâhzalık neş'esi olan mistik şuru elde etme meselesi de

1 - S.Spencer; aynı eser; p:331. Ayrıca bk. Heinrich Zimmer; aynı eser; p: 507-534. G.T. Garatt; aynı eser; p: 170-172.

2,3 - S.Spencer; aynı eser; p: 331.

mistik hayat, mistik yol, seyr ve süluk kelimeleriyle deyimlenen nefis terbiyesi meselesidir. Nefsi terbiyede de özellikle Hurıstiyan teoloğ ve mistiklerce genel ve i'tibarî olarak üç merhale kabûl edilmiştir:

1 – Tathir ve tasfiye merhalesi.

2 – Kontamplasyon merhalesi (buna illüminasyon merhalesi de denir).

3 – Birleşme veya birleştirici hayat merhalesi <sup>1</sup>.

Mistik yol hakkında kaba ve i'tibarî olmakla beraber ün almış sınıflamalardan biri de Ruysbroeck'un "Spiritüel düğünün tezyini" nde ortaya koyduğu daha realistik sınıflamadır ve o da üç merhale gösterir:

1 – Aktif hayat; reel hakkında illümine edilmiş fakat henüz gerçekten derûnî sayılamayan bir hayat.

2 – Bâtınî hayat; farkların güç tananılbildiği ve gelişmiş ilerlemelerinde belirli bir birleşmenin vuku bulduğu tam derûnî hayat.

3 – Mükemmel, süreklî visâl hayatı; Allah'ın görülüp bilindiği en son aslî hayat <sup>2</sup>.

Ve yine, Ünlü Hint filozofu Radhakrishnan da bu gelişme ve ilerleme yolunda, başka kelimelerle, üç merhaleye işaret eder:

1 – Tasfiye (Purification).

2 – Temerküz (Concentration).

3 – Ayniyyet (İdentification).

Bu filozofa göre gelişme ve ilerleme yolu, nefsin, kendinisden daha büyük olan ile daha derin ve şiddetli bir birleşme aracıyla şahsiyet ve benlikten gittikçe sıyrılmaya ve kurtulmaya yoludur. İnsanın, içine ait aslî varlığının tasfiyesinde ve o yol ile ilâhî varlık ile temasının sağlanmasında duaların, ibâdetlerin, murakabaların rolleri olduğu gibi felsefenin, san'atın ve bütün bir literatürün de rolü vardır <sup>3</sup>.

Böyle bir gelişme ve ilerleme yolunda Feriduddin Attar'ın yukarıda işaret ettiğimiz <sup>4</sup> yedi vâdî şeklindeki sınıflamasını da hatırlamak yerinde olur.

1,2 – F.C.Happold; aynı eser; p: 56.

3 – F.C.Happold; aynı eser; p: 57.

4 – Bk. s: 18-19.



Başka bir sınıflamaya göre de mistik gelişme beş merhaleye ayrılmıştır:

- 1 – Nefsin uyanışı veya yol değiştirmesi.
- 2 – Tathir (tasfiye) veya insanın kendi noksanını bilmesi.
- 3 – İllüminasyon (gelişmiş merhalelerinde kontamplasyon).
- 4 – Fenâ (teslimiyet, yoklama) veya karanlık gece.
- 5 – Birlik veya birleştirici hayat (Tanrılaştırma) <sup>1</sup>.

Bu merhalelerin ilk üçü mistik gelişmenin ilk adımını teşkil ederler.

Yukarıda da açıkladığımız gibi bu sınıflamalar indî ve i'tibârîdir; çünkü, aktüel açıdan çeşitli mistik tecrübelerde başkalıklar görüleceği tabiidir. Daha da ileri, mistik tecrübelerde bu yolun gelişmesine ait kesin merhaleler çizmek ve onlardan hükümler çıkarmak ta, yine aynı sebeplerle, pek güç bir iştir.

Mistik şuurun gâyesine doğru gelişip ilerlemesinde, daha tam ve daha şümûllu bir karakter gösterdiğinden, biz bu sınıflamayı kabul ve gelişmeyi de bu sınıflamaya göre izleyeceğiz.

Bu sınıflamaya göre ilk adımda nefsin ilâhî realite şuuruna karış uyanması gerekir. Bunun için de nefsin şiddetli zevk ve heyecan hisleriyle dolu olması lâzımgelir.

İkinci merhalede, Allah'la birleşme yolunda, engellerin bir disiplin altında aşılması gerekir ki buna genel olarak tasfiye derler. Tasfiye de bir ızdırab ve mücâhede hâlini deyimler. Bu mücâhede de nefsin duyular dünyasından sıyrılarak spiritüel ve transandan âlem şuuruna yükselmesi ve realite hakkında bilgi edinmesidir.

Üçüncü merhale de tasfiye ile aşılan bir çok haller sebebiyle illüzyondan (vehim) illüminasyona (ışrak) yükselmektedir. Bu hâl, Eflâtun'un mağara mislinin deyimlediği şeydir. Bu hâl, bir ilâhî huzur hâli, Mutlak'ın belirli bir kavranışıdır. Böyle olmakla beraber o, henüz, Mutlak ile gerçek birleşme, gerçek saadet hâli değildir.

Mistik gelişmenin ilk adımını teşkil eden bu ilk üç merhaleden sonra gelen dördüncü merhale de nefsin en son ve en tam tasfiyesidir. İllüminasyonda, ilâhî huzûra kavuşan şuur, burada, şahsî tatmine sarılma yüzünden ilâhî gaybûbet hissi altında şiddetle acı duymaktadır. Tasfiyede temizlenme vetiresi, duyularda ve nefsin aşağı ilgilerinde olduğu hâlde bunda, bu vetire, benliğin gerçek merkezini de kaplar. Bu noktada artık şahsî tatmin ve saadet ilcâsının da yok

1 – Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 169-170.

edilmesi zorunludur. Nefsin şahsiyetini ve irâdesini tam olarak Allah'ın şahsiyet ve irâdesinde eritmesi için de tam bir teslimiyet şarttır. Nefs, bu durumda ne sorar ne de bir şey ister, çünkü onun irâdesi artık Allah'ın irâdesidir. Nefs, artık bütün aktiviteyi ve irâdeyi Allah'a vermiş, kendisi pasif olarak ancak emirleri yapmağa hazırlanmıştır. Bu sebeple bu hâl, mistik ıztırap, ruhun tasfiyesi, mistik ölüm, ruhun karanlık gecesi gibi sözlerle adlandırılmıştır.

Beşinci ve son merhale ise birleşme merhalesidir. İllümnasyon hâlinde nefis tarafından sadece algılanmış olan mutlak realite bu hâlde artık nefis ile bir ve aynıdır. Bu hâl, şuurun bundan önceki hallerinin bir sonucu, mistik araştırmanın gerçek gâyesidir<sup>1</sup>.

Mistik yolun gâyesi olan birleşme hâli, tam bir spiritüel hayat, bir denge, bir sükûn ve sürur ve son derece bir yakîn hâldir. Bu hâl, kontamplâtifin (murakıb) fenemenâl dünyasının bütün şuurunu kaybederek karşılığında ilâhî müşahadenin doğrudan ve kısa sürurunu yakaladığı vecd hâlinde üstün ve sürekli bir hâldir. Fiziksel ve ruhsal iştirâke işaret eden vecd hâli ilk mistik münasebetlerdeki ve bir bakıma göre de illüminasyonda tecrübe edilen bir hâldir. Birleşme hayatının mistik düğün, Tanrılaştırma, ilâhî velûdiyet gibi sembollerle adlanan çeşitli şekillerinden bahsedilmişse de bunlar aynı bir tecrübenin çeşitli görünüşlerinden başka bir şey değildir.

Burada E. Underhill, islâm mistisizminin yani, tasavvufun karakteristik bir görüşü üzerinde önemle duruyor ki o da nefsin inkârı, nefsin tamamıyla ifnâsı, kısaca, fenâ hâlidir<sup>2</sup>. Belirtildiğine göre de tasavvufta spiritüel hayatın gerçek gâyesi Allah'la birleşmenin üstünde olan bu ferdî ruhun Sonsuz içinde ifnâsı veya tekrar yutulması demektir. Böyle bir ifnâ da mistik ilerlemede sekizinci merhaleyi teşkil eder ki sûfîler bu merhaleler içinde Allah'a ulaşırlar. Bu Budizmin Nirvana'sından biraz farklı ve sûfîlerin dâima meylettikleri pan-teizmin mantikî neticesine uygundur. Netekim, Celâleddin şöyle demiştir:

“Mevcut olmayan (yokluk) için var olmayayım

Erganonun perdeleri O'na döneceğimizi i'lân ediyor”.

E.Underhill'e göre Gazalî'nin bu sekizinci merhaleyi tavsife gayret ettiği dil ise bu fenâ merhalesinin, şahsiyetin Budistik ifnâsın-

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 169-170.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 170.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 171.

dan ziyade, hıristiyan kontamplativistleri tarafından anlaşılan birleşme hayatına daha ziyade uygun düşer, çünkü Gazalî şöyle demektedir:

“Sufizmin sonu Allah’ta külliyyen erimektir. Bu hiç değilse, benim ifşa ve tavsif etmekte hür olduğum, onların doktrininin izâfi sonucudur. Lâkin realite de o mevcuttur, fakat, mistik hayatın başlangıcı olarak mevcuttur, çünkü ondan önce gelen entüvisyonlar ve diğer şeyler gerçi mevcutturlar, fakat, vasıtasıyla girdikleri bir medhâlden ibârettirler... Bu hâlde bazı kimseler kendilerini Allah ile mezc olmuş, bazıları da Allah ile aynileşmiş, bazıları da Allah ile iştirâk etmiş zannederler: hâlbuki bütün bunlar günahdır”.

E.Underhill, bu mütâlâalarından sonra, hıristiyan mistiklerinin nefsin ifnâsı anlamında bir birleşmeyi reddettiklerine işaretle onların hedeflerinin hayatın durdurulması olmayıp, tersine, şiddetlendirilmesi ve şeklinin değiştirilmesi olduğunu bu değişmenin de nefsin küllî ifnâsı aracı ile şahsiyetin gelişmesi içinde meydana geldiğini söylüyor fakat bu nefsin küllî ifnâsı deyiminin negatif bir deyim olduğu ve ekseriya geçici hâl ve şartların tavsifi gayretinden ileri geldiği, bu sebeple de ilâhî karanlık, hiçlik, gibi gözlerin de bir yokluğu gerektirmeyeceği üzerinde özellikle duruyor.

Underhill, İslâm mistiklerinin Allah’a ulaşma yolundaki sekizinci merhalelerini, cümlelerin yarısını alıp yarısını almamak suretiyle tefsif etmek ve bir karara varmak yerine cümleyi “Allah’ta fânî, fakat, Allah’la bâkî” olarak tam alıp tefsir edeydi daha iyi ederdi. Çünkü, İslâm mistisizminin karakterisiği Allah’a ulaştıktan sonra faaliyette bulunmak üzere tekrar dünyaya dönüştür. Bu bakımdan, İslâm mistisizmi bütün aktif mistisizmlerin başında gelir.

Mistik hayat, esasında, aktif bir hayattır, çünkü, gerçek hayat, aktif hayattır. Mistiklerin bedenî ve entellektüel aktivitelerini bırakmaları da daha başka ve üstün bir plânda, daha aktif bir faaliyette bulunabilmeği sağlamak içindir. Spiritüel alandaki kontamplâtif faaliyetler, özellikle, bu gibi faaliyetlerdendir. Bu gibi büyük aktif faaliyetlerin de iki yönü vardır: sınırlı ve insana ait yön, sınırsız ve Allah’a ait yön. Mistiklerin Allah ile birleşebilmeleri için her iki yöne de lüzum vardır. Sınırlı ve insana ait yönde inziva, uzlet ve bu gibi şeylerin eğitimi ve yönetimi yer alır. Çünkü, çokluk içinde bulunan aklın gerçek realite olan Bir’i kavrayabilmesi için çokluk âleminden

1 - E.Underhill; aynı eser; 171. Ayrıca bk. R.A.Nicholson; *The Mystics of Islam*; p: 168.

sıyırılması gereklidir. Uzlet, izniva gibi araçlarla mutlak hayat ile temas eden mistikte bu temas sonucu iç hayat yeniden düzenlenir. Mistiğin kendi aslına olan bu yeni hayat, bu birleşme hâli, artık, ruhun dâimî hâlidir. Bu hâl, sürekli bir hâl olduğundan, mistiğin uzlet ve inzivasını bırakarak tekrar dünyaya dönüp diğer insanlarla kaynaşmasında hiç bir sakınca yoktur. Ve zâten Bir ile temasa geldikten sonra bu ezeli ve içe ait hayattan diğer insanları da haberdar etmek, onları da uyandırmak mistiğin başlıca görevidir. Gerçek ve aktif bir mistiğin ölçüsü işte budur. Mistiğin bu suretle, hayatın küllî realizasyonu ile kavuştuğu mutlak hayat yani, tam bir mistik hayat, sâdece sezgisel bir hayat değil, fakat, aynı zamanda ve daha fazladan ilâhî bir hayat, Tanrılaşmış bir hayattır.

Şimdi, böyle mutlak bir hayata ulaşmada geçilecek yollar için hangi sınıflama kullanılırsa kullanılsın ve çeşitli merhaleleri için hangi adlar verilirse verilsin, nefsin temizlenmesi (tasfiye) ilk adımı teşkil eder. Tathir ve tasfiyenin de iki esaslı konusu vardır:

1 - İlâhî hayatın ruhta doğabilmesi, gerçek realite ile birleşilebilmesi için duyular dünyasının ve bencil hayatın kesin olarak bırakılması.

2 - Yeni bir realite ışığının ruhun içine akabilmesi ve onu tamamiyle illümine edip ilâhî varlığa çevirelibmesi için imajlar ve alguların da sürekli bir temizlenmesi

Gerçek realiteye, eşyanın mahiyetine varmada her mistisizm için yol birdir ve bu yolu deyimlemek için kullanılan sözler ne çeşitte olursa olsun anlam aynıdır. Şu sözler bu gerçeği deyimler:

“Semâ Krallığı senin içindedir”

“Kendi merkezine sıkıca sarıl ve her şey senin olacaktır”

“Makâmını bin yapraklı nilûferin içinde yap”<sup>1</sup>.

Nefsi tasfiyenin, mistik hayatın ilk adımı olduğunu söyledik, fakat, bunu açıklamadan önce, kabûl ettiğimiz sınıflamaya göre tasfiyeye bir giriş olan nefsin uyanışı merhalesini görmemiz gerekir.

### **A) Nefsin Uyanışı**

Nefsin uyanışı, her hangi müteâl bir şuurun, her hangi bir transandans vetiresinin zorunlu bir başlangıcıdır. Bu uyanış ta bir çeşit psikolojik değişmedir. Bu değişme, derin ve sürekli değişmelerle sıkı sıkıya ilgilidir ve mekanik vetireleri bakımından dinî değişmelerle

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 59.

bir beraberlik gösterirse de kapladığı materyel ve ulaştığı sonuçlar bakımından realitenin daha yüksek bir plân ve nîzâmına ait olmakla bu gibi değişmelerden ayrılır.

Böyle bir değişme ile şuur altındaki entüvisyonlar meydana çıkar, bu suretle de eski hayatın yerini yeni bir hayat alır. Bu yeni hayatın doğuşu da mistik hayatın başlangıcını teşkil eder. Bu hayatî değişmenin karakteristikleri de şunlardır:

- 1 - Kurtuluş ve zafer duygusu.
- 2 - Bir Allah'a yaklaşma kanâatı.
- 3 - Allah'a karşı bir aşk duygusu<sup>1</sup>.

Bu üç karakteristiğe sâhip olan bu değişme, ilgi merkezinin süjeden objeye aktarılmasından dolayı şuur alanında aşağıdan yukarıya, daha üstün seviyelere doğru olan bir değişmedir; kâinatın içindeki bir Allah'ın, insanın içindeki ilâhî güzelliğin ve nefis tarafından hâkim olarak yaşanılan yeni bir hayatın sürurlu ve kandırıcı bir algısıdır. Çünkü, böyle bir psikolojik değişme, insanda müteâl şuurun uyanışı demektir. Böyle bir transandan şuurun organı da bir ruh kıvılcımıdır ki insan ona doğuştan sâhiptir ve bu sebeple de sonsuz varlıkla temasa geçebilmektedir. İşte, mistik yol da kıvılcımı gizli bulunduğu derinliklerden çıkararak onu yeni bir dünya için yeni bir hayat ve yeni bir disiplin yapmaktır. Mistiğin işi de kendindeki bu gerçek nüveyi merkez yapıp onun etrafında kendi kendisiyle birleşmek, dolayısıyla de ilâhî bir insan olarak eşyanın mehiyetini, Mutlak'ı algılamaktır<sup>2</sup>. Fakat, Mutlak'ın, eşyanın mahiyetinin gerçekten algılanması, ileride kontamplyasyondan söz ederken açıklayacağımız gibi, illüminasyona aittir. Nefsin, realitenin şuuruna gerçek uyanışı orada olur. Nefsin, uyanış merhalesi, insandaki ilâhî kıvılcımın şiddetli zevk ve heyecanlarla ilk defa uyarıldığı bir merhaledir, yüksek derecelerdeki nefis değişikliğine pek aşağı derecelerdeki nefis değişikliğiyle bir giriştir. İleride, büyük spiritüel değişmeye sebep olacak bu küçük psikolojik değişme, yukarıda, mistik tecrübeden söz ederken kısaca dokunduğumuz ve kontamplyasyondan söz ederken de dokunacağımız gibi, kendini iki şekilde gösterir:

- 1 - Yaygın ve transandan (müteâl).
- 2 - Personel ve immanan. (mündemiç).

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 179.

2 - İnsan hayatı ile ilâhî hayatın temasa geldiği bu nüve hakkında Ruh Kıvılcımı, Ruh Zirvesi, spiritüel hayatın kendisinden çıktığı Allah'tan sonra ilk gelen şey anlamında Aslı Madde, Ruhun Temeli gibi terimler kullanılmıştır. Bk.E.Underhill; aynı eser; p:54.

Tabîî nefis ve onun dimağı ve kalbinin mistiğın değışmesine etki yapan yeni hayata kerşı reaksiyonda bulunması zorunludur. Bu reaksiyon da spiritüel şuurun genel mahiyeti ve mistiğın gelişmesi ile yakından ilgilidir. Spiritüel şuur da realiteyi kavramada iki aslı yol gösterir ki, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bunun biri müteâl, yani, mutlak, diğeri de mündemiç, yani, dinamiktir. Bu iki yol, var olan ve olmakta olan, yakın ve uzak olan gerçek realitenin, Allah'ın iki yönlü bilgisini içerirler ve mistik şuurun daha gelişmiş seviyelerinde de daha yüksek bir sentezde birleşirler. Fakat, burada dikkata çarpan bir özellik, mistik hissin ilk uyanışında birbirinin yardımcı ve tamamlayıcısı olan bu iki değışme ve gelişmeden sadece bir tanesinin her zaman için ilk olarak meydana çıkmış olmasıdır. Bu sebeple de mistik tecrübe iki ayrı tipten birine uyar ve mistiğı de kendi tecrübesinde realiteyi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, mahâl, şahıs veya hâl olarak mizacî temayülüne göre objektivize etmeğe sürükler.

Bu spiritüel şuurun değışmesi sonucu, mistiğın realite üzerine olan reaksiyonunun karakteristiğı, korkunun yerine şiddetli ve mutlak bir aşkın geçmiş olmasıdır. Ve bu aşk, bazan, o kadar hâkim ve gâlip olur ki birden bire heyecan durumunu, aşarak irâde durumuna geçer ve içe ait hayatın değışikliğı ile birlikte dışa ait hayat değışikliğini de o derece kaplayan ve kapsayan sümüllü bir fiil hâlini alır. Bu konuda Dionysius şöyle demektedir: “İlâhî aşk, kendi kendilerinin üstünde olarak yakaladığı kimseleri cezbeder; ve bu geniş bir anlamda artık onların kendi kendilerine değıl de tamamiyle sevilen objeye tâbî olmaları demektir”<sup>1</sup>.

Bu değışmenin zorunlu sonucu da tasfiyedir.

## **B) Nefsin Tasfiyesi**

Tasfiye, psikolojik değışmede zorunlu bir sonuçtur.

Yeni uyanan bir nefis, yukarıda da belirttiğimiz gibi, realiteye karşı önce korku sonra da aşk suretinde reaksiyonda bulunur. Böyle bir nefis, gâyesini gerçekleştirecek uzun yolu aşabilmek için aktif olmak zorundadır. Bunun için de daha ilk adımda duyumlar dünyasına ait illüzyonlardan, kötülük ve noksanlıklardan sıyrılıp çıkmak gerekir. Gerçek realiteye doğru olan bu yolculuk, mistiğe içtepi ve duyum-

1 - E.Underhill; aynı eser; p:197. Bu konu için ayrıca bk. F.C.Hoppold; aynı eser; p: 155-163, 195-196.

larının da gerçek karakterlerini bulduracağından, şahsî görüşleriyle aynileştirdiği dünya ve realitenin veya Allah'ın yeni bir bilinişini ve yeni baştan bulunuşunu sağlayacaktır. Bu da algı kuvvetlerinin temizlenmesi demektir.

İnsanın duyular dünyasına ait illüzyonlardan, kütülük ve noksanlıklardan kurtulup duyuların gerçek karakterlerini elde edebilmesi için nefsinin istek ve arzularından ve hele, gururundan tamamiyle sıyrılması lâzımdır. Bu, insanın kendisini dünyanın merkezi olduğu sanısından çıkarıp âcizliğini kabûl etmesi ve kendisini oluştaki sürükleyişe bırakması ve daha da ileri, gerek kendi varlığının gerekse içinde bulunduğu dünyanın yok olduğunu algılamasıdır. Böyle bir algılama da insanın iyilik, güzellik ve aşk görünüşleri altındaki realiteye uyması demektir<sup>1</sup>. Nefs, ne derece sadeleştirilirse yani, sahte görünüşler dünyasından ne derece kurtulursa spiritüel dünyaya o derece yaklaşmış olur. Tasfiye, algılanmış realite ile uygunluk içinde karakterin yeniden yapılışıdır ve tasfiye işlemi de iki bölüme ayrılır:

- a) Pozitif tasfiye.
- b) Negatif tasfiye

**Positif tasfiye karakterin yeniden düzenlenmedir. Negatif tasfiye de nefsin soyulmasıdır. Pozitif tasfiye, karakterin ebedî elemanlarının en son sınırlarına, en saf hâllerine yükselmesidir ki bu ruhun bir cimnastiği sayılan ve ızdırablı tecrübeleri gerektiren riyâzat ile elde edilir. Riyâzât prosesinin psikolojik dilde deyimi sinire ait deşarj kanallarının kurulması yani, mistik hayatın kendisini aksiyonun içinde göstermesidir. Bunun için de eski yolların kapanması, eski âdetlerin sönüp gitmesi, fakat buna karşılık yeni yolların açılması ve yeni âdetlerin meydana gelmesi zorunludur. Riyâzetin gayesi de budur. Çünkü, riyâzetin gayesi ölüm değil, tersine, şuurun tam bir kuvvet ve sıhhatına işaret eden canlı bir hayattır ki bir çok dereceleri vardır<sup>2</sup>.**

Pozitif tasfiye veya tasfiyenin pozitif görünüşüne karşılık olan negatif tasfiye veya tasfiyenin negatif görünüşü, nefsi, reel olmayan şeylerden tamizlemektir ki bu da aklın, içinde rahat ettiği gelenekten nefsi ayırması, geleneği yıkmasıdır. Ayırma veya ayrılma, dünyanın tam terkidir ve kontamplativistlerce sağ duyunun daha yüksek bir

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 200.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 216-217.

şeklidir ve mantıkî bir dedüksyondur. Kısaca, mistik ayırma veya ayrılma, elde edilen bütün şeyleri terk etğemi gerektiren içe ait spirüel bir realite, zihni bir hâldir. Bu noktada Gazalî şöyle der: “.... kalbin Allah’tan gayri şeylerden sıyrılması ve sadece ilâhî varlık üzerinde murakabada bulunabilmesi için onları terketmek şarttır”.

Esasen mistik hayat, sonlunun gelişerek kendi sonsuzluğunun mahiyetine yaklaştığı bir tasfiyeler silsilesidir ki ancak bu tasfiye silsileleri sonunda aşk içinde fânî olmakla Mutlak ile birleşilebilir. Tasfiyenin âmili aşktır, çünkü tasfiyede mistiğin yöneldiği fiil irâde fiili değil aşk fiilidir. Ancak aşk iledir ki ruh kötülük ve noksanlıklarından arınabilir ve ilâhî varlığı temaşada ilâhî olmayan şeyler yok olabilir. Yalnız gerçek realiteye, yalnız ilâhî varlığa karşı bir aşk bahis konusu olduğu içindir ki tasfiye, iki esas nokta üzerinde toplanmaktadır:

1 – Her şeyden önce nefis sevgisinden vaz geçmek.

2 – Sonra da dışa ait şuurun yalancı dünyasından ve o dünyaya ait ilgilerden kurtulmak<sup>2</sup>.

Bu sebeple tasfiye, nefsteki değişme ve gelişme tamamlanmasını sağlayan sürekli bir vetiredir. Nefs, bununla, reel olmayan hayattan dönüp reel hayata kavuşur, başka bir deyişle, tasfiye, yavaş yavaş gelişen aktif hayat aracıdır.

Tasfiyenin gerçek objesi duyular dünyasının üstüne yükselen müteâl şuurdur. Bu sebeple tasfiye her mistisizm için esastır ve her din ve yeni Eflâtunculuk gibi bazı felsefî ceryanlar da bundan zorunlu olarak haberdardır. Attar’da da tasfiyenin birinci plânda rol oynadığını gördük. Gazalî de sûfî prensiplerini kabul ettikten sonra malını mülkünü terketmiş, ondan sonra da ilk işi nefsin tasfiye olmuştur<sup>3</sup>. Mutlak’ı, realiteyi elde etme mücadelesi hayat mücadelesidir, bu yolda Tasfiye yolunun üç faktörü vardır:

1 – Ezeli realitenin değişmez ışığı.

2 – His edici nefsi celbedip aldatan illüzyon ağı.

3 – Dâima değişen, hareket eden, mücadele eden kısaca, dâima faaliyette ve oluşta olan nefsin reel olanla da olmayanla da aynı zamanda münasebeti ve onun gerçek varlığa doğru gelişmesinde onların aralarındaki çatışma şuurunun artması.

1 – E.Underhill; aybi eser; p: 210.

2 – E.Underhill; aynı eser; p: 204.

3 – E.Underhill; aynı eser; p: 226.



Fakat, bu üç faktörün münasebetleri dâima değişir ve ancak bu üçten biri dâimîdir ki o da Plotin'in dilinde Bir, Eckhart ve St. John'da Bütün, Suso'da Ezeli zekâ, Rusybroeck'ta Iskandil edilemez Gayyâ, St. Catherine'de Mahz aşk olan Mutlak'tır<sup>1</sup>.

Ruhun tasfiyesinde azaplı ve ızdıraplı haller uzun sürmez, ızdıraptan sonra zevk hâli gelir. Bu da tasfiyeden illüminasyona geçiştir. İllüminasyonun karakteristiği de sükûn hâli olup ilk mistik hayatın eşiği sayılır. Gerek tasfiyeye ve gerekse illüminasyona ait ruhsal haller arasında bir takım nur ve zulmet perdeleri vardır ki bunlar nöbetleşe yer değiştirirler ve ruhu kaplarlar.

Kısaca, nefsi hayâlden kurtarıp realiteyi elde etme mücadelesi bir gerçek hayat mücadelesi olduğundan hayatın orijinallliğini ve hürülüğünü meydana koymak zorundadır, bu sebeple de ilimsel kanunlardan ziyade artistik kanunlara bağlıdır.

Nefs disiplininin objesi, bütünlüğü ile tasfiye objesi, bağımsızlıktır: duyulardan, dünya ilgilerinden, çevreden, hoşlanma ve hoşlanmamadan, özellikle her şekliyle benlik ve gururdan bağımsızlıktır<sup>2</sup>.

### **C) Nefsin illüminasyonu**

Mistik şuurun gelişmesinin, seyr ve sülûkun üçüncü merhalesi, mistik şuurun karakteristiği olan illüminasyondur. Tasfiyede gerçi mistik gelişmeye has bazı haller varsa da bu haller zâhidin disiplinleri ve nefis köreltmesi ile sıkı sıkıya bağlıdır, lâkin, zühd ve takvaya ait değildir. Fakat, illüminasyon her seyr ve sülûkun esası ve her çeşit transandansta zorunlu bir merhaledir. Burada daha şiddetli bir aktif hayat bahis konusudur. Bu sebeple illüminasyon, mistiğin Mutlak'ın şuru hakkında uyanışı, bir çeşit algı, bir çeşit zihin hayatıdır ki bundan önceki merhalelerde bulunmaz.

Bir dereceye kadar artistler, şairler, kâhinler.. in de katıldıkları bu tecrübeye mistik, büyük aşkıyla, Bütün'ün büyük hayatına bir dereceye kadar mâlik olmuş fakat henüz Bütün ile tam bir birleşme yapmamıştır. Bu durum ilk acemilik devresini atlatmış olan sâlikin ilâhî zekâ ile, Sophia ile, kaynaştığı spiritüel bir hâldir<sup>3</sup>.

1 - E.Underhill; aynı eser; p:229.

2 - Bu konu için ayrıca bk. F.C.Happold; aynı eser; p: 58-62.E.B.Schnapper; One in All; p: 3-32, 49-97; London, 1952.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 233.

Böyle bir transandantâl hissin uyanışı gelişmenin sırrına dalmak demektir. Bu, artık, gizli plânın, Bir'in sezgisel bir bilgisidir. Bu noktada Plotin şöyle demektedir: "Biz dâima Bir'in etrafında döneriz lâkin dâima Bir'e doğru bakmayız<sup>1</sup>". Dolayısıyla, dyuumlar dünyasından uzaklaşarak Bütün'ün hür ve şuurlu hayatına ortak olamayız. Duyumlar dünyasından uzaklaştığımız zaman da bizzat kendi varlığımızın gayesini elde etmiş oluruz. Ancak bu takdirde dir ki ruh kendisinin, hayatın, entellektin kaynağını, varlığın prensibini, iyiliğin sebebini kavrayabilir. Böylesine bir kavrayış, şuurun kendisini dünyanın merkezi olmaktan çıkararak, yerine, Allah'ı dünyanın merkezi yapmasıdır. Şuurda böyle bir gelişme ve yükselme de illüminasyonun aslı ve esasıdır.

Bu noktada mistik henüz tam bir birleşme, bir Spiritüel Düşün, bir Tek olanın Tek olana Uçuşu<sup>2</sup> iddiasında değildir. Mistik buruya kadar ancak belli başlı teşebbüslerden kurtulmuş, içtepiye ait hayatını yeni baştan düzenlemiş, bu suretle de Allah hakkında yeni bir bilgi standardına, irfâna ulaşmış ve Allah'a bu yeni görüş ile bağlanmıştır. Bu görüş ve bilgi, reel oluş âmeliyle şuurlu bir harmoni sağlamışsa da bu, tam bir nefsi yok ediş, tam bir kemâl değildir. İşte bu hâl illüminasyonun belli başlı karakteristiğidir ve onu birleşmenin bütün diğer şekillerinden ayırdeder. Bu noktada mistik şuurun üstün halleri illüminasyonun hükmü altına girer. Böyle bir olay da yüksek seviyelerde sezgisel hayatın gelişmesini deyimler. Her ne kadar tam bir birleşme bahis konusu değilse de artık gerçeğin, ulûhiyetin, doğrudan doğruya kavranışları sembolik olarak deyimlenmeğe başlar ki duâlar, mürâcatlar, tazarru ve niyazlar böyle bir illüminasyon hâlinin aktif tezâhürleridir<sup>3</sup>.

İllüminatif şuur hâlinin ilk tecellîsi, ilk şekli, Allah'ı güzellik, heyecan veya sonsuz bir hayat anlamı altında tabiatta görmek yani, filozoflar ve artistler de transandantâl lâhzalarda kendini gösteren bir tabiat mistisizmidir<sup>4</sup>. Ancak, realitenin güzellik olarak ve entellekt açısından düşünülüşü artistlere kendi alanlarında bir yaratmağı ilham eder, fakat, mistiklerde olduğu gibi güzellikle kucaklaşmak ta hayatın sırrına girmegi sağlar<sup>5</sup>.

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 234. Ayrıca bk. F.C.Happold; aynı eser; p: 182-190. William Ralph Inge; The Philosophy of Plotinus; vol: 2 Lectures: 17-19; p: 105-163; London, 1948.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 234.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 234. F. Gaynor; aynı eser; p: 83.

4 - E.Underhill; aynı eser; p: 234-235.

5 - Eflâtun buna Kurtarıcı Cinnet der, bk. E.Underhill; aynı eser; p: 235.

İllüminasyonun da çeşitli şekilleri ve dereceleri vardır. Ve hiç şüphe yoktur ki daha Heraklit ve özellikle Eflâtun böyle bir hayat fenomenine sâhiptiler<sup>1</sup>. Bu illüminatif hayattaki her bir derece ile bizim duyular üstü dünyamız arasındaki her değişimde bir ilgi vardır ve gerçek varlıkla, Allah'la uğraşanlar için, Allah her yerde hâzır ve nâzır olduğundan, O'na doğrudan doğruya ve yakinî olarak ulaşmak bahis konusu olmuştur. Çünkü Allah'a sonsuzluk atfetmek, O'na, sonsuz yollardan ulaşabileceğini söylemek demektir. Bu da özellikle ısrâka ait bir keyfiyettir. Böyle bir keyfiyette Mutlak hakkındaki sezgilerinin gelişmesiyle iki şuur arasında sallantıda olan nefis bir müddet için sükûna erer. Sükûna ermekle de geniş ölçüde âhenksiz elemanlar ortadan kalkmış olur. Bunun sonucunda da akıl, zaman içinde olmak üzere kendi kendisiyle birleşir ve kendinin gerçek dünyasının gerçek şuuruna kavuşmuş olur. Bir çok mistikler Kralın Yüksek Yolu veya yaratılmamış Işık<sup>2</sup> denen bu merhaleden daha ileri geçememiş ve son gerçek olarak bunu bilmişlerdir. Hâlbuki gâye bütüne ulaşmaktır.

Dışa ait şuur, sâdece tevâlîyi kavrar. İçe ait şuur yani, mistik şuur, sezgi ise hemzamanlığı kavrama gücüdür. Başka bir deyişle, illümine olmuş şuurda hemzamanlık ile tevali, yaratıcı ile yaratılış karakterleri arasında bir köprü kurmada aklın çabasına ait özellik bulunmaktadır. Yaratıcı ile yaratılış arasındaki köprüde yaratıcı ışık, hayat ve aşk veya iyilik, gerçek ve güzellik olarak kalb tarafından kavranıldığından illüminasyon hâlinin artistvâri idare edilmiş olması gerekir. Çünkü, bu kavranış canlı bir kavranıştır. İllüminasyondaki neş'e, ilhâm ve rü'yetler de, bu sebeple, yalnız estetik telkin ve müzikâl ritimlerle deyimlenebilirler. Mistik literatürün lirik parçaları bu gibi deyimlerin verileridir. İllüminasyon hâlinde dehâ ile kudsiyetin birbirinin içine girmiş olması da mistiği zorunlu olarak artistik deyim kaynaklarına yöneltir<sup>3</sup>. Ateş ve Işık, semâvî Harmoniler, şairlere ait bir çok rü'yet ve müşahadeler bu çeşittendir.

İllüminatif hallerde mistik sezgilerin kendilerini dışa ait şuura çıkarabilmeleri doğrudan doğruya olamayacağından başka bir kılık içinde görmek zorundadırlar. Bu kılık ta sembollerdir. Semboller sadece vasıflandırma işinde değil, fakat aynı zamanda illüminasyonun mekanizmasında da büyük rol oynarlar. Bu sebmoler ve imaj-

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 238.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 239.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 239.

lar sebebiyle illüminatif şuur veya tecrübe hakkında kesin tanımlar yapmak her ne kadar güç ise de mistik gelişmenin özellikle illüminasyon yönüyle ilgili üç tip tecrübeye işaret edilmiştir<sup>1</sup>. Bu üç tip tecrübe illüminasyonun esas karakteristikleri olarak ele alınmıştır :

1 – Mutlak'ın neş'e içinde kavranışı, ilâhî huzur hissî. Fakat bu bir ulûhiyet ile birleşme şuuruna değildir. Gerçi nefis, tasfiye edilmişse de henüz Allah'ın karşısında ve O'na karşı bir varlık durumundadır; başka bir deyişle, nefis, henüz, kendi aslı içinde tamamen kaybolmamıştır. Ancak O'nu temâşa etmektedir ki bu hâle Ruhun Nışanlanması derler<sup>2</sup>.

2 – Nefsin, dünyanın sırrını bilmesi. Her şeyin insana hâliyle ve sonsuz şekliyle görünmesi. Buna algı kapılarının temizlenmesi denir<sup>3</sup>.

Bu iki tip algı şekli yani, realitenin müteâl ve mündemiç olarak algılanması bir senteze ulaşınca kadar iki ayrı yönde gider.

3 – Şuurun, aktivitesine engel olan bütün elemanlardan şuurun temizlenmesi yani, şuurun tam aktif oluşu. Tasfiye yolunun psikik yükselmeleriyle şuurun hayat merkezi oluşu. Şuurun tam bir aktivite kazanması da kendini şu hallerde gösterir:

1 – Hâtıftan ses işitmeler şeklinde.

2 – Ulûhiyete ait başka bir zekâ ile dışa ait şuur arasında diyaloglar şeklinde.

3 – İlhamlar, rü'yetler şeklinde.

4 – Otomatik yazılar şeklinde<sup>4</sup>.

İllüminasyon özellikle ya bu üç şekil altında veya bunlardan biri ile ve çoğu kere de birinin hâkimiyeti altında bu üç şekil içinde görünür.

İllümine olmuş şuurun da başlıca iki şekli vardır:

1 – Nefsin realiteyi ezeli dünyada algılaması.

2 – Nefsin realiteyi geçici dünyada algılaması<sup>5</sup>.

İllüminasyonun en sâbit karakteri Mutlak şuur veya Allah'ın huzuru hissîdir. Bu his, mistik ruhun en şiddetli zevkidir. Mutlak

1 – E.Underhill; aynı eser; p: 240-241.

2,3 – E.Underhill; aynı eser; p: 240.

4,5 – E.Underhill; aynı eser; p: 241.

şuuru, her yerde mevcut şahsî hayatın yakîni olarak elde edilmesi, ruhun Allah ile teması, veya, panteistik bir dille, ruhun Sonsuz ile harmonize edilmesidir. Allah hissi veya İlâhî huzur hissi bir mecaz olmayıp şuurun diğer düşünceleri gibi bir düşüncedir. Fakat bu anlatılamaz, ancak yaşanır. Çünkü, ulûhiyeti kavratan aşk ve zevktir. Bununla beraber bu his, modern psikoloğlar nazarında projeksiyonun (dışa aksettirme) psişik mekanizmasına irca edilmesi gereken bir histir. Fakat, müteâl şuura sâhip bütün mistikler böyle bir huzûr hissini asla reddetmezler.

Mistiklerin Mutlak'ı elde ettiklerini sandıkları illüminasyona ait yolda birleşmeye ait pek kısa devreli neş'elerle pek kısa devreli haller vardır ki bunlara pasif veya telkin edilmiş kontamplasyon denir. Fakat bu hâl, elde edilen verilerden dolayı ancak bir neş'eden ibâettir, gerçek birleşme değildir. Çünkü, illüminasyonda süjenin şahsiyeti, spiritüel şuurun sonsuz ile yakîn iştirâkine rağmen, ayrı olarak kalır. Tam bir birleşmede ise böyle bir ayrılıktan söz edilemez.

Şimdi, ilâhî huzûru veya Mutlak'ı kavrama, ancak illümine olmuş şuur ile tamamlanabilir. Bu da fenomenâl dünyaya bir ma'nâ ve realitenin eklenmesi demektir. Bu işin yapılması için de şuurun bir nokta üzerinde temerküzünden ziyade yayılması gerekir, yani, Bir'i bulmak için çokluğu bırakmak gerekmeyecektir. Başka bir deyişle, yaradılışın dış kabuğundan içine nüfuz edilecek, ruhta ve kalıpta dünyanın Allah ile dolu olduğunu görmek lâzımgelsecektir. Böyle bir görüş te her şeyi Allah'taki varlığına irca etmek, bu suretle de Allah'ı fenomenâl dünyadan üstün tutmak demektir<sup>1</sup>. Aynı zamanda da Mutlak hayatla şuurulu ve hür bir ortaklık üzerinde nefsin gelişmesi, sezgisel kuvvetlerin açılması ve Allah'ın tecellisi olan oluş dünyasında aktif bir hayata gittikçe tasarruf etmek demektir. Böyle bir hayat bütün yaratıklarla birlikte aslî hayata ortak olmak, insana mahsus hayatla insandan başka yaratıklar arasındaki perdeyi kaldırmak demektir<sup>2</sup>. Bu suretle kâinatın sırları da çözülmüş olur ki bu yenden yapılaşa mistik uyanış derler.

Aklın veya şuurun, mahiyeti gereği, parçaladıklarını bir çok illüminatif şekiller altında bir bütün içinde bağlayıp birleştiren bağ, aşktır. Böyle bir aşka sahip olan mistiğin dünyası Yarata'nın gözü ile görülüp algılanan bir dünyadır.

1 - Illüminasyonun bu şekline Amerikan psikoloğu Bucke, Kozmik Şuur diyor ki bu şekil Boehme, Fox, Blake gibilerin mistik tecrübelerinde tam olarak gelişmiştir, bk. E. Underhill; aynı eser; p: 255. Bu şahıslar için ayrıca bk. G.Godwin; aynı eser; p: 63-96.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 260.

Bu, bütüne ait bir görüş, bütünü gören bütün bir şuurdur ki buna imjinatif (tahayyülî) görüşün morâl transandans ile evlenmesi denir. Bu sebeple Eflâtunun ideler doktorininin de bu çeşit bir entüvisyondan mülhem olduğu düşünülmüştür<sup>1</sup>. Çünkü, felsefe mahz aklın bir verisi olabilir. fakat o, felsefenin karakteristiğini veren filozofun psikolojik tecrübesidir.

Vecd hallerine sâhip olmakla tanınan Plotin de: orada olan ateşin daha iyi bir imajını burada olan ateşten başka hangi ateş verebilir veya orada olan dünya bu dünyadan başka bir dünya mıdır diye soruyor<sup>2</sup>. Bu sözler yeni Eflâtunculuğun zekâ âleminde doğrudan doğruya elde ettiği bir tecrübeye işaret sayılmaktadır.

Kabalâ'da da sefirotlarda illümine olmuş ruh için öyle derin bir algı kabul edilir ki bu algı "arketipâl bir plân" veya Plâtonik ideler dünyası ile sembolize edilmiştir<sup>3</sup>.

İllümine olmuş bir şuurda kalbde meydana gelen irâde ve vesginin senteziyle bütün dünyanın Allah'ta görüldüğü ve bilindiği, Allah'ın da bütün dünyada görüldüğü ve bilindiği bir algı derecesi sağlanır. Bu ise yüksek bir heyecan bir aşk hâlidir. Dolayısıyla, gerçek illüminasyon, bazı özel bilgilerin kazanılmasından ziyade, şuurun belirli seviyelerinde yaşamakla elde edilir.

Gerçek illüminasyon, yeni bir ışık ile, yeniden yapılmış bir kâinat görüşüdür. İllümine olmanın âlameti de aktivitedir ve çünkü illümine olmak bir gelişmedir. Gelişme de sürekli ve canlı bir vetiredir. Gerçi, illüminasyon, ruhun ilâhî bir sükûn içinde bulunmasını gerektirir, fakat bu sükûn, fiziksel bir bitkinlik âlameti değil, tersine, kararlı ve plânlı bir aktivitenin âlametidir. Başka bir deyişle, ülûhiyetin ileri derecede tasarrufudur.

Bütün bunlara rağmen illüminasyon, spiritüel şuurunu tatmin etmekten uzaktır. Gerçeğe giden yolun yarısıdır. Çünkü illüminasyon, realiteyi, Mutlak'ı bildirirse de elde ettiremez. Realiteye giden yolda sâdece ve tamamıyla en son hedef üzerinde toplanması ve yalnız onu isteme derecesine yükselmesiyle illüminasyon merhalesi sona ermiş olur. Bu hususta Rabia Adeviyye şöyle der: "Ey Allahım bu dünya da benim düşüncem ve isteğim bu dünyanın bütün şeylerinin

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 262.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 263.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 263. Ayrıca bk. Mircea Eliade; *Cosmos and History*; p: 3-48; New York, 1954.

üstünde ve ötesinde olmak üzere Seni hatırlayabilmem, sonra da, o dünyada mevcut bütün şeylerin dışında yalnız Sana kavuşabilmeğimdir<sup>133</sup>.

Bu suretle sona eren illüminasyon merhalesini kontemplasyon merhalesi ta'kibedecektir. Fakat, bu merhaleye geçebilmek için daha önce yapılması gereken bazı işlemler vardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi illümine olmuş bir şuurda kalpte meydana gelen irâde ve sevgi senteziyle her şeyin Allah'ta ve Allah'ın her şeyde görünüp bilindiği bir algı sağlanmakta idi ve illüminasyon, bir bilgi kazanmaktan ziyade bir hâli yaşama olduğundan, böyle bir algı da yüksek bir heyecan ve bir aşk hâkine işaret ediyordu. Şimdi, Mutlak varlık, gerektiği her yerde açıklandığı gibi, mantığın dedüksiyonlarıyla değil de ancak yüksek his ve sevgi ile kavranabileceğinden kafanın düşünceden boşaltılması, buna karşılık ta kalbin ilâhî heyecan ve sevgi ile doldurulması gerekir. Bu tasfiye merhalesinde işaret edildiği gibi, nefis sevgisi ve duyular dünyasından kurtulmakla yetinmeyip zihnimizdeki duyulara ait imajlardan, kısaca entellektüel şuurdan, düşünceden de kurtulmağı gerektirir. Düşüncenin amprik muhtevasından kurtuluş sonucunda da bilgi ile ilgili şuurun bütün elemanları, dolayısıyla bizzat entellektüel şuur bırakılmış olacaktır. Kaybolan bu şuurun yenini de yeni ve küllî bir şuur alacaktır. Böyle bir şuurda yaşamakla kazanılacağından akıldan ziyade kalbe hitabedecek ve deyim aracı da mantığın dedüksiyonlarından ziyade aşk halleri olacaktır. Kalbi, ilâhî heyecan ve sevgi ile dolu olan kimseyi de Allah kendine yükseltir ve kendini o kimseye bildirir, buldurur.

Allah'ın insana kendini bildirmesi ve buldurması veya böyle bir şuurun meydana çıkarılmasında da mistikler insiyakî olarak bazı araçlar kullanırlar ki bu araçlar özellikle iki tanedirler ve teknik dilde:

- a) Anma (zikir, hatırlama).
- b) İtmi'nan (Sükûn, sükût) diye anılırlar.

Allah'ın kendini insana bildirmesi ve buldurması için Allah'a karşı açık bir niyet ve bu niyetle birlikte Allah'ı istek lâhzası içinde nefsin bütün kuvvetlerini sâbit bir dikkat hâlinde toplamak, tam bir irâde ile konsantre (merkezleşmek) olmak lâzımgelir. Nefsin transandantâl reel üzerinde böyle heyecanlı bir konsantrasyonu teknik

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 248.

dilde Anma (zıkr) deye adlandırılır ki mistik şuurun özel bir karakteristiğidir. Bu karakteristik hâl, realite ile birleşme hâli olan mahz kontamplasyonun zorunlu bir mukaddemesi olmakla da pek büyük bir önem taşır<sup>1</sup>. Başka bir deyişle, mistiğin her şeyden önce realiteye karşı emosyonel bir çekilme hissetmesi yani, mistiğin sevgi ve determinasyonunun düşünmeden ziyade transandantâl realitede toplanması lâzımdır. Bu da enerji, kuvvet, kudret, kabiliyet gibi çeşitli adlar alan ve son derece aktif bir arzu olan sevgiden mutlak obje ile birleşme irâdesinin doğması demektir. Bu konsantrasyondan sonra da kontamplasyon gelir<sup>2</sup>

Anma, nefsi bütün kuvvetleriyle spiritüel dikkata ve onu içe akan bir hayatı algılamada yeni bir seviyeye yükseltir. Anma, nefsin kendi merkezine nufuz edebilmede teemmüllü bir konsantrasyon için spiritüel bir jimnastiktir. Bunda nefis, her ne kadar gerçek realite, Allah şuuruna sahip olmuşsa da aynı zamanda gerçek realiteden henüz ayrı bulunduğu hissine de sahip bulunmaktadır.

Anma hâli, ileri bir durumda, itmi'nan (sükûn) merhalesini teşkil eder. Bu merhale, sükûn ve huzûr hâlidir ve bunun dereceleri içinde nefis öyle bir hâle geçer ki o hâlde o henüz birleşmediği realite içine yerleşir.

Zühd hayatının itmi'nan, sükûn ve huzur adlarını alabilecek olan bu hâlinde dikkat ve temerküzün teemmüllü ve büyük bir plâna erişme gayretine karşılık düşüncü kuvvetlerin ve dışa ait şuurun tam bir pesifliği ve vasıfılandırılmaz bir sükûn bahis konusudur. Bu derin sükûn canlı bir sükûndur ve yeni bir uyanıklığın yeni bir seviyesidir. Anma veya zıkrdeki cehd, ıztıraplı ve zorlayıcı bir cehd olmasına rağmen, itmi'nan veya sükûndaki cehd, zorlamadan uzaktır. Anmada olduğu gibi bunda da henüz bir benlik şuru varsa da ben, beni, benim'in gerçek anlamı tamamen değişmiştir. Bunda imajinasyon ve düşünce yok olur.

İtmi'nan ve sükûn hâlinin daha derinleşmesi gerçek sükûn merhalesini teşkil eder. Bu merhalenin de daha derinleşmesi gerçek kontamplasyon merhalesidir. Bu merhale de bir şiddet içinde gelişirse Karanlık Kontamplasyon veya Pasif Birleşme Hâli denen hâl elde edilir. Bu gelişme hâlinde nefsin durumu gittikçe mahz kabûllenme ve mahz tevekkül olur. Bu ise, düşüncenin, imajinasyonun ve ferdî ak-

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 49.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 49.



tivitinin son derece azalması ve nefsin hem bir hem de her şey olanın içinde tamamen gark olması demektir<sup>1</sup>.

Entellektüel şuurun amrik (tecrübî) muhtevâsından sıyrılmak için bu yardımcı mahiyetteki araçlardan olan konsantrasyon, teemmül ve saire gibi şeylerde çok eski olup Hindistanda da vardır. Mese-lâ, Hint Yogi'leri<sup>2</sup> mistik şuur veya Samadhi'yi<sup>3</sup> araştırmada nefes akımı üzerinde konsantrasyonda bulunma ekzersizleri yaparlar.

Bundan başka, gerek gözleri yakın bir objeye dikme ve gerekse Mantra'nın<sup>4</sup> veya mukaddes kelimenin ritmik tekrarı ile kendi kendini hipnotize etme ekzersizleri de vardır. Katolik ve diğer dinlerdeki mistiklerin de bu yolda kendilerine has teknikleri vardır. Onlar da bazı dualardan ve hareketlerden ibârettir<sup>5</sup>. Ve bütün mistisizmlerde entellektüel imajlardan ve nefse ait bütün arzulardan ayrılma deye önemli bir nokta daha vardır<sup>6</sup>.

Yardımcı mahiyette bu gibi formların kullanılması da fenomenâl dünyanın çekiciliğini azaltmak, dolayısıyla de şuur altı kuvvetlerinin meydana çıkmasını sağlamak içindir. Bu sebeptendir ki daha ilk zamanlarda, Dionysius'un<sup>7</sup> ilk Yunan sâliklerinde, Gnostiklerde<sup>8</sup> (Gnostic) ve diğer bir sürü mistik mezheplerde dans, müzik ve bunlara benzer ritmik şeylerin kullanıldığı görülmektedir. Bu gibi şeylerin şuura ne kadar fazla bir etkide bulunduğu bugün her zamandan zi-

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 73-77:

2 - S.Radhakrishnan ve C.A.Moore; aynı eser; p: 483-486.S.Radhakrishnan; Indian Philosophy; vol: 2;p: 336-373; London, 194 8. Swami Prabhevananda ve Christopher Isherwood; Bhagavad-Gita; p: 79-85; Mentor Books, 1956. Ernest Wood; Yoga Dictionary; p: 175-177; New York, 1956.

3 - W.T.Stace; aynı eser; p: 18. F.Gaynor; aynı eser; p: 160-161.

4 - E.Underhill; aynı eser; p: 58. Cullum; Manifold Unity; p: 65-91; London, 1946. Kenneth W.Morgan;The Religion of the Hindu; p: 295-297; New York, 1953.

5 - J.H.Badley; aynı eser; p: 117-138, F.C.Happold; aynı eser; p: 311-323. J. Bishop; Go with God; p: 195-217, 287-327; New York, 1958. Cyril Bailey (Basan); The Legacy of Rome; p: 237-265; Ox. Uni Press, 1951.W.C.De Burgh; The Legacy of the Ancient World; p:336-354; London, 1961. C.G. Crumps ve E.F.Jacob; The Legacy of the Middle Ages; p: 23-57, 123-226; Ox. Uni. Press, 1951.

6 - W.T.Stace; aynı eser; p:19. F. C. Happold; aynı eser; p: 324-335. George Misch; The Dawn of the Philosophy; p:265-270; London, 1950. E. J. Thomas; The Road of Nirvana; p: 16-20, 72-76; London, 1950. Walter Rubin, çev. Prof. Dr. Abidin İtil; Budizm Tarihi; s: 76-85, 105-114; Ankara, 1947.

7 - Gilbert Mourey; Five Stages of Greek Religion; p: 182-187; New York, 1956. Jane Harrison; Prolegomena to the Study of Greek Religion; p: 363-453, 478-571; New York, 1955. R.W.Livingston; The Legacy of Greece; p: 25-57; Ox. Uni. press, 1951.

8 - G.Mourey; aynı eser; p: 3,119, 123, 132, 142,155.

yade anlaşılmiş bulunmaktadır. Bununla beraber bu monoideizm veya vecd hâli ile birlikte meydana gelen fiziksel durumların verilerini inceleyen bazı rasyonalistler böyle bir kontamplasyon hâlinin verdiği anormâl alguları histerya gibi bir takım hastalıklara dayandırmaktan da çekinmediler. Hâlbuki mistikte hâkim fikir realitenin transandan idesine eşit olduğundan mistiğin monoideizmi rasyoneldir, buna karşılık histerik ise dâima irrasyoneldedir. Plotin, St. Bernard<sup>1</sup>, St. Catherine'ler, St. Teresa<sup>2</sup>, St. John of Cross<sup>3</sup>, Jâmî, Celâleddin gibilerin sıhhat bakımından pek fena fiziksel şartlar altında buldukları ve sıhhat bozukluğunun her büyük mistik için de hemen hemen esaslı bir vasıf teşkil ettiği kesin olarak bilinmektedir<sup>4</sup>.

Şimdi, yukarıda açıkladığımız zühd hayatının bu sükûn ve hûzur hâli yarı kontamplatif hâldir. Kontamplasyon, anma ve sükûn hâlinin, başka bir deyişle, mistikte fikrin kendi üzerine kıvrılışının sonucu olan gelişmiş bir hâl, bir vusûl hâlidir. Bu vusûl hâli, duyular dünyasına bitişik olan spiritüel kaynakla geçici olarak bir birleşme hâlidir.

Kontamplasyon, şuurun bir satıhtan diğer bir satha geçmesinde psişik bir metottur ki bununla hiç bir ırka ve inanca mahsus olmayan, kâinat hakkında, yeni bir görüş elde edilir. Kontamplasyonda da sükûnet ve huzurda olduğu gibi yükselme dereceleri, entellekte karanlık olan seviyelerde kalbi büyük bir şevk ve enerji ile aydınlatmak vardır.

Kontamplasyon, geniş surette insanın kendi mizacına bağlı olduğundan dolayı da çeşitlilik gösterir. Belli başlı olarak alelâde, hârikûlade, telkin edilmiş veya pasif, ve hatta anormâl psike-fizik şartlar altında bütün dış dünyaya ait bilgileri reddetmesi dolayısıyla burdaki trans hâlinin histeri katagorileri içinde mütalâa edildiği bir tip kontamplasyon vardır<sup>5</sup>.

Kontramplasyon halleri genellikle vecd ve istiğrak halleriyle karıştırılmaktadır. Hâlbuki bunlar açık özelliklerle birbirlerinden ayrılırlar. Kontamplasyonun karakteri irâdî oluşundadır. O, birleşme münâcâtı hâlinde bile bu irâdî karakterini kaybetmez. Buna karşılık vecd ve istiğrak ise tamamen irâdenin dışındadırlar. Vecd ve istiğrak

1 - Anne Fremantle; *The Age of Belief*; p: 98-106; Mentor Books, 1955.

2 - Hoarace Gregory ve Marya Zaturenska; *Religious Verse* p: 59; Mentor Books, 1957.

3 - E.Allison Peers; *The Mystics of Spain*; p: 112-130; London, 1951.

4 - E.Underhill; aynı eser; p: 58-59.

5 - E. Underhill ; aynı eser; p: 329.

halleriyle kontamplasyon arasında önemli psiko-fizik ayrılık, Kontamplasyonun bizim spiritüel ve artistik tatminlerimizin temeli olan görünmez bilme gücünün bir tecellîsi olmasıdır. Kontamplasyon, mistik aşka ait bir fiildir. Bu öyle bir fiildir ki bunda insanın düşüncesi, irâdesi ve aşkı üçlü bir birlik hâlinde bulunur, duyular ve algılar birbiri içinde erir. Bu sebeple de mistiğin iyiye, güzele ve gerçeğe ait içtepilerine hizmet ettiği gibi diğer taraftan, kendisi aşk olduğu hâlde, akla da hizmet eder, ona da kaynaklık eder<sup>1</sup>. Esasta aşka, kalbe ait olan böyle bir hareket şuurun da pek yüksek seviyelere çıkmasını ve bütün bir hayat olan müteâl şahsiyetle birleşmeğe doğru yol almasını sağlar. Eflâtun'un Repüblik (Republic) adlı kitabında böyle bir şuurun geliştirilmesine ve onun ideler âlemini tanıttıran şuur olduğuna işaret edilmiştir<sup>2</sup>. Plotin de böyle bir şuurunu rasyonel şurudan ayırır ve önemle işaret eder. Yeni Eflâtun'culara göre böyle bir şuurun görevi de duyu verilerinin üstüne çıkarak entellijibl (ma'kûl) dünyayı algılamaktır<sup>3</sup>. Theologia Germanica'da bu duygu ezeliyetin iç yüzünü görme kuvveti, St. Augustine'de hiç değişmeyen nuru gören esrareniz göz, Gazali'de doğrudan doğruya araçsız bir algı (Kalb gözü), onun muakkibi St. Bernard'da da gerçeğin tereddüt-süz kavranılışı, ruhun yanılmaz entüvisyonudur. St. Thomas Aquinas'ta bir istek lâhzasında son bulan gerçeğin basit bir görünüşüdür<sup>4</sup>.

Kontamplasyonda nefsin içe ait gizli kuvvetleri, dikkatin dış dünyadan çekilmesiyle, serbest kalır ve entellektüel şurudaki parçanın keskin algısı yerine Bütün'ün huzûru ve varlığı algılanır. Bu, insanın şahsiyetinin kendi derinliğinden yüze çıkması ve iç dünya ile dış dünya arasında bir denge kurulması demektir. Bunun tamamlanışı, şuurun dışına çıkılması, transandantâl hissin serbest bırakılmasıdır ki mistik hallerin karakteri sayılan bu hâle teknik dilde "Râbîta" denir<sup>5</sup>. Bu transandantâl şuurun serbest bırakılması demek, kontamplasyondaki şuur değişikliği sebebiyle bazı gizli fakültelerin içe ait şuurun

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 329.

2 - Walter R.Agard; The Greek Mind; p: 122-127; Canada, 1957. Ernst Cassier; The Myth of the State; p:71-94; Anchor Books, 1955. Bertrand Russell; History of Western Philosophy; p: 141-154, 171-182; London, 1954. Bertrand Russell; çev. Yusuf Şerif Kılıçel; Mistiklik ve Mantık; s: 4-8; İstanbul, 1955.

B.A.G. Fuller; A History of philosophy; p: 123-170; New York, 1945.

3 - T.V.Smith; From Aristotle to Plotinus; p: 279-290; Chicago Uni. Press, 1956. B.A.G. Fuller; aynı eser; p: 306-343. B. Russell; aynı eser; p: 308-321.

4 - E.Underhill; aynı eser; p: 50.

5 - E.Underhill; aynı eser; p: 330.

merkezinden meydana çıkması demektir. Modern psikolojiye göre bu vakıa gayri şuurî hayata aittir ve subliminâl (Gayri meş'ur) şahsiyet ile ilgilidir. Bu sabliminâl şahsiyet, bütün ruhsal kuvvetlerin ve sezgilerin kaynağıdır. Dehâ, Peygamberlik, istikbali keşf, hipnotizm, histeri, kara sevda, uykusuzluk, entellektüel müşahedeler, bâtinî sadalar, ve daha bir çok terimlerle deyimlenmiş haller hep bu gayri meş'ur zamir tarafından açıklanırlar. Bu zamir, bu şuur altı Allah'ın insana tebliğlerde bulunduğu biricik yerdur.

Şuur altına, daha doğrusu şuur eşîğinin altına ait olan bu transandan his, metafiziğın başını ve sonunu ve zamansız varlığı kaplayan, şairler, filozoflar, fakirler, veliler, genel olarak ta Hintliler, Mısırlılar, Yunanlılar tarafından da kabûl edilen ve insanın mahiyetinin Mutlak ile birleşmesi yolunda mistisizmin olduğu kadar zâhitliğın, fenâ hayatının mekanizmasını da doğrulayan bir histur.

Kontamplasyon, işaret edildiğı gibi, kendi üzerine kıvrılan bir hâldir. Fakat bu çeşit olan hallerden de şu iki alâmetle ayırdedilir:

1- Totalite yani, objentin verilmiş olmaklığı ve bütünlük.

2- Süjenin kendi kendine yerleşmesi yani, süjenin kendi kendisiyle kaynaşarak birleşmesi<sup>1</sup>.

Birinci alâmet kontamplasyonda şarttır. Çünkü bu hâlde her hangi bir tecrübe ancak bir bütünü tecrübesi olabilir. Daha da ileri, bütüne ait olan bu tecrübe kazanılmış olmaktan ziyade kazandırılmıştır, verilmiştir, ilham edilmiştir. Bu ilham edilmiş olan da gerçektir, Mutlaktır. Teemmüller veya rü'yetler ve müşahedeler gibi Mutlak'ın parça bir manzarası değildir.

Bu hâl ile kontamplasyonun ikinci alâmeti de zorunlu olur. Çünkü ilham edilmiş bir realite ancak bir birleşme hayatı içinde verilmiş olabilir. Kontamplasyon, bir birleşme fiilidir; her şeyin içine girip onunla bir olma, bulmak için yokolma, yaşamak için ölmedir. Dionysius der ki: "Biz bütünlüğümüzle kendi benliğimizden dışarı atılmış olmak ve Allah'ın içine verilmiş olmak zorundayız"<sup>2</sup>. İnsanın en son saadeti tattığı ve realitenin çifte tatminini elde ettiğı bu geçici hâlde pasif birleşme derler ki Plotin de bu noktada şöyle demektedir: "Öyle bir ilhama mazhar olmak ve mazhar olmuş olmak, artık akıldan uzaklaşmaktır. O, mazhar olunmuş bir ilham olmakla beraber akıldan fazla, akıldan önce ve akıldan sonradır.... bu insanın kendi kendisiyle bir olarak görüldüğü ilhamdır"<sup>3</sup>.

1,2,3 - E.Underhill; aynı eser; p: 333.

Kontamplasyonun belli başlı iki şekli vardır. Biri ferdîdir, mündemiçtir; diğeri semâvidir müteâldir, mekândan münezzeah hayata aittir.

Müteâl veya transandantâl kontamplasyon külli bir farklılık, mutlak veya ulûhiyet ile ondan gayri olan şeyler arasındaki nevi<sup>1</sup> bakımından olan farklılık hissini sonucudur. Bir büyüklük karşısında bir aczin, sonsuz bir varlık karşısında sonsuz bir cehaletin mukayesesidir. Böyle bir hâl içinde mistik için huşu<sup>2</sup> ve son derece bir alçak gönüllülük içinde bulunmaktan ve Allah'ı bilinemez olarak kabûllenmekten başka yapılacak bir şey yoktur. Mistiğin bileceği tek şey, O'nu bilmediğidir<sup>1</sup>.

Müteâl kontamplasyonun huşu<sup>2</sup>, tevâzu, istiğrak gibi halleri içeren metafiziksel imajlarına karşılık mündemiç kontamplasyonda daha ziyade neşeden gelen lâtiflik, mahremiyet, şefkat ve güven ve özellikle yakınlık duyguları üstünlükle yer alır. Bunda, müteâl kontamplasyondaki korku yerine aşk ve muhabbet geçer. Bu kontamplasyon, mevcut ile en neş'eli birleşmeyi yapmak, yaratılmamış ışığa korkusuzca dalmaktır. Bu noktada Rolle şöyle haykırıyor: "Hiç bir şey bundan daha kârlı değildir, hiç bir şey bizi bu alçak ve mükellefiyetler dünyasından Allah'a yükselen kontamplasyonun lûtf ve kereminden daha neş'eli değildir. Komtamplasyonun lûtf ve keremi de neş'enin başlangıcı olmaktan başka nedir<sup>2?</sup>". Başka bir yerde de ruhun berrak kontamplasyonda tamamiyle şen ve âhenkli olduğu söyleniyor<sup>3</sup>.

Mündemiç kontamplasyonda esas, dünyanın sırrının bilgi ile değil, olmak'la öğrenilmiş olmasıdır. Çünkü nefis, gerçek realite ile, Mutlak ile iştirâk hâlidir. Gerçek realiteyi, Mutlak'ı gerçek öğrenme, mutlak öğrenme yolu da ancak budur. Böyle bir öğrenme ulûhiyet ile bir arkadaşlık tecrübesidir; böyle bir tecrübede de realite artık bir hâl veya mahâl değil fakat bir şahıstır. Allah'ın ruhla, nefsin Mutlak'la kucaklaştığı derin bir şahsiyet hâlidir. Bu derinlikte mistiğin nefsi ile bu başka olan ve şahsî olan nefis birbirlerini karşılamış, tanımış olurlar. Böyle bir kontamplasyon, böyle bir psikolojik hâl, diğeri hâlin aynidir. Çünkü müteâl ve mündemiç âlemler, varlık ve oluş dünyaları, aynı bir realitenin iki derecesi, daha doğrusu, iki yüzüdür; bu iki yüz de aynı bir yerde, insan ruhunda karşılaşır. Eckhart şöyle der: "Ruh, ezeliyet ile zaman arasında bir yerde yaratıldı. Kendisinin en yüksek kuvvetleriyle ezeliyete temas eder, kendisinin daha

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 337.

2,3 - E.Underhill; aynı eser; p: 342.

aşağı kuvvetleriyle de zamana temas eder<sup>1</sup>. Bu kuvvetlerin gerçekten ne olduklarını, sırlarının çözülmesini psikolojik veya teolojik nazariyelerden öğrenmek ve istemek beyhudedir. Bu kuvvetler şöyle dursun, bir hayat ilmi olan biyolojinin bile hayatın sırrına ulaşamadığına pek haklı olarak dokunulmuştur.

Kısaca, ulûhiyetin bilinemez külliliğini veren müteâl kontamplasyon ile onun bilinebilir şahsiyetini veren mündemiç kontamplasyon tek bir bütünün, mevcut–namevcut’un, yakın–uzak’ın birbirine zıd kavranışlarıdır ve varlığın parça olarak değil de bütün olarak kavranılmasında içteki ezeli şimdi’nin dıştaki bütün zamanı ile birlikte kavranması gerekir.

Başka bir deyişle, mistiği Mutlak ile birleştiren metod bir aktivite nev’idir ve bu aktivite de iki çeşittir:

- 1– Personel (Kişisel, şahsî) ve müsbet.
- 2– Empersonel (Kişisel olmayan, şahsî olmayan) ve menfi<sup>2</sup>.

Personel ve müsbet aktivite, şahsî ve mahrem iştirak, âşkın ma’şûka koşup gitmesi yani, birleşme münâcâtı veya spirîtüel düğündür; ulûhiyetle kucaklaşmada tam ve ânî bir teslimiyettir. Bu, kontamplasyonun öyle bir şeklidir ki bunda tahakkuk ve temellük var, fakat, tahakkuk ve temellüğü anlamak yoktur<sup>3</sup>.

Empersonel ve menfi aktivite ise müteâl ve şartlanmamış Bir’e bir yaklaşmadır.

Kısaca, kontamplasyon, başlangıçta benlik ve dünya şuurunun kayboluşu, düşünce, aşk ve irâdenin yani, his ve algının birbirine karışıp bir olmasıdır. Fakat, noetik (içe ve yakîne ait) bir keyfiyet gösteren daha ileri seviyelerde zıtlar yok olur, bilen ve bilinen birleşir. Bu sebeple normâl nefsin yerini tamamiyle transandantâl nefsin aldığı mahz kontamplasyonu ancak yüksek sezgi ve illüminasyon lâhzalarına sahip olanlar anlayabilirler. Mahz kontamplasyonda mükemmel ve tam olan şey, insanı bir lem’a veya lâhza içinde saran tam bir algı fiilidir. Böyle bir algı da, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, sonsuz bir cehalet hissi olacak ve varlıktan ancak, o bu değildir, şu

1 – E.Underhill; aynı eser; p: 65. Dolayısıyla bu yoldaki Eflâtun’un görüşleri için bk. E.R. Dodds; *The Greeks*; p: 207–235; Beacon Press, 1950. Alson J. Smith; *Immortality*; p: 207–220; New York, 1954. M. Şemseddin; *Felsefe-i Ülä*; s: 229–250, 274–284; İstanbul, 1339–1341.

2 – E.Underhill; aynı eser; p: 346.

3 – E.Underhill; aynı eser; p: 355–356.

değildir şeklinde negatif olarak söz edilebilecektir. Fakat, böyle bir negasyon (nefy) geniş surette bir afirmasyonu (tasdik) da deyimler. Karanlık ve sükûn, ışık ve müzikle dolmuştur; hiçlikte her şey vardır. O, nurlu bir karanlık ve müsbet bir hiçtir; ruhun ma'sûku ile birleştiği göz kamaştırıcı zulmettir<sup>1</sup>. İşte bu nokta, bazan da, muzlim kontamplasyon deye adlandırılan hâlin en yüksek noktası, St. John'un dediği gibi mahrem merdivenin son basamağıdır. St. John şöyle diyor: "O, mahrem zekâdır ve mahrem olarak ve zulmette vukua gelir, bu suretle anlayış dünyasından ve diğer melekelerden gizlenmiştir"<sup>2</sup>. Bu noktada artık beşer düşüncesinin sınırları aşılmakta ve Allah psikolojisi ile insan psikolojisinin birbirine girdiği gerçek dünyanın "kendini bil" meşhur söziyle deyimlenen muammasına ulaşılmaktadır<sup>3</sup>.

Kontamplasyon, illüminasyonun ilerlemiş bir derecesi, geçici bir birleşme hâlidir. Kontamplasyonun son derecesine de vecd adı verilir.

Kontamplasyonda dünyadan temmüllü olarak bir uzaklaşma vardır, fakat vecdde, cismanî ızraplar şeklinde de olsa, dünyadan hiç bir şeyin duyulup algılanmaması söz konusudur. Vecd, insan ruhunun ulûhiyet tarafından çekilişi, sonsuzda mest olmak için zevk ve neş'e ile yükseltilişi ve reelin canlı bir algısını veren bir şuur değişikliğini içeren psiko-fizikâl bir hâldir. Bu, Diyoniziyenlerin sırrı vecdleri, Yeni Eflâtuncuların metafizik istiğrakları, Hint mistiklerinin ve Hıristiyan azizlerinin irâdî veya irâde dışı translarıdır<sup>4</sup>. Bu mistik hâl, Buda'da, İsa'da, Muhammed'te görüldüğü gibi lâalattâyin bir insanda da görülebilir olan yani, hiç bir din ve mezheple bağlantısı olmayan sübjektif tecrübelerin en şümüllüsudur.

Böyle bir tecrübe üç esaslı görünüşe mâliktir:

- 1 - Fiziksel görünüş.
- 2 - Psikolojik görünüş.
- 3 - Mistik görünüş<sup>5</sup>.

Fiziksel görünüş bakımından o, bir teshirdir. Psikolojik görünüş bakımından şuurun tam bir birleşmesidir. Mistik görünüş bakımından

1 - F.C.Happold; aynı eser p: 86.

2 - F.C. Happold; aynı eser; p: 87.

3 - Kontamplasyon hâli için ayrıca bk. F.C.Happold; aynı eser; p: 68-72. D.C. Butler; aynı eser; p: 94-96, 101-111, 131-135, 135-142, 161-169, 214-217, 220-227, 238-241, 247-249. Paul Tillich; Systematic Theology; vol: 1; p:94-163; Chicago Uni. Press, 1951.

4 - E.Underhill; aynı eser; p: 358-359.

5 - E.Underhill; aynı eser; p: 359.

da yükseltilmiş bir algı şeklidir. Biz burada sadece son iki şekil üzerinde kısaca duracağız.

Vecd, psikoloji bakımından, monoideizm hâlinin on tam ve hatta ondan da ileri bir şeklidir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi anma (zıkr), tek bir şey üzerine teemmüllü bir düşünce idi; işte burada bu hâl, ister irâde içinde ister irâde dışında olsun en son derecesine gelmiş, ve dikkatin üzerinde toplandığı tek şey hakkında en yüksek sezgiye ulaşılmıştır. Bu sebeple de vecd, ancak, şuur eşiği üstün derecede hareketli olan ve tek bir fikir veya sezgi üzerinde bulunma temayülü gösterenlerde olur ve yine bu sebeple de vecdin değeri fikir veya sezginin objektif değerini aşamaz. Bu bakımlardan vecd, kontamplasyonun yükseltilmiş şekli olup bundaki tek bir şey üzerine olan konsantrasyon ve diğer şeyler üzerine olan ilgisizlik o kadar tam ve bütündür ki mistik tamamen teshir edilmiş bir durumda artık ne görür, ne işitir, ne duyar. Bu hâl, benliğin reel bir vasıf kazanmasıdır. Görmüştük ki mistik yol veya seyr ve sülûkun devam edebilmesi için önce tek bir şey üzerinde tam bir konsantrasyon ile, zıkr hâli ile başlamak ve bu hâli de sükûn ve itmi'nan hâlinin takibetmesi, onu da kontamplasyon hâlinin yani, dışa ait bütün şeylerin unutulduğu, çokluğun ve Bir'in şuurunun dışa atıldığı şuurî bir birleşmenin peşlemesi gerekiyordu. İşte böyle bir şuur birleşmesinin, nefsin tek bir fikir içine tam yönelmesinin en yüksek şekli vecd hâlini teşkil eder.

Büyük bir psikolojik hâl olan vecd hâlini histeri hallerine bağlamak isteyenler aldanmışlardır. Çünkü doğru bir vecd hâlinin kriyoryumu, onun hayat değiştirici oluşudur<sup>1</sup>. Zira onda günlük hayatın üstünde bulunan bir hayat içinde bir değişme, o hayat ile bir kucaklaşma vardır. Bu sebeptir ki bu hâle sahip olanlar günlük hayatın bütün acılarına ve ıztıraplarına, dünyanın her hâl ve şartına karşı koyabilirler. Onlar, diğer insanlardan bir dayanma ve istiklâl gücüyle ayırddedilirler. Hayatın yepyeni bir algısını gerektiren böyle bir hâlde metafizikçi yüksek imajlarıyla, artist güzelliğe ait derin duygularıyla, şairler, Kâşifler, müzisyenler, peygamberler... de kendilerine has özelliklerle ortak bulunurlarsa da onlar gerçek realitenin, Mutlak'ın ancak parça kavranışını elde edebilirler. Buna karşılık mistiklerin vecd hallerinde kavradıkları şey ise bir bütündür, Bütün'ün bütün ve tam hayatıdır. Binaenaleyh, büyük mistiklerin gerçek vecd hallerinin biricik âmili Allah hakkındaki sonsuz ve derin aşklarıdır. Bundan başka sebeplerle meydana gelen vecdler gerçek vecd sayılmaz. Kısaca,

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 361.



gerçek vecd, aklın ve kalbin duyular dünyasının üstüne çıkararak transandantâl algının merkezi olan Bir ile bir lem'a veya lâhza içinde birleşmesidir<sup>1</sup>.

Vecd terimiyle deyimlenen hâl bazı mistiklerce istiğrak, coşkunluk, teshir gibi terimlerle de deyimlenmiş ve arada fark görülmeyerek bütün bu kelimeler vecd'in müteradifi sayılmışlardır. Buna karşılık bazı mistiklerde bu terimler arasında fark vardır. Onlara göre istiğrak, kontamplasyonda, mistik şuurun tabii gelişmesi yerine birdenbire kavranmış, alınmış olmasıdır. Özellikle normâl şuurun düzenini bozan, irâde ve duyulara galebe eden ve az veya çok mükemmellikte vecd hâllerini gerektiren hallere istiğrak halleri denmiştir. İstiğrak hâlinin büyük bir karakteristiği olarak ta onun, mutlak olarak, süreksiz olduğu gösterilmiştir. Psikolojik olarak o, Mutlak'a yönelen şuurun, sinir sisteminin düzenini bozan şiddetli ve kontrol edilemez deyimidir ve cismanî hareketsizliği gerektirir<sup>2</sup>. Fakat vecd ve istiğrak hallerini ayırmadan ziyade onları birleştirme ve hatta çoğu kere vecd-ü-istiğrak sözüyle ikisini birden kullanma yoluna gidilmiştir.

Yukarıda, kısaca tanımladığımız istiğrak halleri, özellikle, seyr ve sülûkta az ilerlemişlerde görülür **ki** burda henüz benlikten tamamiyle sıyrılınamamıştır. Bu çeşit istiğrakların üstünde ikinci çeşit istigraklar vardır ki onlar ancak Allah için büyük bir muhabbet besleyen kişilerde bulunur ve sırf entellektüel müşahede eseridir. Gerçek vecdin kapısı olan veya vecdin başka bir yüzü olan bu istiğrakta mistikler kendilerini tamamiyle Allah'a teslim etmiş, bunun karşılığında da bir çok yüksek şeylere nâil olmuş olurlar<sup>3</sup>. Zihinsel sonuçlara mâlik olduğu kadar bir takım bedensel sonuçlara da mâlik olan vecd halleri mistik neş'enin pek yüksek tecellileridirler.

Mistik bakımdan vecd ise düşünce ve hissin zaman ve mekânın oluş dünyasına ve o dünyadakilere ait parçalı hayatlardan Bütün'ün büyük hayatına atlamak, mahz kavrayışı elde etmektir; canlı bir sezgidir. Bu, birleşme münâcâtının gelişme ve tamamlanması, müteâil varlığın müşahede ve murakaba ile değil de temas ile algılanması, büyük saadetin yaşanılmasıdır. Mistik, vecd hâlinde Mutlak'a ulaşmıştır. Bu ulaşmada, mistik, bazan hiçlik şuuruna sahip olduğunu da hissederse de bu his mecâzîdir; birleşme şuurunun mistiğin durumunu değiştirmesidir. Söylenen sözler de ancak vecd hâlinin sonunda düşünülebilen şeylerden ibârettir.

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 366.

2 - E.Underhill; yani eser; p: p: 368, 375, 376, 377.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 361.

Vecde ait şuur, nefse ait şuur, bir nefis bilgisi değil, bizi realitenin gerçek derinliklerine sokan büyük bir şevk ve heyecanın tek bir hâli, bütün varlığın tek bir fiil üzerine konsantre olmasıdır. Böyle bir konsantrasyon, bir sevgi tecrübesi üzerine olan en son bir konsantrasyondur. Dolayısıyla, diskürsif değildir, tasavvura ve analize ait bütün işlemleri dışta bırakır. Artık bu hâlde hem her şey bilinir hem de hiç bir şey bilinmez olur. Mutlak'a o derece dalınmıştır ki Mutlak artık bir düşünce objesi olamaayacak hâle gelmiştir. Mistik, bu durumda tasavvur etmeden algılar, düşünmeden bilir. Bu, gerçek birleşme hayatına giriş olan bir birleşme; bir lâhza süren, ruhun Allah'ta tam bir transformasyonudur<sup>1</sup>.

Vecd, büyük bir felsefe sisteminde, Yeni Eflâton'culukta, Bir'i elde ediş metodudur. Teoloji dilinin çoğu da mücerret tefelsüften ziyade Yeni Eflâtuncuların bu aktüel vecdî tecrübelerinden doğmuştur. Vecdin Hıristiyan doktrini de Plotin'den gelmektedir.

Plotin, altıncı Ennead'da kendi tecrübelerine dayanarak mistik transı şöyle açıklar: "Bu sebepten ruh görmekle ne görür ne de ayır-deder ne de iki şeyin olduğunu tahayyül eder; lâkin ruh kendi kendisi olmaktan ve kendisine tâbî olmaktan kesilerek bir nevi' başka bir şey olur, o Allah'a tâbî olur ve tetabuk ve iştirâkte merkezleri bir iki daire gibi O'nunla (birlikte) olandan biri olur; fakat ayrıldıkları zaman ikileşirler... ulûhiyet ile bu irtibatla iki şey olmadığından algılayan ve algılanan bir ve aynı idi, eğer bir kimse ulûhiyet ile karıştığında kendisinin ne olduğunun hâtırasını muhafaza edebilseydi bizzat kendi içinde Allah'ın bir imajına sahip olurdu.... bu sebepten, eğer teyid edebilirsek onun içinde ne hiddet, ne arzu, hatta ne akıl, ne de belirli bir entellektüel algı hiç bir şey kıvıldanmaz ne de kısaca mistik kendi kendisine harekettedir; lâkin bir vecd hâli içinde hırreketlilik ve sadece Allah'la bozulmaz bir sükûn hâlidir<sup>2</sup>". Plotin, altıncı Ennead'ın başka bir yerinde de şöyle demektedir: vecd, görmenin başka bir tavrıdır, bir kimsenin basitleşmesi ve kendisini teslim etmesidir, bir temas ve sükûn arzusu ve vahdet (birlik) peşinde bir çabalamadır<sup>3</sup>.

Plotin'in vecdini Eflâton'un kurtarıcı cinnetine benzetmişler ve böyle bir vecdin kafanın mahsulü olduğunu kalble ilgisi bulunmadığını söylemişlerse de Plotin'e göre de Allah'la birleşme bir kalb birleşmesidir

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 370-371.

2,3 - E.Underhill; aynı eser; p: 372. Ayrıca bk. Stephon Mackenna; Plotinus The Enneads; p: 443-614, ikinci baskı, London.

yani, Allah düşünce ile değil aşkla elde edilir. Nefsin, benliğin bütün sakıncalarından sıyrılıp kurtulduğu ve yeni bir hayatın en büyük saadetini ulaştığı müteâl bir hâl, kontamplasyonun ve vecdin bütün sırrı işte buradadır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi vecd, transprot, (nakil) ruhun uçuşu, istiğrak, trans (kendinden geçme) gibi adlarla adlandırıldığı gibi bunlar arasında derece farkı görenler de olmuş ve meselâ trans hâlinde duyumların terki ve Allah'ta yaşama yavaş olur; transportta sadece ruh bedenden çekip çıkarılır ve bu tek bir fiildir; istiğrak, bir şok gibi birdenbire gelir gibi sözler söylenmişse de Pascal'ın yakîn, sükûn ve neş'esi, hangi adlarla anılırsa anılsın bütün vecde ait algının karakteristiğini deyimlemiş bulunmaktadır. Bu da realitenin yükseltilmiş sezgisi ve sonsuz ve unutulmaz bir bilginin tatmininden ibârettir<sup>1</sup>.

Vecd halleri nefsin organik gelişmesini sağlarlar, nefsin bilgisini yükseltmekle kalmayıp hayatını da zenginleştirirler yani, nefsin şuurunu yeniden yapar ve aşkını geliştirirler. Vecd, küçük insan hayatının büyük Allah hayatının içine akışı şuurudur. Vecd, iyilik, güzellik ve gerçek olan Allah'ta yerleşmeği sağlar. Dolayısıyla vecd, mistiğin en aktif hâlidir<sup>2</sup>.

#### **D) Nefsin Fenâsı Veya Karanlık Gece**

Karanlık gece veya tamamen yok olup erime, psikoloji bakımından mistik gelişmede rastlanan vak'alardan bambaşka bir vak'adır. O, mistik bir aktivite devresini ta'kibeden bir yorgunluk ve gevşeklik devresidir. Bu pek başka olan vak'a iki açıdan ele alınabilir:

- 1 – Psikoloji bakımından.
- 2 – Mistik bakımından.

Psikolojik bakımdan karanlık gece, insanın psişik hayatını anlatan, az veya çok, mekanik kanunlarla idare edilmiş bir lâhzadır.

Mistik bakımdan ise karakterin yeniden yapılışında yeni bir adamın gelişmesine, mistiğin Allah'a istihalisine hizmet eden spiritüel bir olaydır<sup>3</sup>.

1 – E.Underhill; yani eser; p: 378. D.C.Butler; aynı eser; p: 111-116, 142-147, 273-282.

2 – E.Underhill; aynı eser; p: 378-379.

3 – E.Underhill; aynı eser; p: 387-388.

Gerçek reele giden yolun karakteristiği insanı yeniden yapma yolu olduğuna işaret etmiş ve bu yolda da ilk adımın nefis tasfiyesi olduğunu açıklamıştk. Nefsin ilk tasfiyesi de algı aynasının temizlenmesi idi. Nefsin ikinci tasfiyesinde ise duyumların illüzyonlarına batmış olan algı kuvvetlerinin yükselişi ve nefsin realite olduğu illüminatif bir hayatın elde edilişi yer almakta idi. Nefsin reel oluşunda da yeni bir tathir ve tasfiyeye ihtiyaç vardır ki bu tasfiye algı organlarına ait olmayıp şahsiyetin temeli olan kalbe, nefse, aşk ve irâde kaynağına aittir. Nefs, karanlık gecenin müşahedelerinden geri döndüğünde sınırlı olanın sınırlarını hisseder ve yapma kuvvetini kaybeder. Buna karşılık daha yüksek bir hayatta faaliyette bulunabilmek için kendi irâdesini yok etmeği öğrenir.

Nefsin tam tasfiyesi noksan olandan tamamen ayrılmak ve tam ve kâmil olana bağlanmakla olur. Bu da irâde tasfiyesidir. Irâde tasfiyesinin sonu da insanın Allah'la tamamen birleşip kendi irâdesini Allah'ın irâdesinde yoketmesi ve Allah'ın irâdesini kendine irâde edinmesidir. Bu, kontamplasyonun neş'esi ile realitenin karışması, tasfiyenin ilk derecelerini teşkil eden şahsî araştırma ve hazların topunun bırakılmasıdır. Şahsa ait bu toptan bırakış ta realiteye iştirâkin başlıca şartıdır. Bu şart aynı zamanda ilim ve san'at adamları için de doğrudur. Karanlık geçenin Allah'ın yokluğu, günah hissi, karanlık vecd, nefsin eski heyecanının yokoluşu, sükûn ve neş'enin bozulması gibi şekilleri de mistiklerce aynı bir vetirenin kısımları sayılırlar<sup>1</sup>.

Başka bir deyişle, illüminasyonda ruh ilâhî mahiyeti ilâhî ışık ile aynı kılar. İllüminasyonda müteâl şuur, şahsî müşahede ve neş'enin artışı gibi hissedilir. İşte bu şahsî neş'eler yüksek seviyyelerde bırakılır. Bunun sonucu olarak ta insan irâdesi sonsuz irâde içinde tamamiyle erir ve teslim olursa nefis, Ben, ancak o zaman Allah'la birleşebilir, realiteyi elde edebilir yani, tam bir birleşme ile Ben, Allah olur ve O'nunla bilir. Bu noktada St. Catherine of Genoa şöyle diyor: "Benim ben'i Allah'tır: ne de ben benliğimi Allah'ta olmadan bilebilirim<sup>2</sup>". Gerçi mistik hayat esasta bir aşk hayatıdır ve Celâleddin'in : "Seninle bir hapisane bir çiçek bahçesi olurdu, ah sen kalblerin füsünkârı; Seninle Cehennem Cennet olurdu, ah Sen ruhların şataretlisi"<sup>3</sup> dediği gibi mistiğin en son araştırmasının ve sürekli sezgisinin objesi de yüksek bir istek ve tapınma objesi ise de nefsin bu tam ifnâsı hâlinde

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 395.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 396.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 398.

bu da söz konusu olamaz. Çünkü her çeşit ikilik kalkmış ve onun yerini birlik almıştır.

Kısaca, tasfiyenin en son merhalesi nefsin Allah'ta tamamiyle ifnâsıdır ve bu da büyük ve bütün bir saadettir.

### **E) Nefsin Allah'la Birleşmesi (Birlik) Veya Birleştirici Hayat; Tanrılaşma**

Kontamplasyon, genel olarak, akıl katagorilerinin üstünde bir müşahede plânına, Başka Bir Şey'e çekilip alınmak, şahsiyetin tamamiyetine ve her şeyin cevherine çekilip alınmak, başka bir deyişle, iyilik, güzellik ve gerçek cevherine çekilip alınmak idi.

Tam teslimiyet veya karanlık gece de ruhun aşk içinde Allah'ta bütün bütüne yok olması idi.

Birleştirici hayat, Tanrılaştırıcı hayat, veya birlik, Tanrılaşma da ruhun Allah'ta tamamen yok oluşunun en son noktasını teşkil eder.

Mistik yol veya seyr ve sülûk, esasında, aşkta bir ilerleme ve gelişmedir. Ruhun geçici dünyaya karşı olan temayüllerinin yok edilmesi, buna karşılık, kendi kaynağı üzerine teemmüllü bir surette konsantre edilmesidir. Fakat, aşkın biricik ve özel amacı birleşme (ittihad) dir; âşık ve ma'sûkun birleşerek bir olmasıdır. Çünkü hayatın her hangi alanında ve plânında olursa olsun en kuvvetli âmil birleştirici prensiptir<sup>1</sup>. Bu sebeple birlik hayatının en basit deyimini, bu kâmil aşkın burada ve şimdi tam ve şuurlu olarak tamamlanması keyfiyetidir.

Birlik hâli veya spiritüel düğün, her şeyden önce yaratıcı hayatın bir artışı, insan hayatının mutlak hayat tarafından kaplanması ve kapsanması demektir. İnsanlık tarihinde nam almış şahsiyetler işte böyle üstün bir aktiviteye sahip olanlardır. Böyle bir aktivite sağlamayan bir yol mistik yol değildir.

Aşk yolunun bu son derecesi büyük spiritüel hayatiyete sahip yeni bir yaratık meydana getirme âmilidir ve müteâl düzenin yardımcıdır. Bu yaratıklar büyük mistiklerdir. Yeni bir müteâl hayat ve düzen de ancak onlarla kurulabilir ve her tarafa yayılabilir. Bütün büyük yaratıcı ilim adamları ve san'atkârlar da böyle bir hayatın yardımcılarıdır. Gerçek mistikler ve dolayısıyla gerçek âlimler ve san'atkârlar realite hakkındaki bilginin, hür spiritüel kuvvetin, iyilik, güzellik ve gerçeğe olan aktüel aşkın savaşıları ve kahramanlarıdır.

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 428.

Birlik'in iki sembolik deyimidir ki yanlış anlaşıldıklarından çoğu kere mistisizmin aleyhiné kullanılmışlardır. Bu iki deyim, transdantâl-metafizikal ve mahrem-şahsî tip deyimleridir ve tek başlarına birbirine karşıtlar<sup>1</sup>. Başka bir deyişle, birlik'in iki şekli, daha doğrusu iki katlı bir karakteri vardır: müteâl ve mündemiç, statik ve dinamik. Bu sebeple de yani, bu çifte karakteri dolayısıyla da mistik dünya, felsefenin monist dünyasından başkadır. Mistik suur, mhz varlığın mutlak hayatını da oluşun fa'âl hayatını da gerçeğin tam parçaları olarak kabullenir<sup>2</sup>. Birlik'in iki sembelik deyimini veya çifte karakteri de kısaca şöyle açıklanabilir:

1 - Metafizikâl tip mistik yani, Mutlak'ı gayri şahsî ve müteâl sayan için Mutlak'ın en son elde edilişi bir Tanrılaşma veya nefsin Allah'ta son bir istihalesi, kısaca, nefsin Allah oluşudur.

2 - Mahrem-şahsî tip yani, realiteyi mahrem ve şahsî bir iştirâk (katılma) içinde kavrayan mistik için ise bu iştirâk kendi ruhunun Allah'la spiritüel bir düğünüdür<sup>3</sup>.

Fakat, duyuların ve ruhun tasfiyesinden geçmiş ve bizzat kendi tam varlığına ulaşmış olan mistik ne sadece biri ne de sadece diğeri üzerinde durur; ne sadece iyilik, güzellik ve gerçeğin verileri ne de sadece ezeli zekânın yaratıcı aktivitesiyle yetinir. O, ezeliyetin zaman içinde tecessüm ettiği spiritüel adam sıfatıyla ikisini birden alır; skolâstik felsefe<sup>4</sup> dliyle o, aynı zamanda hem sâkin hem fa'âldır: Allah açısından sâkindir, dünya açısından da fa'âldır<sup>5</sup>. Böyle bir birlik hayatı ise çok verimli bir hayattır. Verimsiz bir aşk hayatı Çüetist (Küllî iymana ait) bir dalâletten başka bir şey değildir.

Birlik, esasta, ezeli hayata hür bir iştirâktir. Tam hür bir ruh ta baştan başa temastan kesilmiş olan ruhtur. Bu hâlin karakteristikleri de şunlardır:

1 - Nefsin, sonsuzun ilgileri içinde tam bir erimesi.

2 - Nefsin, tam bir hürriyet hissi veren sonsuzun otoritesiyle iş görmesi yani, nefsin sonsuz otoriteye, yaratıcı aktiviteye sürülmesi.

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 415.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 433.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 415.

4 - Skolâstik Felsefe için özellikle bk. Maurice De Wulf; *Philosophy and Civilization in the Middle Age*; p:149-179; New York, 1953. E.K.Rand; *Founders of the Middle Ages*; p: 135-181; New York, 1957. Maurice De Wulf; *Scholastic Philosophy*; p: 3-7, 37-75, New York, 1956. F.C.Copleston; *Medieval Philosophy*; p: 42-60; New York, 1961.

5 - E.Underhill; aynı eser; p: 433.

3 - Nefsin, hayat için bir kuvvet merkezi olması ve spiritüel hayattan emîn haberler alabilmesi. Özellikle bu hâl, bir çok mistiklerin daha ileri geçmeip içinde boğulup kaldıkları hâldir<sup>1</sup>.

Şu hâlde birlik hayatı:

1 - Psikolojik bakımdan görüldüğüne,

2 - Tanrılaşma veya spiritüel düşün dili kullanan mistikler tarafından vasıflandırılmasına,

3 - Onu yaşayan mistiklere göre, olmak üzere üç şekilde mütalâa ve mümkün olduğu derecede realize edilebilir<sup>2</sup>.

1 - *Psikoloji bakımından birlik hayatı :*

Bu hayatta insan şahsiyeti en yüksek seviyesine ulaşmış, aşk ve hürriyetine kavuşmuş, nefis yeniden yapılmış ve kendi kendisiyle birleşmiş ve yeni maksatlar için yeni bir kuvvet olarak hazır duruma geçmiştir. Böyle bir hayatta şuurun yeniden yapılışı ile üniversal hayata temas edilir, realiteye temellük edilir; birlik hayatı ile muamele edecek olan ve birliğin en büyük karakteristiği bulunan, kuvvet elde edilir; dolayısıyla, nefis gerçek hürriyetine kavuşur; başka bir deyişle, nefsin yerini ulûhiyet alır. Bu, mistiğin şahsiyetinin şuurlu olarak realize olması ve en sonda da tamamiyle Olmak'a başlaması demektir. Bu hâlde, karanlık gecede hüküm altına girmeyen elemanlar hüküm altına alınmış ve kaplanmıştır. Artık, Anima (dışa ait nefis) ve Animus (içe ait nefis) birleşmiş ve mistik en sonda gerçeği iki değil fakat bir olarak bilmiş ve bulmuş ve paradoksu çözmüştür<sup>3</sup>.

2: a- *Tanrılaşma bakımından birlik hayatı :*

Tanrılaşma veya Tanrılaştırma doktrinde birlik hayatı insanda bu hayata ait bütün kuvvetlerin sonsuzca yükseltilmesi yani, mistiğin doğrudan doğruya ilâhî mahiyete iştirâki, realiteye sâhibolma anlamındadır. Çünkü, insanın kendisini gerçekten anlaması ancak bununla mümkündür. Bunun tabii ve mantıkî sonucu da Tanrılaşmadır. Theologia Germanica'da Allah'a benzemenin, Allah'a iştirak etmenin ne olduğu şöyle açıklanıyor: "Ezelî veya ilâhî ışık ile iyice hallolmuş veya illümine olmuş, ve ezeli veya ilâhî aşk ile tutuşturulup yakılıp

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 416.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 416.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 417.

yok edilmiş olan kimse Tanrılaşmış bir adamdır ve ilâhî mahiyetin ortağıdır<sup>1</sup>”.

Tanrılaşma, felsefede de kullanılan artistik bir deyim, bir mecazdır ve vecde ait bir telkin deyimler. Fakat, bu vecde ait telkinin mistik tecrübeye doğru bir haber sağladığı kabul edilirse de bu pek ender olarak ve yalnız büyük mistikler için düşünülebilir. Tanrılaşma veya Tanrılaştırmağa ait terimler özellikle realiteyi bir şahs olmaktan ziyade bir mahâl veya hâl olarak kavrayan ve Allah’a olan seyirlerinin ilk merhalelerini vasıflandırmada yeniden doğuş veya başka bir şekle değişme gibi semboller kullananlar tarafından kullanılmışlardır.

Tanrılaşma veya Tanrılaştırma doktrini dinlerde de kullanılmış ve büyük tepkilere yol açmıştır. Özellikle Hıristiyan mistikleri insanın Tanrılaşmasını Allah’ın insanlaşmasının zorunlu sonucu olarak göstermekle doğrularlar. Fakat, dinde olsun felsefede olsun, bu doktrin ancak kalb bakımından doğru sayılabilir ve özellikle dinlerde bu Tanrılaştırmağa karşı büyük bir iştihak vardır. Simeon Metaphrastes şöyle diyor: “Allah’ın Bedeni beni tanrılaştırdı ve besledi, o, kavranılamaz bir tarzda benim ruhumu Tanrılaştırdı ve benim nefsimi besledi<sup>2</sup>”.

Tanrılaşma, Allah ile bir ayniyet değil, sadece insan nefsinin Allah nefsi tarafından kapsanmasının, realite ile harmonize olmuş yeni bir hayat nizâmına girişin deyimidir. Bunda söz konusu şahsiyetin yok olması değil, daha reel olmasıdır; başka bir deyişle, insan hayatının reel bir hayat olmasıdır. Reel bir hayat ise ancak ilâhî hayattır. St. Augustine şöyle der: “Bütün varlığımla Sana bağlandığım zaman hiç bir ızdırab ve çabaya mâlik olmayacağım; ve benim hayatım, tamamen Seninle dolmuş olmakla reel bir hayat olacak..... benim hayatım reel bir hayat olacak çünkü o, Seninle doludur<sup>3</sup>”. Kısaca, Tanrılaşma realitenin elde edilmişidir, insanın kendi kaynağı ile münasebetidir.

Kontamplasyon, sadece, akıldan arınmak demektir. Fakat, birlik’te sadece akıldan değil, bütün hayattan, ben, beni, benim olan her şeyden soyunup arınmak, ilâhî hayatın derinliklerine girip onunla içli dışlı olmak lâzımdır. Bu noktada Ruysbroeck şöyle diyor: “Yutmak ve yutulmuş olmak! Vahdet budur<sup>4</sup>”.

1 – E.Underhill; ayni eser; p: 418.

2 – E.Underhill; ayni eser; p: 419. Ayrıca bk. J.Windrow Sweetman; İslam and Christian Theology; vol: 1; p: 11-47; London, 1946.

3 – E.Underhill; ayni eser; p:420.

4 – E.Underhill; ayni eser; p: 425.



b - *Spiritüel düşün (aşk birliği) doktrini :*

Tanrılaşma veya tanrılaştırma kullanılan dil, yalnız başına ruhun realite hakkındaki tecrübesini vasıflandırmaya yetmez. Tanrılaşmada, yani, insanın kendi kaynağı ile münasebetinde şahsî emesyona yönelme ihtiyacı vardır. En müteâl mistik bile kendi metafizik muhtevalarını deyimleyebilmek için aşk dilini kullanmak zorundadır. Hiç şüphe yoktur ki âşık ve ma'sûkun tam ve mükemmel birliği dinî felsefenin kesin ve kuru terimleriyle deyimlenemez. Gerçi, bu gibi terimler, ilâhî birliğin bir taraftan en tehlikeli panteistik<sup>1</sup> diğer taraftan da amorfistik görünüşlerini deyimlerlerse de böyle bir tecrübenin en muazzam tarafını deyimlemekten de yoksundurlar. Böyle bir deyim tamamlanabilmesi için birlik hayatında nefsin yok oluşu değil, kalbin ve irâdenin birliğinde nefsin tamamlanması ve olgunlaşması gerekir.

Kavrayışın bu derin şekli, deyimini, Allah ile ruh arasındaki spiritüel düşün sembolizminde bulur. Bu sembolizm, Orphic (sırrî mezheb) sırlarda<sup>2</sup> meydana çıkmış ve Yeni Eflâtunculuk yolundan geçerek Hıristiyan geleneğine karışmıştır. Büyük İslâm mistiği Celâleddin de daha az müşahhas olarak şöyle der:

“Senin lâtif ruhunla benim bu ruhum  
Suyun şarapla birleştiği gibi birleştiler  
.....<sup>3</sup>”

Celâleddin bu şiirinde anlatmak istiyor ki içine girilen yeni hayat, sadece reel ve transandantâl seviyyelerde te'sis edilmiş olan ezelin hayatına hür ve şuurlu bir iştirâk değil, fakat aynı zamanda kendi şahsî hayatından daha büyük bir hayatın içine akışın şuurlu bir iştirâkidir<sup>4</sup>.

3 - *Mistiklerin açıklamalarına göre birlik hayatı :*

Mistikler, Allah ile birleştiklerini söylerler, dolayısıyla de psikolojik açıklamanın üstüne çıkarlar. Böyle bir birleşme ile de onlar, kendilerinin Allah tarafından tamamen kapsanmış olduklarını, iç-

1 - S. Spencer; aynı eser; p: 327-329. Clifford Barrett; Philosophy; p: 99-100; New York, 1936. Ferit Vahdet-i vücûd; p: 1-59; İstanbul, 1331.

2 - Harrison; aynı eser; p: 453-477, 572-658; F.M.Conford; aynı eser; 195-301. Von Astor; çev. Prof. Dr. Macit Gökberk; s: 24-29; İstanbul, 1943. Alfred Weber; çev. Prof. Halil Vehbi Eralp; Felsefe Tarihi; s: 9, 95, 120; İstanbul, 1949. Prof. Dr. Macit Gökberk; Felsefe Tarihi; S: 28; İstanbul, 1961.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 426.

4 - E.Underhill; aynı eser; p: 425-426.

lerinde yaşıyanın Allah'tan başka bir şey olmadığını anlatmak isterler. Mistik, sadece bir bilme fiilini değil, fakat bir varlık hâlini de gerektiren belirli bir haricileşmiş ma'kule karşı şuurlu olarak hareket eder. Bu sebeple, başlangıçta Allah'a doğru olanseyr ve sülûk daha sonra ezeli nizam içinde Allah'ta devam eder ve en sonra da Allah'tan başka bir şey kalmaz. Mistik, artık, Allah'a istihale etmiştir, asıl boyaya boyanmıştır; daha doğrusu, ilâhî realiteyi bizzat kendisinde bulmuştur<sup>1</sup>. Simyacıların Muazzam İş'i başarılmıştır.

Bu birliğin, bu birlik hayatının Allah'ın zâtına ve sıfâtına nazaran iki karakteri vardır: Allah'ın zâtına nazaran mutlak sükûnet, Allah'ın sıfâtına nazaran mutlak aktivite; varlık ve oluş<sup>2</sup>.

Dinamik ve statik, varlık ve oluş en sonda mistiğin mahiyetinde birleşirler ve uzlaşırlar. Zira o mahiyet, kendisini kendisinin en yüksek elemanlarıyla bir kılar.

Bu ikili görüş, çeşitli mistisizmlerde çeşitli olarak yer alırlar ki bunda onların mizaçlarının büyük etkisi vardır. Meselâ, Hint mistisizmi ve mistikleri birlik hayatını pasif yönü ile, bütünlüğü ile nefsin inkârı, ulûhiyette bir kayboluş olarak ele alırlar. Onların gâyeleri geriye dönmek üzere yüksek seviyelerde kendi hayatlarını yok etmek, Nirvana'da erimektir. Onlarda tekrar geri gelip diğer insanları uyandırma yoktur. Fakat, aktivite, Garp ve özellikle İslâm mistiklerinin belli başlı karakteristikleridir. Büyük mistikler dâima aktiftirler, fakat, diğer taraftan da kendi mahiyetlerinin basitliklerinde ulûhiyeti, ezeli sükûnu teşkil ederler. İşte aşk ve temellük te bu aktivite ile sükûn arasında yer alır<sup>3</sup>.

Aşk, dâima aktiftir, zira onun mahiyeti Allah ile ezeli faaliyette bulunmaktır. Temellük ise dâima sükûndadır, zira o, bütün irâde ve bütün isteğin üstünde basit ve imajsız aşkta, sevgilinin kucağında meydana gelir. İnsanın aktivitesi Allah'ı sevmekle, temellükü de Allah'ın aşkı ile nufuz etmiş olmakla teşekkül eder. Nefslerimizi Allah'a bağlamak aşktır; ruhumuzun Allah'ın ruhu tarafından çekilip Allah'a istihale ettirilmesi de temellüktür. Realiteyi gerçekten bilme ve anlama da aksiyon ve temellükün ikisi ile mümkündür. Kontamplativist de bu iki yol üzerinde yürür: bir tarafta Allah'ta sükûndadır, diğer tarafta

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 417-418.

2 - G.T.Garett; aynı eser; p: 172-182. Ayrıca bk.A.C.Bouquet; Sacred Books of the World; p: 119-156; Pelican Books, 1955.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 435.

kendinde ve aktivitededir. Ve aktiviteden, aşktan, temellük yolu ile ezeli sükûn içinde Allah'a doğru gider.

Birlik hayatı, nefsin üç yönünü de tatmin eder ki bu yönler şunlardır:

1 - Bilgi. 2 - Aşk. 3 - İrâde.

Birlik hayatı, reel ile birleşme yolunda bir kalb isteği, bir aşk tatbikatıdır. Bu tatbikatta aşk, entellekt ve irâde yükselerek birleşmişlerdir. Bununla beraber onlar henüz kendi benliklerinde mevcutturlar ve her biri insanın yaratılmış olduğu en son tatmini arzular<sup>1</sup>. Bu durumda entellektin gerçeği müşahedesi artık müşahede olmaktan çıkar ve gerçekte bir erime olur ki burada kalb yeni bir düzene girer ve neş'enin yüksek seviyelerinde yaşamağa başlar. Artık ruh, aşk Okyanusunun derinliklerindedir.

Neş'e, mistik ruhların iç hayatıdır, mistik, onunla, spiritüel hayatın yüksek espirilerini elde eder. Daha da ileri, mistik neş'e, Tanrılaşmış hayatın, realitenin bir îmâsıdır. Bu sebeple Dante cennette bütün kâinatın, büyük ruhların, tam ve kâmil aşkın Allah'ı tebcil ederek sevinçle güldüklerini görüyor<sup>2</sup>.

İztıraplar, neş'eler, vecdler, neş'eli illüminasyonlar, psişik gelişme, karakterin yeniden düzenlenmesi gibi şeyler hep, ruhu, seyr ve sülûkta gâyesine doğru ilerletmek içindir. Nefs, en sonda, reel hayatın mutlak isteğiyle kucaklanıp yok edilecektir. Mutlak içinde böyle bir yok olma, ruha, Mutlak'ın kendi aktivitesini kazandıracaktır. Böyle aktif faaliyette mistik tam bir neş'e ve huzur içindedir. Bu da ruh cevheriyle ilâhî cevherin saf bir teması olan kontamplasyonun en tam şeklidir<sup>3</sup>. Bu hayatî değişikliğin en son noktasında ulviyyet ve basitliğin en son dereceleri karşılaşır ve birleşirler. Artık, kibirle alçak gönüllülük arasında fark kalmaz. Bu en son noktada Mutlak'ın hayatına temellük eden ruhta aşk, düşünce ve irâde müşterek gâyelerine ulaşmışlardır. İnsanın, diğer yaratıklar arasındaki şerefının gerektirdiği de budur. Zira Allah olmak ancak Allah olmuş nefsin varlığı ile bilinebilir. Bu noktada Katolik Ortodoksisinin büyük üstadı St. Athanasius'un şu sözü pek düşündürücüdür: "Allah insanı, insanın Allah'ı yaratması için yarattı"<sup>4</sup>.

1 - E.Underhill; aynı eser; p: 437.

2 - E.Underhill; aynı eser; p: 438.

3 - E.Underhill; aynı eser; p: 442.

4 - F.C.Happold; aynı eser; p: 63.

Mistiklerin uzun bir seyr ve sülûk sonunda birleştikleri ve daha doğrusu kendilerinden tamamıyla geçip O oldukları Allah'tan diğer insanları da haberdar etme görevi karşısında, yukarıda gerekli yerlerde de işaret edildiği gibi, birbirlerinin tamamlayıcısı olmakla beraber, tasdik yolundan değil fakat başka çeşit bir tasdiki ihtiva eden selb yolundan gitmişlerdir. Başka bir deyişle, Allah'ın entellekt ile bilinemeyip ancak kalb ile hissedilebileceğini göstermek istemişlerdir. Ve bu selb yolu, özellikle, bütün dinlerce benimsenen bir yoldur. Meselâ, Upanişat'larda<sup>1</sup> şöyle yazar: "Ruhun bilinmiş olmadığını söyleyen bilir, bildiğini iddia eden (ise) bir şey bilmez"<sup>2</sup>.

St. Bernard da şöyle der: "Allah nedir? Ben buna O O'dur demekten daha iyi bir cevap bulamıyorum"<sup>3</sup>.

Meister Eckhart da bu noktada: "Allah hakkında ne gevezelik ediyorsun? O'nun hakkında ne söyleyen doğru değildir"<sup>4</sup> demektedir.

St. Augutine'e göre de: "Akılda Allah hakkında, onun Onu bilemeyeceğinden başka bir bilgi yoktur"<sup>5</sup>.

Jung da şöyle yazmaktadır: "Müteâl olan hakkında her bir ifade sakınılmış olmak lâzımdır"<sup>6</sup>.

Esasen bütün büyük dinlerde görülen mistik felsefenin incelenmesinden şu sonuçlar çıkarılmıştır:

1 - Ulûhiyet, her aktivitenin üstünde ve ötesinde ve insan düşüncesi için ulaşılması mümkün olmayan fakat, kendisini yaratılmış dünyanın içine boşaltan ve o dünyayı tekrar kendi içine çeken canlı ve sonsuz bir enerji olan mutlak sükûnet ve huzurdur.

2 - Her şeyde tam ve bütün bir birlik vardır; her şey Allah'ın içinde ve Allah her şeyin içindedir.

3 - İnsanın gerçek nefsi reeldir<sup>7</sup>.

Bu hususu, Ruysbroeck, bazı yazılarında pek güzel bir şekilde belirtir; ona göre her şey mevcuttur, Allah'ın Basit Varlığı sadece bizzat Allah'ın ezeli sukûnu değildir, lâkin aynı zamanda bütün yaratılmış şeylerin ezeli bir sükûnudur; ezeli sükûn olan sadece ulûhiyet, şart-

1 - Bk. Radhakrishnan; aynı eser; p: 117-267. Radhakrishnan ve C.A.Moore; aynı eser; p: 37-99. K.Morgan; aynı eser; p: 298-323. Walter Rubin; çev., Ziya Şanbey; Eski Hint Tarihi s: 51 ve ötesi. Ankara, 1944. Benson Y.Landis; World Religion; p: 60-66; New York, 1957.

2 - F.C.Happold; aynı eser; p: 63, 145.

3,4,5,6 - F.C.Happold; aynı eser; p: 64.

7 - F.C.Happold; aynı eser; p: 66.

lanmamış karanlık, isimsiz varlık değildir; fakat aynı zamanda bütün yaratılmış olan şeylerin en ulvî esası da yine ezeli sükûndur<sup>1</sup>. Başka bir deyişle, insan, Allah'a karşı olan bir yaratık değil, tersine, Allah'a ortak bir yaratıktır. Zâten, insan, yaratılmadan önce Allah'la ezelde bir idi.

Meister Eckhart'a göre de: "Bilen ve bilinen birdir, basit insanlar O'nun orada ve kendilerini de burada olarak Allah'ı görmüş olduklarını tasavvur ederler. Allah ve ben, bilgide biz biriz"<sup>2</sup>. Daha Paradokslu bir deyimle: "Benim, kendisiyle, Allah'ı gördüğüm göz, Allah'ın, kendisiyle, beni gördüğü gözün aynidir"<sup>3</sup>.

Ruysbroeck da öğretilerini şöyle özetlemektedir: "Ezelî doğuş vasıtasıyla bütün yaratıklar, zamanda yaratılmadan önce ezelde meydana geldiler, bu suretle Allah onları kendi içinde gördü ve bildi"<sup>4</sup>.

İşte, Allah'ta olduğumuz bu ezeli hayat, zaman içinde yaratılmış varlığımızın sebebidir. Başka bir deyişle, bizim yaratılmış varlığımız ezeli zatta sâbittir ve zâti varlığında ezeli Zât ile bir ve aynidir<sup>5</sup>.

Ruysbroeck'nu deyimlerinin daha paradokslu bir şekli de Attar'ın Mantık'ut-Tayr'ında görülür.

Bu önemli noktada büyük dinlerin müşterek tarafları yanında onların bazı ayrılıklarına, dolayısıyla, özelliklerine dokunmak yerinde olacaktır.

Zamansızlık ile zamanın birbirinin içine girmesi, Bütün'ün Bir, Bir'in Bütün olması, birlik duygusunun en yüksek dereceye çıkması, her şeyin bir şey olup Tanrılaşması düalizmden düalizm olmayana geçmek demektir ki bu geçiş mistik tecrübeyi, sembollerini ve hatta Hint dininin teolojik ve metafizik deyimlerini açıklayabilirse de üç semavi din karşısında durum pek naziktir. Çünkü, onlar düalistiktirler. Hint mistisizminin esas da'vâsı, "Sen O'sun"la deyimlenen insanın gerçek nefsinin Brahma ile aynılığı da'vâsıdır ki bunun kökü Hint dininin mistik şuurunda bulunmaktadır. Buna karşılık, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta Allah ile mahlûk arasında esasa ait bir başkalık, aşılabilir bir uçurum vardır ve "Sen O'sun veya Ben O'yum" iddiası küfürdür. Bu sebeple de tarih boyunca, özellikle, Hıristiyan ve İslâm mistikleriyle Hıristiyan ve İslâm Ortodoksları arasında şiddetli çekişmeler olmuş ve hatta Hıristiyan mistisizminde nefsin Allah'la tam bir birleşmesi yerine çoğu kere ancak nefsin transformas-

1 - F. C. Happold ; aynı eser ; p: 66.

2,3,4,5 - F.C.Happold; aynı eser; p: 67.

yonundan (suret değişikliği) veya transmütasyonundan (intikâl) söz edilmiştir.

Burada, İslâm dininin, diğer büyük dinlerden daha transandan olduğuna ve Allah'ın her şeyin üstünde ve ötesinde ve her şeyden başka ve yüksek bir varlık olarak belirtildiğine hassatan dokunmak zorundayız. Fakat, aynı zamanda, şuna da özellikle dokunmak zorundayız ki mistisizm tarihinde mistik görüşün en tam bir örneği Sûfî doktrininde verilmiştir. Sûfî, ulûhiyette nefsinı tamamiyle fânî kılmakla O'nunla birleşir, O olur. Hind'in ilâhı, mücerret (soyut) bir ilâhtır. Sûfî'nin Allah'ı ise bir sevgilidir ve bu sevgili aynı zamanda da gerçektir. Gerçek ise idede de vâkada da düaliteye hiç bir şekilde müsaade etmez. Çünkü gerçek birlik, hiç bir derece ve keyfiyette düaliteye yer veremez. Dolayısıyla de nefsin mutlak surette yok olması şarttır. İslâm mistisizminin bu üstün karakteristiğine pek haklı olarak F.C. Happold da işaret etmektedir<sup>1</sup>. Ruysbroeck, bu noktada şöyle diyordu: "Orada biz hepimiz yaratılışımızdan önce mevcuduz"<sup>2</sup>. Celâleddin de Divânı Kebir'inde şöyle söylüyor:

"Evvence dünyada bir bahçe ve asma ve üzüm vardı  
Bizim ruhumuz ölümsüz şarap ile sermest idi

Ezeliyetin Bağdad'ında biz mağrurane i'lânda bulunuyorduk,  
'Ben Allah'ım'.

Biz böyle olduğumuz için kalb ulûhiyetin aynasıdır.

'Senin nefsin Allah'ın imajında kopya edilmiştir. Bilmek istediğin her şeyi kendi nefsinde ara'.

'Ey Kalb biz bir uçtan bir uca aradık ve sorduk; sevgiliyi senin içinden başka bir yerde asla görmedim'<sup>3</sup>''.

Attar, Mantık'ut-Tayr'da şöyle diyor:

.....  
.....

"Karanlık alanda âvâre dolaşan şua'lar

Döndöler ve tekrar senin Güneşinin dibine çöktüler..<sup>4</sup>"

Jâmî de:

"Hiçliğe geçip gittim, yok oldum,

Ve işte ben mutlak hayatım-yalnız Allah'ı gördüm<sup>5</sup>", diyordu.

Meşhur Irâkî de:

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 96.

2,3 - F.C.Happold; aynı eser; p: 97.

4,5 - F.C.Happold; aynı; eser; p: 98.

“Cübbemin altında Allah'tan başka bir şey yoktur<sup>1</sup>” diyor.

Sûfî bildirileriyle İslâm Ortodoks teolojisini uyuşturmağa çalışan Gazalî (Mişkât'ul-Envar) adlı kitabında realitenin içinde yok olup

“Ben tek olan realiteyim” veya “Cübbemin altında Allah'tan başka kimse yoktur” deyenler için yazdığı satırlarda “âşıkların mistik sîkr ve vecdlerindeki heyecanlı kelimeleri gizlemek ve onlardan söz etmemek lâzımdır” diyor ve sözlerine şöyle devam ediyor: “şimdi bu hâl galebe ettiğinde, ona, tecrübe edene nisbetle fenâ, hayır, fenâ ba'del fenâ derler, çünkü ruh kendi kendine fânî olmuş, bizzat kendi kendisinin fenâsıyla fânî olmuştur, çünkü o kendisinin şuuruna sahip değildir ve bizzat kendi şuursuzluğunun şuuruna sahip değildir, zira bizzat kendi şuursuzluğunun şuuruna sahip olsaydı bizzat kendisinin şuuruna sahip olacaktı. Bu hâlin içinde mezc olmuş kimseye nispetle, bu hâl, mecâzî bir dille “ayniyet”; realite dilinde de “tevhid” diye adlandırılır<sup>2</sup>”.

Celâleddin, yukarıya aldığımız şiirinde Ezel Bağdad'ı ve Ben Allah'ım kelimeleriyle pek yüksek bir vecd ânında “Ben Allahım” deyen büyük İslâm mistiği Hallâc'a telmihte bulunmaktadır. Hallâc bu sözünden dolayı her bir uzvu ayrı ayrı kesilerek işkence ile i'dam edilmiş, sonra da yakılarak külleri Dicle'ye üfürülmüştü. Tam bir birlik hayatının deyiminden ziyade yüksek bir vecd hâlini deyimleyen bu sözü açıklamaktan pişman olmayan Hallâc, katledilirken, şöyle dua etmişti: “Ey Allah'ım Senin dininin gayretiyle ve Senin hoşnutluğunu kazanmak için beni katletmek üzere toplanan kullarını afveyle! ve merhamet eyle! Çünkü âşikârdır ki eğer bana ilham ettiğini onlara ilham etseydin onlar yaptıklarını yapmayacaklardı; eğer Sen onlardan gizlemiş olduğun şeyi benden gizlemiş olsaydın ben bu elemelerle muztarip olmayacaktım<sup>3</sup>”.

Fenâ doktrininin kurucusu Cüneyd, bu doktrini şöyle açıklamıştır: nefsten geçmek, mevcudiyetin gerçek anlamında bir şahs olarak mevcut olmaktan kalmak demek değildir; mistiğin şahsiyetinin kemâle ermiş olması, istihale etmesi ve Allah vasıtasıyla Allah içinde ezeli kılınmış olmasıdır. Cüneyd bunu bir beyt içinde veciz bir şekilde deyimler:

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 98.

2 - F.C.Happold; aynı eser; p: 98-99, 229.

3 - F.C.Happold; aynı eser; p: 72.

“Bir tarz ile biz  
Birleştik ve Bir olduk;  
Yoksa başka türlü bizim durumumuz  
Ezeli olarak ayrılık olurdu”..<sup>1</sup>.

Kısaca, Tanrılaşma veya Allah ile ayniyet deyimleyen meselâ, Hallâc'ın “Ben Allah'ım” veya Sankara<sup>2</sup>'nın “Atman<sup>3</sup> Brahma'dır” sözleri mistik tecrübeye ait sözlerdir ki bunlar mantık üstü bir anlam taşırlar veyahut ta bunlar akıl mantığı içinde değil kalb mantığı içinde ele alınmalıdır.

Buraya kadar mistisizmi bir bilgi yolu olarak inceledik ve bu bilgi yolunun nefsi tasfiye yolu olduğunu ve nefsin değişik hallerinin çeşitli bilgi dereceleri verdiğini gördük.

Mistisizmi bir şuur hali olarak inceleme de bizi aynı sonuca götürecektir.

### **Bir Şuur Hâli Olarak Mistisizm**

Mistik şuur hakkında en eski tanımları da yine Upaniṣat'larda bulmaktayız.

Mandukya Upaniṣad<sup>4</sup>'da mistik şuur, daha doğrusu, İntrover-sive (içe dönük) mistik şuur şöyle tanımlanmaktadır: “O, duyuların üstündedir, anlamanın üstündedir, her tecrübenin üstündedir.. O, içinde dünyaya ve çokluğa ait her şeyin tamamiyle yok edildiği mahz vâhit bir şuurdur. O, tanımlanamaz bir huzurdur. O, ulvî iyiliktir, O, bir ikincisi daha olmayan Bir'dir. O, Nefs'tir”<sup>5</sup>.

Yukarıda da ilgileri dolayısıyla çeşitli yönlerden temas ettiğimiz mistik şuur, genel olarak, şuurun amprik muhtevâlarının toptan yok edilmesi, başka bir deyişle, entellektüel şuurun yerini küllî bir şuur nev'nin almasıdır. Bu küllî şuur nev'i de değişmez ve başkalaşmaz vahdettir.

Upaniṣat, bu değişmez ve başkalaşmaz vahdettin de “Nefs” olduğunu söylemekte ve onu nefis ile aynı kılmaktadır. Çünkü, onun görüşüne göre normal günlük şuur duyular, düşünceler, arzular ve sükûnların çokluğu ile kaplanmıştır. Fakat, zihin sadece bu çokluk demek değildir, bunun üstünde bir şeydir. Zira, bütün bu birbirinden

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 99.

2 - F.C.Happold; aynı eser; p: 72. Ayrıca bk. Radhakrishnan ve C.A.Moore; aynı eser; p: 506 ve ötesi. Radhakrishnan; aynı eser; vol: 2; p: 445-658.

3 - Bk. F.Gaynor; aynı eser; p: 20.

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

5 - W.T.Stace; aynı eser; p: 20.



ayrı ve farklı olan şeyler bir birlik içinde algılanmışlardır ki bu birlik tek nefsin veya aklın birliğidir<sup>1</sup>. Upaniṣat'a göre ūurdaki bu çokluk atılırsa geriye, muhtevalarından boşaltılmış orijinâl vahdet kalır ve bu da nefstir. Bu nefis, aynı yazıya göre, sadece ferdî bir nefis te değildir; o, aynı zamanda üniversal nefstir de<sup>2</sup>.

Bu mistik ūur, mistik ben, David Hume'un insanın kendi zihin muhtevalarından ayrı olarak kabul etmediği bir şey veya bir cevher anlamındaki ben değil, belki Kant'ın "nefsin transandantâl vahdeti" dediği mahz vahdet olan bir ben'dir.

Mistik ūurun ikinci karakteri de onun herhangi bir şeyin ūuru olmadığıdır. O, bir ūurun ūuru da değildir. Çünkü öyle olsa düaliteye düşülür ve bu da değişmez ve başkalaşmaz birlik fikriyle çelişme olur. Onun için Upaniṣatlar ona, her hangi amprik muhtevası olmayan anlamında mahz ūur diyorlar.

Mistik ūurun başka bir karakteri de onun aynı zamanda hem pozitif hem negatif oluşudur. Positif tarafı, onun, aktüel bir ūur olduğudur ki yerlerinde özellikle işaret etmiş bulunuyoruz. Bundan da ileri o, Hıristiyanların Allah'ın huzuru, Budistlerin Nirvana<sup>3</sup> dedikleri bütün algıların üstünde mahz sükûn, neş'e ve saadettir. Mistik ūurun negatif tarafı da onun mahz bir Boşluk oluşudur. ūuru muhtevalarından boşaltığımızda geriye hiç bir şeyin kalmayıdır. Mahayana Bidizmde özellikle işaret edilen bu Boşluk'a Hıristiyan mistisizminde, bu ūur Allah ile aynıleştirilmekle, "Mahz Hiçlik", "Çöl", "Tenhalık".. denmiştir. Mistik ūurun müsbet ve menfi 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 zulmetinin şiddeti ile mutlak parlaklıkla parıldayan göz kamaştırıcı zulmet"<sup>4</sup> olarak tanımlıyor.

Başka bir deyişle, ölümsüz, dâimî, değişmez, zaman ve mekâna bağlı olmayan bir nefis vardır ki bu gerçek nefis veya Atman, Brahma

1 - W.T.Stace; aynı eser; p: 21.

2 - W.T.Stace; aynı eser; p: 22.

3 - 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.R aju; Idealistic Thought of India; p:227-292; London, 1953. Vergilius Ferm; Encyclopedia of Religion; p: 105-106; New York, 1945. M. Ali Ayni; İntikat ve Mülâhazalar; s: 6-9; İstanbul, 1339.

4 - W.T.Stace; aynı eser; p: 23.

ile aynıdır. Sankara şöyle diyor: “Brahma ve Atman’ın bir ve aynı olduğu hakkındaki bilgi gerçek bilgidir”<sup>1</sup>.

Hıristiyanlıkta bu gerçek nefis, Ruh kıvılcımı, Merkez, Ruhun zirvesi, Ruhun temeli gibi çeşitli adlar almıştır. Ruh kıvılcımı hakkında Ruysbroeck şöyle der: “Ruhun üçüncü özelliğine biz ruh kıvılcımı diyoruz. O, ruhun kendi kaynağına karşı olan içe ait ve tabii bir temayüldür. Ve burada biz Ruhülkuds’ü, Allah’ın inâyetini kabûl ediyoruz. Bu içe ait temayül ile biz, Ruhülkuds’e benzeriz, lâkin kabûllenme filinde biz bu ruh oluruz ve Allah ile severiz”<sup>2</sup>.

Eckhart, daha kuvvetli bir surette şöyle der: “...kutsî ruhun kuvveti ruh kıvılcımını kavrar ve onu aşk alevi içine çekip alır.. ruh kıvılcımı kendi kaynağına ulaştırılmıştır ve Allah’ta fânî olmuştur ve Allah’la aynıleşmiştir ve Allah’ın spiritüel ışığıdır”<sup>3</sup>. Yaratılmış olup olmadığı hususunda mütereddit olan Eckhart, bu aklın zirvesindeki kıvılcım hakkında Allah’la bir olduğunu söyler ve onu şöyle vasıflandırır: “İlâhîdir, basittir, mahz bir hiçtir, adlanmış olmaktan ziyade adsızdır, bilinmiş olmaktan ziyade bilinmemiştir... O, bütün adlardan ve şekillerden Allah’ın bizzat kendinde hür ve mutlak olduğu gibi hür ve mutlaktır. O, bilgiden üstündür, aşktan üstündür, gufrandan üstündür. Çünkü bunlarda henüz farklaşma vardır. Bu kuvvet içinde Allah kendisinin bütün ulûhiyeti ile gonca açar ve gelişir ve ruh Allah’ta gelişir”<sup>4</sup>.

Eckhart’ı takibeden Tauler’e göre de ruhun iki temeli vardır: “Biri yaratılmamıştır fakat bizim içimizdedir, diğeri de yaratılmıştır. Yani, biri amprik nefis diğeri de Allah’ın hayatına iştirâk eder olan, kendi potansiyalitesinde (Kuvvede olan vücut) olduğu gibi mevcut olan nefis”<sup>5</sup>.

C.G. Jung da nefis kelimesinden Hint psikolojisindeki anlamı kasdetmektedir. Çünkü, ona göre nefis, kutbî mütenakızları bir sentezde birleştirici bir şeyin idesini hâvîdir, zira nefis, bizâtihi bir arketiptir. (aslî nümune) Dolayısıyla de ancak kendisinin arketipâl enerjisinin tecellileri olan sembollerle bilinebilir, doğrudan doğruya bilinemez. Jung, “Bütün, Muhit, Psyche’nin merkezi de dediği nefis veya ruh

- 1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 48.
- 2 - F.C.Happold; aynı eser; p: 49.
- 3 - F.C.Happold; aynı eser; p: 49.
- 4 - F.C.Happold; aynı eser; p: 49.
- 5 - F.C.Happold; aynı eser; p: 49.

için en sonda: Ruh. Allah ile temasta, ilâhî esasa tekabül eden bir esasa tasarruf etmek zorundadır, başka türlü iştirâk vuku bulmuş olamaz<sup>1</sup> demektir.

Bilgi yolu veya şuur hâli olarak şimdiye kadar açıkladığımız mistik hallerin kendilerine has karakterleri de vardır. Mistik halleri, mistik olmayan hallerden ayırmağa yarayacak olan başlıca karakteristikler şöyle sıralanabilirler:

### **Mistik Hâllerin Başlıca Katakteristikleri**

1 – Mistik haller tanımlanamazlar. Çünkü onlar düşünce hâli olmaktan ziyade his halleridirler.

2 – Mistik haller his halleri olmakla beraber, noetik bir keyfiyete (içe ait yakînî bilgi) sahip olduklarından, aynı zamanda bilgi halleridirler de.

3 – Mistik haller uzun sürmezler.

4 – Mistik tecrübeye herkes iştirâk edebilir. Mistikler Tasfiye yolu üzerinde bilgiye ve pratiğe çok önem vermişlerdir. Bununla beraber mistik hallerde dâima verilmiş olan bir şeyin hissi vardır.

5 – Mistik hallerde her şeyin birliği şuurudur. Bu birlik şuurunun yaratılış bakımından Bütün'ün Bir'in ve Bir'in Bütün'ünde görülmesidir.

Eski Çin felsefesinde fenomenâl âlem Bütün bir Birlik olan Tao'nun Yang (nur) ve Yin (zulmet) prensiplerini<sup>2</sup> yaratması ile meydana geldi. Bizim algımız, bu iki zıt kutub ile şartlanmıştır. Bu iki zıt kutub ancak bu fenomenler ülkesinde aktiftirler. Bu ülke de ise insan hürdür ve görevi de bu iki kutbu kırıp geçerek aslî mâ'nâya ulaşmaktır. N. of Cusa bu noktada şöyle der: "Allah mütenakızların mütabakatının üstündedir"<sup>3</sup>. Fakat, gerçekten düalitenin kalkışı, Hint, Hıristiyan mistiklerinde, Plotin'de ve özellikle İslâm mistiklerinde görülür.

1 – F.C.Happold; aynı eser; p: 50.

2 – Bk. Fung Yu-Lan; A Short History of Chinese Philosophy; p: 129-142; New York, 1960. Lin Yutang ((mütercim); The Wisdom of Laotse; p: 41-46, 119-127; New York, 1948. E.T.C. Werner; Myths and Legends of China; p: 76-93; London, 1958. H.G. Creel; Confucius; 167-302; London, 1951. Arthur Waley; The Analects of Confucius; p: 27-51, 51-54; London 1949.

3 – F.C.Happold; aynı eser; p: 47.

6 – Mistik haller zaman dışı hallerdir. Zamanın i'tibârî veya reel olduğu meselesi önemli meselelerden biridir. Üç boyutlu kâinatın yerini bir boyutu zaman olan dört boyutlu kâinat aldı. Fakat, mistiğin kâinatı zamansız olan bir kâinatır. Zaman, insan zihni ile kâinat arasında bir münasebet sistemini deyimleyen bir noktalar çoğunluğudur. İnsanın bâzı tecrübeleri zaman serilerinin içindedir. Bu zaman serilerinde “geçmiş”, “şimdi” ve “gelecek” vardır. Serilerde vak'alar arasındaki münasebet de dâima değişir; bir an önce şimdi olan gelecek idi ve diğer bir anda da o geçmiş olacak. Bundan başka “dan önce” ve “dan sonra” gibi bâzı seriler de vardır ki bu seriler içindeki vak'alar geçici olmayıp süreklidirler.

Fakat, öyle tecrübeler de vardır ki bunların içindeki münasebetler bu terimlerin hiç biriyle deyimlenemezler. Zira, bu haller zamansız bir keyfiyete sâhiptirler, bu sebeple de diğerlerinden daha ma'nâlıdır. İşte, gerçek mistik tecrübe zaman boyutuna ihtiyacı olmayan olmayan veya daha doğrusu “Daimâ Şimdi” de olan bir tecrübedir.

7 – Mistik tecrübe zamanda bir tecrübe olmadığından, dolayısıyla, fenomenâl ben, gerçek ben değildir<sup>1</sup>.

Mistik hallerin karakteristiklerinden sonra, genel olarak, mistik hallerden çıkan başlıca sonuçlar da şöyle sıralanabilir:

### **Mistik Hallerin Başlıca Sonuçları**

1 – Bir Allah'ın varlığı ve mevcudiyetinin müşahedesi vardır bir de Allah'ın mâhiyetinin müşahedesi vardır. Bu iki çeşit algı da kontamplasyonun yüksek seviyelerinde kemâle erer ve tamamlanır.

2 – İlâhî huzûr hem doğrudan doğruya hem de ibâdetin mistik hallerinde tecrübe edilebilir. Böyle bir huzûru ibâdet halleri içinde tecrübe edenler doğrudan doğruya bir Allah algısının ancak pek güzide kimseler için ve belki de bir kereye mahsus olduğunu söylerler.

3 – Yüksek mistik tecrübelerin yer aldığı hayat, kontamplâtif hayattır. Kontamplasyonun dayanakları da muhabbetle dikkat, tam bir inanç ve gerçek bir sâfiyettir.

4 – Mistik hayat, zühd hayatından ayrıdır: Zühd hayatının verilerinin operasyonları (işlemleri) beşerî tavrılıdır: mistik hayatın

1 – F.C.Happold; aynı eser; p: 45-48.

verilerinin operasyonları ise beşer üstü tavrılıdır. Bu ayrılık, spekülâtif (nazarî ) teoloji ile mistik teoloji arasındaki ayrılıktır da.

5 – Kontamplasyonun, zekâyâ ait bir Allah vergisi olduğu hususunda bütün büyükler birleşmiştir. O, bir yüksek aklî cehttir. Her kontamplasyon da mistik kontamplasyon değildir. Bu konuda Fr. Henry Browne şöyle bir tanım yapar:

“Meleklerin sözü olmaksızın, fantasmatanın veya imajların sözü olmaksızın, hemen hemen kelimeler olmaksızın yapılan ibâdet mistiktir”. Öyle bir ibâdetle Fr. Baker’in dediği gibi irâde, kabarak kendini yukarıya Allah’a atar ve akıl fenomenâl psikolojinin alelâde kanunlarının dışında bir yolda çalışır. Ancak bu durumdadır ki ibâdet hem ilham edilmiş hem de mistik olmuş olur.

6 – Mistik tecrübe, kontamplasyon ve birlik yolunda, Allah’ın tecrübî algısıdır ve buda mistisizmin dînî ve felsefî önem ve ma’nâsına dayanan bir keyfiyettir; yani, gerçek mistik haller, mistik olmayan psiko-fizik hallerle aynileştirilmemelidir, “psşik”, “mistik” değildir. Mistik kelimesi Dionysius tarafından ilk kullanıldığı, kontamplasyonda Allah’ın mahrem algısı veya bilgisi anlamlıdır<sup>1</sup>.

Başka bir deyişle:

1 – Gerçek mistisizm, bütün dinsel hislerin temelinde bulunan ve görüşlerin üstünde olan müteâl duygunun<sup>2</sup> uyanması demektir.

2 – Mistik yol veya seyr ve sülûktan maksat, bu müteâl realitenin<sup>3</sup> kavranılması ve onunla doğrudan doğruya birleşmektir. Bu noktada bilgi ve birleşme aynı şeydir. Çünkü, ancak bilinebilinen bir şeyle birleşilebilir ve dolayısıyla saadete kavuşulabilir.

3 – Gerçek realite ile birleşme aracı, normâl şuur eşığının altında gizli bulunan bir nüvedir ki bu ancak normâl üstü şartlar içinde çeşitli yollarla gizli bulunduğu yerden çıkarılıp hüriyyetine kavuşturulabilir. Bu aracılıkta rol alan çeşitli yolların en önemlisi de genel olarak, kontamplasyon diye bilinmektedir. Bu gibi yollarla meydana çıkarılan şuur eşığının altındaki bu nüve, meydana çıktıktan sonra, kendi faaliyetinde normâl şuur ve onun çeşitli yönleriyle de yardımlaşır. Çünkü, insan tatmin edilmek zorundadır; dolayısıyla, dış, iç ile ortaklaşmak zorundadır. Dışın iç ile ortaklaşması demek te bütüne iştiyâkın kaynağı olan kalbin, Bütün’ü tasavvur eden aklın, nefsi bütünlüğü ile

1 – Bk.D.C.Butler; aynı eser; p: 54-58.

2,3 – Bk. s: 10-11.

Bütün üzerinde merkezleştiren irâdenin birbirleri içine girerek birleşmesi demektir<sup>1</sup>.

4 – Gerçek realiteye ulaşmada, nefsin terk ve ifnâ edilmesi zorunludur. Fakat, nefsin ifnâsı ve terkinden maksat Quietist'lerde olduğu gibi nefsin tamamen ortadan kaldırılması değil, gâyeye ulaşmıncaya kadar ve ulaşmak için, geçici olarak, sâdece, bırakılmasıdır. Çünkü, nefis, tekrar yaşamak için ölmektedir.

5 – Mistiklerin müteâl duygularla semâvî olmalarını sağlayan şey, kuvvet, ruhumuzun tabîî sevgisinin, aklımızın açık ve aydınlatıcı ışığının ve kalbimizin derin ve yakîn sezgisinin sentezidir. Modern psikoloji de bu noktaya ve bu sıraya önemle işaret etmektedir<sup>2</sup>. Böyle bir senteze sahip olan kimsedeki aklın, entellekten veya kalbin, emosyonel iştiyakların gâlip gelip şuurlu nefis veya derin nefsin hâkim olabilmesi o kimsenin mizacına ve irâdesinin gördüğü disipline bağlıdır<sup>3</sup>.

Mistik hallere ve sonuçlara dâir sınıflamalar yapıldığı gibi realiteye, Allah'a davranışları yani, seyr ve sülûkte ulaşabildikleri dereceler bakımından bizzat mistiklere dair sınıflamalar da yapılmıştır.

Mistikler de mistik yolda yükselme derecelerine göre i'tibarî olarak bir takım sınıflara ayrılırlar. Bu i'tibârî sınıfların önde olanlarından biri şudur:

1 – *Ücretli köleler*: Bunlar, kendi fayda ve çıkarlarına hizmet eden ve Allah'ı yalnız mükâfat sebebiyle seven kimselerdir.

2 – *Sâdk hizmetçiler*: Bunlar, Allah'ın emirlerine göre hareket eden fakat, henüz dünyayı ve dünya ile olan ilgilerini bırakamayan kimselerdir. Bunlar, ruh dünyasına girmemişlerdir. Çünkü, akılca her an değişmekte olduklarından kalbleri bomboştur.

3 – *Mahrem arkadaşlar*: Bunlar, Allah ile birleştiklerini hissetmekle beraber O'nunla kendi aralarında yine de ayrılık ve gayrılık görenlerdir. Bunların içe ait hayatları yüksek ise de dâima akılda ve vasıtalaıda kaldıklarından ve bunları aşamadıklarından realiteyi çıplaklığı ile kavrayamamışlardır. Bunlar, Allah yolunda severek yaşarlar ve gelişirler, fakat, zâtta değil sıfâttadırlar.

4 – *Allah'ın mahfi (gizli) çocukları*: Bunlar, neflerini tamamen ifnâ etmek suretiyle yani, Allah'ta yok olmak suretiyle realiteye bütün

1 – Bk. s: 8-9.

2 – Bk. s: 9.

3 – Ayrıca bk. E. Underhill; aynı eser; p: 45.

çiplaklığı ile ulaşanlardır. Mistik hayatın en yüksek hâli de benliğin bu tam fenâdan sonra tekrar baka hâlidir. Karanlık sükûn, Hiçlik, Vasıtasız yokluk gibi adlarla adlanan bu hâl, bütün imaj ve vasıtaların yok edilmesini gerektirir.

Sâdık hizmetçilerde illüminasyonun her hangi bir çeşidinin bilinmesi zorunlu değildir ve tam bir kontamplativist olabilmek için de sadece müteâl hissin uyanışı yetmez. Allah'ın mahfî çocukluk hâlinde ise içinde bulunulan kontamplasyon hâli bilinmektedir ve bu da pek az kimselere nasib olur<sup>1</sup>.

### **Bir Bilgi Yolu Ve Bir Şuur Hâli Olarak İslâm Mistisizmi (Tasavvuf) Ve Özellikleri**

Mistisizmi, bir çeşit bilgi yolu ve bir çeşit şuur hâli olarak incelediğimiz bu konuyu bitirmeden önce İslâm mistisizmini yani, tasavvufu da bu açıdan ele almamız lâzımdır. Gerçi, konularla ilgili açıklamalarda yeri geldikçe Tasavvuftan da gereken örnekler verilmiştir, fakat, bu bilgi yolu, bu mistik şuur, Tasavvufta Tarikatlar hâlinde ve onlar aracıyla pek işlenmiş ve geliştirilmiş ve mistik yol ve şuur âdeta bir san'at hâline getirilmiştir.

Tasavvuf, birinci ve ikinci hicrî yüzyıllarda zâhitlik, nâsiklik ve fakirlik<sup>2</sup> adı altında sadece dışa ait yani, Allah'ın rızasını kazanıp cennete girmek ve Allah'ın cemâlini müşahede gâyesiyle idi<sup>3</sup>. Üçüncü

1 - Bk. F.C.Happold; aynı eser; p: 51-52.

2 - Bk. Al-Hujwiri; İng, çev. R.A.Nicholson; kashf Al-Mahjub p: 58-61; Leyden, 1911. Gazalî; İhya'u Ulum'id-Din; cilt: 4 p: 148-187; Mısır, 1306.

Mihnac'ul-Fukara fakirliği şöyle açıklar: Fakir, dünyaya ait şeylere mâlik olmayan, olduğu şeyleri de Allah rızası ve muhabbeti yolunda bağışlayandır. Bk. İsmail Ankaravî; Mihnac'ul-Fukara;p:83..; İstanbul, 1286. Ayrıca bk. Abdulaziz Al Dayrinî; Taharet'ul-Kulub;p: 185-190; Mısır, 1296. M.Reşit Rıza; Medaric'us-Sâlikin; s:242-248; Mısır, 1331.

3 - İslâm'da zühd hayatı için bk. Şeyh Safvet; Tasavvufun zaferleri; s: 94-95; İstanbul 1343. Abu'l-Alâ al-Afifi; Fit-Tasavvuf'ül-İslamî ve Tarihihi (Nicholson'dan tercüme) s: 2-12; Mısır, 1947.Eb'il-Hasan el-Aş'ari; Makâlat'ul-İslâmiyyîn; s: 12-109; Mısır, 1950. İbn Kuteybe ed-Diyneverî; El-Maarif; s: 186-216; Mısır, 1934. Gazalî;İhya'u Ulum'id-Din; cilt:4;s: 168-184; Mısır, 1306. M.Yusuf ve arkadaşları; el-Akide v'aş-Şaria fi'l-İslam (Goldzieher'den tercüme)s:119-167; Mısır, 1946. S.Tritton; Muslim Theology;p:166-191; London, 1947. Dwight M.Donaldson; Studies in Muslim Ethics;p: 194-212; London. 1953. A.J.Arberry; Sufism; p: 31-64; London, 1950. Ameer Ali Syed; The Spirit of İslam; p: 159-187; London, 1952. Cemaleddin Eb'il Farac.; Kitab Şaffet'us-Safve; cilt:1;s: 88-144, cilt: 2;s:2-160, 172-300; Haydarabad 1355. Ebu Talib el-Mekki; Kuvvet'ul-Kulub; cilt: 2; s: 158-200; Mısır, 1932. Abdurrahman es-Saffurî; Nüzhet'ul-Mecalis ve Müntehab'un-Nefâis; cilt:1;s: 273-279; Mısır, 1370. Abdalbaki Gölpinalı; Mevlana Celâleddin; s.131-143; İstanbul, 1951.

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, Sûrye'de Mücâhede, İşrak ve Kemâlden ibâret üç dereceli mistik bir tecrübe doğdu ve Dionysius, Helenistik kaynaklara dayanarak mistik bir teozofi geliştirdi ise de Tasavvuftaki ruh tasfiyesinin de İslâm menşe'li ve dînî karakterde bir tasfiye olduğunda şüphe yoktur. Ve Tasavvufta tasfiye hem duyumların hem de beden tasfiyesidir. Bu Tasfiyeden zamanla yavaş yavaş illüminasyona çıkıldı ve ilk olarak Hâris Muhasibî<sup>1</sup> tasfiye ile hürriyete kavuşan kimsenin illüminasyon derecesini de elde edebileceğini, dolayısıyla de Allah'la da birleşebileceğini söyledi. Bu yolda ilerleyen Tasavvuf, hicrî beşinci yüz yılda, kalbe ait bir iman ve zevka ait bir bilgi olarak gerçek bahtiyarlık yolu sayıldı. Kurtuba'lı Ibn Masarra' İşrâkî ve Pseudo-Empedoclean mektebini kurdu ve Alexander, Duns Scottus, Roger Bacon, Raymond Lull gibi Augustaine'ci skolastiklere etki yaptı. Bunun ve Şahabettin'in de işrâkî fikirleri İbn Arabî'ye de büyük etki yaptı. Orta çağın meşhur Thomas Aquinas'ına Eckhart, Dante gibi büyük mistiklerine de Tasavvuf temel oldu. Nasıl ki Orta çağ Hıristiyan felsefesine de İslâm felsefesi temel olmuştur. Helenistik felsefî tecellî doktrini ile İbn Masarra', Râzî ve daha başkaları gibi Peygamberliğin tasfiye edilmiş bir illüminasyon olduğuna işaret etti. Onu da bu yolda, Maimonides ile İslâm Meşşâî filozofları, (bazı istisnâlarla), tâkibettiler. 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 ibâret kaldı. -

İşte, kısa bir panoramasını çizdiğimiz İslâm Tasavvufu, gelişme sıralarında bâzı basit etkiler almışsa da gerçek mahiyetinde ve bütünlüğünde tamamen İslâmîdir ve yukarıda da işaret edildiği gibi Garp mistisizmini de kapsamıştır.

Bu yol, ince sezgisi ve pek derin ve renkli dünya görüşüyle İslâm Felsefesinin san'at hâlini aldığı yönüdür. İslâm düşüncesinin hareket

1 - Hâris Muhasibî için bk. el-Kuşeyrî; Risalet'ul-Kuşeyriyye; s: 15-16; Mısır, 1284. Mehmed Said; Gülşen-i Maarif; s: 198; İstanbul, 1252.M.M.Sharif; A. History of Muslim Philosophy;p: 337-339; Wiesbaden, 1963. Feriduddin Attar; çev. M.Z.K.; Tezkeret'ul-Evliya; s: 46; İstanbul, 1964. Abdulvehhab aş-Şa'rahî; Tabakât'ul-Kübra; cilt: 1;s: 64; Mısır. Abdurrahman es-Sülemî; Tabakât'us-Sufiyye; birinci tabaka s: 56-60; Mısır, 1953. Şeyh Safvet; aynı eser; s: 140-146.



noktası olan An'ı Dâim prensibi yani, ezeli hareketsizlik, onunla harekete geçer ve bu meselenin başlıca problemi olan hüriyyet problemi de—metafizik ve ahlâkî—onunla hüriyyetine kavuşur.

\* \* \*

İslâm'da meydana gelmiş ve İslâm büyükleri tarafından her yönden geliştirilmiş ve yüz yıllar boyunca fikir ve san'at hayatına ışık tutmuş olan Tasavvuf hakkında bir çok tanımlar yapılmışsa da biz sadece mahiyet ve esasına ait belli başlı bir iki tanımı kısaca yazmakla yetineceğiz.

Ibn Hâldun, meşhur mukaddeme'sinin altıncı faslında şöyle diyor<sup>1</sup> "Bu ilim millet-i İslâmiyede hâdis olan ulûm-u şer'iyededir. Ve aslı budur ki ehl-i Tasavvufun tarikatı ötedenberi ve sahabe ve tâbiinden olan eslâf-ı ümmet ve kibâr-ı millet indinde tarîk-ı Hak ve hidâyet idi. Ve tarikat-ı mezkûrenin esası ziynet ve zehârif-i dünyadan a'raz ve amme-i nâsın meyl ve ikbâl edegeldikleri mal ve mansıb ve sair lezâiz-i dünyeviyyeden zühd ve ittika ile halktan uzlet ve taraf-ı Hakka teveccüh ve inâbetle ibâdât ve tââta muvazabetten ibâret olup ve bu hâl selefte umumî bir keyfiyet iken vaktâki kurun-u sâni'de ve daha sonraları hubb-u dünya şâyi' ve nâs dahi kâle-i bed renk dünyaya mâil oldu ise ibâdete ikbâl edenler Sûfiyye ve Mutasavvife ismiyle mümtaz oldular. İmam Kuşeyrî hazretleri dedi ki bu ismin Arabîye ve kıyas ve kaidece keyfiyet-i iştikakı ma'lum olmayıp zâhir olan bu kavmin lakabıdır. Ve safâdan yahut sıfattan müştaktır deyenlerin kavli kıyas-ı lugavîce bairtir. Ve kezâlik sûftan müştak olması dahi bairtir. Zira anlar sûf giymeğe mahsus ve münhasır değiller idi dedi. Ben derim ki iştikaka kail olunduğu surette zâhir olan suftan müştak olmasıdır. Zira anlar elbise-i fâhireyi terk ile sûf giyerek ammeye muhâlefet üzre olmuşlardı. Her ne ise vaktâki bunlar mezheb-i zühd ve uzlet ve ibâdât ve tââta muvazabetle mümtaz oldular ise kendilerine mahsus bir takım vecd ve haller ile dahi serefrâz oldular. Bunun sır ve hikmeti dahi budur ki insanın insan olduğu haysiyetle hayvanât-ı sâireden temeyyüzü ancak idrâk ile olup idrâk-i insânî dahi iki nevidir. Nev'i evvel ulûm ve maârifî idrâktir ki yakîn ve zan ve şek ve vehimden ibârettir. Nev'i sâni ferah ve hüzmün ve bast ve kabz ve riza ve gazap ve şükür ve sabır gibi kendisiyle kaim olan ahvâli idrâktir. Bu surette insandaki ma'nâyı taakkül ve idrâk ile bedende tasarruf hâli bir takım idrâkât ile irâdât ve ahvâlden neş'et eder ki bunlar insanın hassa-ı mümeyyizesi olan bir takım keyfiyat olup anların dahi bazısı bazısından neş'et eder. Netekim edilleden ilm

1 - Bu konuda yazılmış diğer kitaplardaki dil ve üslûb için de orijinal bir örnek olsun diye bu tercüme-yi değiştirmeden aynen aldık.

ve telezzüz olunacak şeyle teellüm olunacak şeyi idrâkten ferah ile hüzün ve rahat edip dinlenmekten nişat ve yorgunluktan fütür ve kilâl neş'et ettiği gibi işte müridin hâli dahi mücâhede ve ibâdetinde bu vechile olup her mücâhedesinden kendisine ol mücâhedenin neticesi olan bir hâl gelmek emr-i zarurîdir. Ve bu hâl ya bir nevi ibâdet olmağla sâbit ve râsih olarak müride bir mertebe ve makam olur yahut ibâdet kabîlinden olmayarak ancak ferah ya sürur veyahut nişat ya kesel gibi nefse hâsıl olan sıfatlar kabîlinden bir makam olur ve mürid dâima bu vechile bir makamdan makam-ı âhara terakki ederek nihayet gâyet-i matluba olan tevhid ve ma'rifet mertebesine vâsıl olur. Netekim Resul'ü Ekrem Sal'am. Hazretleri "Men mâte yeşhedü en lâ ilâhe illâllah dahalel cenne" buyurmuşlardır. İşte müride göre bu tavırlarda terakkî lâbütl olur. Ve bu etvârın asıl ve esası dahi iymana mukarin olan ibâdet ve ihlâs olup etvâr-ı mezkûreden dahi anların semeresi ve neticesi olan bir takım ahvâl ve sıfât neş'et eder ve anlardan dahi diğer ahvâl ve sıfât neş'et ederek ta tevhid ve irfan mertebesine kadar böyle gider ve eğer neticede bir taksir ve hâlel vâkî olursa bu kusur andan evvelki tavır ve hâlde vâkî olmuş olan bir kusurdan neş'et etmiş olduğu ma'lum olur. İşte havâtır-ı nefsâniye ve vâridat-ı kalbiyyede dahi hâl böyledir. Bunun için mürit muhasebe-i nefse muhtaç olur. Zira a'mâldan netâyicin husulü zarurî olup netâyicin kusuru esbabı olan ahvâl-i mütekaddimesindedir. Ve mürid bunu kendi zevkiyle bulup esbab-ı mütekaddimesinde nefsinin muhasebe eyler. Ancak bu yolda ehl-i sülûke nâsın pek azı refik ve müşârik olur. Ve bu menzile pek nâdir kimseler varabilir. Zira bu hallerden gaflet gûya herkese şâmil ve umumî gibi bir keyfiyettir. Ve bu mesleğe sâlik olmayan ehl-i ibâdâtın nihayet raddesi ilm-i fıkıhça ibâdât ve tââtını ihlâs ile eda etmekten ibârettir. Ehl-i sülûk ise ettikleri ibâdâtın kusurdan hâlis ve hâlî olup olmadığına muttalî olmak için zevk ve vecd ile ibâdâtın netâyicinden bahsederler. İşte bu tahkikatımızdan zâhir oldu ki ashâb-ı tasavvufun asıl ve esas tarîkatları fiil ve terk üzere muhasebe-i nefse kıyam ile mücâhedattan hâsıl olarak müride makam ve mirkat-ı terakkî olan işbu zevk ve vecdlerde kelâmdan ibârettir. Bundan sonra ma'lum ola ki anların bunun ile bile kendilerine mahsus bir takım âdâb ve usûlleriyle beynlerinde devran eden evza' ve istilahât-ı muayyeneleri vardır. Zira evzâ-ı lugaviyye ancak maani-i müteârife için olmağla müteârif olmayan bir ma'na zuhur ettikte andan kolaylıkla anlaşılacak bir ta'bir ile istilah etmek âdât-ı insaniyedendir. İşte bu suretle ashâb-ı tasavvuf sair ehl-i şer'in bilmediği böyle bir nev' ile mümtaz oldular. Ve bu cihetle ilm-i şeriat

iki sınıf oldu. Bir sınıfı fukahâ ve ehl-i fetvaya mahsustur ki ibâdât ve âdât ve muâmmelâtta olan ahkâm-ı ammedir. Ve sınıf-ı diğeri ashâb-ı Tasavvufa mahsustur ki bu mücâhedeye ve muhasebe-i nefse kıyam ile tarîk-i mücâhedelerinde ârız olan zevk ve vecdlerde ve bir zevkten zevk-i âhara terakkînin keyfiyetinde ve bunlara dair beyenlerinde devran eden ıstilahâtın şerhinde kelâmdan ibâret olarak vaktâki ulûm ve fûnûn sudurdan sutûra nakl ile Fıkh ve Usul-ü Fıkh ve ilm-i Kelâm ve Tefsir ve ulum-u saire te'lif ve tedvin olundiyse bu tarîkatın ricâli dahi kendi tariklerini keşide-i sımt te'lif ettiler. Ve bazıları vera' ve takvâya ve ahz ve terkte iktida üzerine muhasebe-i nefse dair kitaplar te'lif etti. Netekim Muhasibî Kitab-ı Riaye'tinde bu usûle riayet etmiştir. Ve bazıları dahi âdâb-ı tarîkat ile ehl-i tarîkatın zevk ve vecd ve hallerine dair kitaplar yazdı. Netekim İmam Kuşeyrî Risale'sini ve Sühreverdi dahi Avârif'ul-Maarif nâm kitabını bu minvâl üzre yazmıştır. Ve İmam Gazalî İhya'ul-Ulûm'da iki emri cem edip anda ahkâm-ı vara' ve iktidayı ve sonra âdâb ve usul-ü tarîkatı beyan ve beyenlerinde devran eden usûl ve ıstilahâtı şerh ve ayân etmiştir. Ve tarîkat-ı Sufiyye mukaddema mahz ibâdet olup ahkâmı ancak sudur-u ricâlden ahz ve telâkki olunagelmışken Tefsir ve Hadîs ve Fıkh ve usûl ve ulûm-u saire keşide-i sutur tedvin olduğu gibi ilm-i Tasavvuf dahi millet-i İslâmiyye içinde bir ilm-i müdevven oldu.

Bundan sonra ma'lum ola ki bu mücâhede ve zikirten ekseriya keş-i hicâb-ı his ile avâlim-i emr-i ilâhîden olan nice avâlim-i gaybiyyeye ittilâ hâsıl olur ki eshâb-ı his anlardan hiçbir şey idrâk edemez. İşte ruh dahi bu âlemlerdendir. Ve bu keşfin sebebi budur ki ruh-u insanî hiss-i zâhirîden ric'at ettikte hissînin ahvâli zayıf olur, Ruhun ahvâli kavî ve satvet ve saltanatı gâlip ve neşvünümâsı müteceddit olur. Ve zikir dahi ana jâne eder. Zira zikir ruhun neşvünümâsına gıda gibidir. Ve bu suretle dâima neşvünümâda olarak ve bu hâl ziyadeleşerek ilim mertebesinden şuhut mertebesine terakkî eder. Ve hicâb-ı his münkeşif olup nefsin vücud-u zâtisi tamam olur ki aynı idrâktir. Ve bu hâlde bir takım mevâhib-i Rabbâniyye ve ulûm-u ledünniyyeye ve nice esrâr-ı gaybiyye ve envar-ı fütuhât-ı ilâhiyyeye mazhar olarak zât ve hakikatı ufk-u âlây-ı melâikede pertev endaz olur. Ve bu misillü keş ehli mücâhedeye ekseriya ârız olarak hakâyık-ı vücûttan sâirinin idrâk etmediği nice esrârı ve çok kere dahi kablelvukû ahvâl-i âtiyeyi idrâk ederler. Ve himem-i kalbiyye ve kuvây-ı nefsiyyeleriyle mevcudât-ı süfliyyede tasarruf edip mevcudât-ı süfliye anların zîr-i tav-ı irâdelerinde olur. Fakat bu kav-

mın uzamâsı bugüne keşûfâta i'tibâr ve böylece tasarrufâta ibtidar etmezler. Ve memur olmadıkları şeyin hakikatından haber vermezler. Ve belki kendilerine vâkî olan keşfi bir nevi iptilâ addedip bu misillü keşif kendilerine muhaceme ettikte andan istiâze ederler. İşte ashâb-ı kirâm radiyallahu anhum bu misillü mücâhede üzre olup herkesten ziyade anlar bu misillü kerâmattan behreyab idiler. Ancak böyle kerâmât ve küşûfâta i'tina ve i'tibarları yoğidi. Ve Ebu Bekr ve Ömer ve Osman ve Ali radiyallahu taalâ anhum hazarâtının fezâili hakkında böyle kerâmât pek çoktur. Ve Risale-i Kuşeyri'nin şâmil olduğu uzamây-ı tarîkat ile anlardan sonra anların eserine giden ehl-i tarîk dahi bu hususta ashâb-ı kirâma tebaiyyet ve taklit ettiler. Sonra müteehhirîn-i Sûfiyeden bir takımı keşf-i hicab ile hissini fevkinde olan bir takım müdrîkâta ve âlem-i rûhaniyata muttali' olmağa sarf-ı himmet ve i'tina ederek bu hususu sülûklerinden illet-i gâiye ve faraz-ı aslî ittihaz eylediler. Ve nefsin neşvünüması tamam olarak idrâk-ı zâtîsini husule getirmek üzre kuvây-ı hissiyyeyi imâta ve rûh-u âkili tağdiye hususunda usûl-u ta'limlerinin ihtilafı hasebiyle indlerinde turuk-u riyâzet dahi muhtelif oldu. Ve zikr olunan keşf hâlini hâsıl ettiklerinde gûya cemi' esrâr-ı vücud anların medârikinde münhasır olmuş ve kendileri zevât-ı vücûdu keşfetmiş ve cemi' hakayikini sertappâ tasavvur eylemişlerdir, deye zağmerderler.

İmam Gazalî İhya'ul-Ulûm'da anların sûret-i riyâzetlerini zikrettikten sonra bu vechile tafsil ve beyan eyledi: müteehhirîn-i Sûfiyenin bu vechile zağmları tahakkümât-ı Felâsifeye karib bir tahakküm-ü sırf ve da'va bilâ delildir. Belki Felâsifenin da'vaları bizce akla daha karibtir. Zira anlardan delil istenildikte elfâzı ma'lûm ve maânîsi ma'kûl burhanlar ibraz etmeleriyle red ve kabûl hususunda anlar ile münazara ve mübahasa olunabilir. Amma bunlardan delil istenildikte biz bunu zevk ve vicdan ile bildik ve dide-i kalb ile ayânen gördük sen de bizim makamımıza gel de müşahede et derler. Sonra zâhir-i şeriata muhalif bir takım sözler söylerler. Ve dînine vüsûk ve i'timad olunmaz bir takım kimselere isnad ederler. Bunda ehl-i münâzaraya mecâl-i münazara olamaz. Ve bu keşf ise istikametten neş'et etmedikçe sahîh ve kâmil olamaz. Zira sehere ve Nasârâ ve sair murtazzından ashâb-ı cu' ve halvete istikamet olmadığı hâlde dahi bazan keşf hasıl olduğu vardır. Bizim müradımız ise ancak istikametten nâşi olan keşftir. Misâli budur ki meselâ bir mir'ât-ı musaykala muhabdeb yahut muka'ar oldukta anda mer'i kendi suretinin gayri olarak kec ve muavvec teşekkül eder. Amma mir'at müstevi oldukta mer'i sahîh ve müstakim olarak

teşekkül eder. İşte nefste istikamet dahi mir'atta olan müstevîlik gibidir. Vaktâki müteehhîrîn-i Sûfiye bu nevi keşfe i'tina ettiler ise mevcudât-ı ulviyye ve süfliyyenin ve melek ve ruh ve arş ve kürs ve bunların emsâli şeylerin hakâyikinde tekellüm eylediler ve anlara hemtarîk olmayanlar onların zevk ve vecd ve hallerin anlayamayıp ehl-i fetva anları red ve kabûl ve cerh ve teslim beyninde kaldı. Ve onların halleri vicdaniyât ve zevkiyât kabilibden olmağın bu hususta delil ve burhan faide vermez<sup>1</sup>.

Ve yine, İslâm büyüklerine göre Tasavvuf bir bâtın ilmi, bir ledün ilmidir. Söze değil hâle, dışa değil içe ait ilimdir; daha doğrusu bir hikmettir. İlim ile hikmet arasında da fark vardır. Çünkü İslâm düşünürlerine göre ilim dilden kulağa gelir, hikmet ise gaybtan kâlbe akar. Dil, milk âleminin, kâlbe ise melekût âleminin hazinesidir, İlim satırlarda açıklanmış ve halk içindir, hikmet ise göğüslerde gizlenmiş ve Hak ehli içindir. Hikmet, Rabbın ilhâmıdır, yakîni mûkaşefedir, anlama ve düşünmenin kemâl derecesidir, ârifin kalbinde parlayan nurdur. Hikmet, sözlerde, fiillerde ve hallerde isâbettir yani, Hak ile konuşmak ve Hak ile susmaktır. Hikmet, dünya sevgisinden kesilmek, Hakka tevekkül ve teslim olmak halka da sevgi, şefkat,

1 - İbn Haldun; çev. Ahmet Cevdet; Mukaddeme; s: 85-88; İstanbul, 1277. Bu konuda ayrıca bk. Prof. Hilmi Ziya Ülken; İslâm Düşüncesi; s: 101-104; İstanbul, 1946. Abdurrahman Câmî; çev. Lâmiî; Nefahât'ul-Üns; s:14-18; İstanbul, 1270. M.M.Sharif; A History of Muslim Philosophy; p: 310-334; Wiesbaden, 1963. De Lacy O'Leary; çev. Doç. Dr.H. Yurdaydın ve Dr. Y.Kutluay; s: 96-109; Ankara, 1959. R.A.Nicholson; A Literary History of the Arabs; p: 365-404; Cambridge Uni. Press, 1953. A.J.Arberry; Sufism; p: 64-73; London, 1956. John Kingsley Birge; The Bektashi Order of Dervishes; p: 109-130; London, 1939. H.A.R. Gibb; Mohammedanism; p: 99-113; Mentor Books, 1955. Thomas Arnold ve Alfred Guillaume; The Legacy of İslam; p: 210-239; Oxf. Uni. Press, 1931.A.S.Tritton; İslam; p:89-109; Hutchinson Uni. Pr. 1954. Al-Hujwiri; çev. R.A. Nicholson; Kashf Al-Mahjub;p: 30-44, 176-266, Leyden, 1911. Alfred Guillaume; İslam; p:141-153; Pelican Book, 1954. A.J. Arbery; The Legacy of Persia; p: 158-166; Oxf. Uni. Press, 1955. Laura Veccia Vaglieri; Fr. çev. Maxime Oromont; Tr. çev. A.Reşit ve H.Nazım; İslâmlık; s: 63-68; İstanbul, 1946. H.R.Gibb ve J.H.Kramers; Shorter Encyclopeda of İslam; p: 573-578; Leiden, 1953. Fahrettin İrâkî; çev. Safvet Yetkin; Parilular; s: 1v-v111; İstanbul, 1948. Sait ve Zihni; (gazaliden tercüme); El-Munkız mined-Dalâl; s: 66-79; İstanbul, 1289. Abdulkadir Geylani Min Kitab'il-Guniye; s: 176-183, 203-214; Mısır, 1359. Abdurrahman Câmî; Ed-Durret'ul-Fahire; s: 253-259; Mısır, 1328. Abdulkhakim Hasan; Et-Tasavvuf fi Şi'r'il-Arabî;s: 52-64; Mısır, 1954. Abu Bekr Muhammed el-Kalabâzi; Et-Taarruf li-Mezheb-i Ehl'it-Tasavvuf; s: 5-10, 58-62; Mısır, 1932. Taşköprü Zade Ahmet; çev. Kemalettin Mehmet; Mezûât'ul-Ulûm; s: 337; Cilt: 1; İstanbul, 1313.W.M.Gomery Watt; Muslim Intellectual; p: 175-181; Ed. Uni. press, 1963.

mülayemet ve alçak gönüllülükle muamele etmektir. İlim, düşünmekle bilinir, hikmet, zikir etmekle bulunur<sup>1</sup>.

Ebu Talib Mekki de zâhir ilmi, bâtın ilmi ve insanla Allah arasında gizli olan sır ilmi deye üç çeşit ilimden söz eder<sup>2</sup>.

Bâtın İlmi hakkında da şöyle denilmektedir: bâtın ilmi Cebrâilin aracılığı olmaksızın gaybların gaybından Peygamberin ruhuna feyz olan ma'nâları bilmektir. Bâtın ilminin de bir çok çeşitleri vardır: İslâm ilmi, iman ilmi, ihsan ilmi, nefsi bilme ilmi, nefsi temizleme ilmi, işâretler ve ilham ilmi, hâtifî nida ve hitap ve Hak kelâmı ilmi, müşahedât ilmi, mükâşefât ilmi, tevhid ilmi, zâtın tecellisi ilmi, sıfâtın tecellî ilmi, makamlar ilmi, haller ilmi, yaklaşıma ilmi, uzaklaşma ilmi, vusûl ilmi, fenâ ilmi, bakâ ilmi, sikr ilmi, sahv ilmi.... gibi<sup>3</sup>.

İmam Şa'râniye göre de Tasavvuf, şariat hükümleriyle amel eden kimsenin amellerinin zübdesidir. Tasavvuf, müstakil bir ilimdir. Tasavvuf, kitap ve sünnete sıkı sıkıya bağlıdır<sup>4</sup>. Tasavvuf denen ilmin konusu Allah'ın vücudu, mebde'leri ve zâtın isimleridir<sup>5</sup>.

Bâtın ilmi olan Tasavvuf, İslâm'da, diğer İslâmî ilimler gibi özel dersaneler ve hânîkahlar yaptırılarak okutturulmuştur. Bu konuda İmam Rabbânî şöyle diyor:

"Takyettin el-Makrizi (El-Hutat v'al-Âsâr) adlı tarihinde İmam Kuşeyri'den naklen bildirir ki Hazret-i Peygamberin zamanında mevcut olan Müslüman ricâline Sahâbe (zira suhbetin üstünde fazilet olamaz), sonra ikinci asırda Sahâbe ile suhbet edenlere Tâbiîn ve üçüncü asırda zuhur edip Tâbiîn ile mülâkât edenlere de tebc-u Tâbiîn dediler. Ondan sonra bid'at ehli meydana çıktı ve her bir sınıf zühd da'vâsı kaydına düştüler. Onların aralarında ehl-i Sünnet ise Mutasavvife namıyla şöhret bulup diğerlerinden üstün olarak ayrıldılar. Hâfiz İsfahânî (Şevâhid'ut-Tasavvuf) adlı kitabında der ki Tasavvufun zâhir ilimler gibi bir ders hâline getirilmesine ve okutulmasına sebep olan ilk zat Ahmet bin Atâ'dır ki bu zât özellikle bu iş için bir dershane yaptırmış. Bundan sonra Ahmet bin Gassan da özel bir hânîkah vakfetmiş. Ondan sonra da Hasan el-Mesbuhî ve Ebu Hamza zuhur edip İmam Ahmet bin Hanbel onları Sûfî deye adlandırdı. İki yüz hududundan sonra bu lakab ile nam aldılar ve diğer-

1 - Bk. Erzurumlu İsmail Hakkı; Ma'refetname; s: 428-430; İstanbul, 1330.

2 - M.Ali Aynî; Tasavvuf Tarihi; s: 188; İstanbul, 1340.

3 - Lâmiî; aynı eser; s: 44-46.

4 - Levâmi'ul-Envâr fi Tabâkât'ül-Ahyar'dan naklen M.Ali Aynî; aynı eser; s: 189.

5 - M..Ali Aynî; aynı eser; s: 189.

lerinden ayırd edildiler ve müfrede Sûfî ve cemaatına da Sûfiye dediler. Onların arasında makam sahibi olanlara Mutasavvîf ve cemiyetine Mutasavvife dediler. Arapça bakımından bu isim için kıyas ve iştikak suretiyle bir tutamak yoktur. Açık olan şey şudur ki bu isim bu insanlara sırf lakab olmuştur<sup>1</sup>”

Şimdi, bu şekilde tanımlanan Tasavvufun yolu da diğer İslâm ilimlerinin yollarından ayrılır. İslâmda, Fıkh, Tefsir ve Hadis ilimlerinin yolu his, akıl ve nakil yoludur ve akıl nas'sa bağlanır. Kelâm ilminin yolu da his, akıl ve nakil yoludur fakat bunda nas akla bağlanır. Felsefe yolu da sadece his ve akıl yoludur. Feylesoflar da felsefe ile nasları uyuşturmağa çalışırlar ve bu yolda nasları açıklamada da ikiye ayrılırlar. Bunların bir kısmının Te'vilciler, diğer kısmına da Temsilciler denir. Te'vilcilere göre Peygamber gerçi hakkı bilir fakat doğrudan doğruya bildirmemiştir. Onun ahiret gönü.... gibi gâipten haber verdiği şeyler ta'viz dir<sup>2</sup>. Temsilcilere göre ise Peygamberin gâipten verdiği haberler esasta doğru olmayıp bir takım hayaller, misaller, sembollerdir. Tasavvufun yolu ise bütün bu yollardan ayrıdır. Onun yolu keşf yolu, 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 istidlal yolu, akıl ve mantık yolu, diğeri de riyâzet ve mücâhede, keşf ve vicdan veya tasfiye yoludur. Şimdi, nazar ve istidlâlle birlikte şeriata da bağlanılırsa o ilme Kelâm denir ve eğer şeriata bağlanılmazsa o ilme Felsefe denir. Riyâzet ve mücâhede yolunda da eğer dine bağlanılırsa o ilme Tasavvuf ve eğer bağlanılmazsa ona da İşrak denir ve bu ilimlerin sahipleri de bunlara izâfetle adlanırlar. Ve gerek birinci yolda gidenler gerekse ikinci yolda gidenler kendi yolları için Kur'an'da işaretler görmüşlerdir.

İslâmda iymanın elemanları sayılan şeyler, akıl ve mantık yoluyla meydana konulmuştur. Bundan da akâid usûlû yani, Kelâm meydana gelmiştir.

İslâm dîninde Kur'an'a inanmak akıl sahiplerine borçtur. Böyle bir borç ise Kuran'daki muhteviyyatın akla ait gerçeklerden olmasını gerektirir; aksi takdirde akıl sahipleri tahammüllerinin dışında ve üstünde bir şey ile görevlendirilmiş olurlar. Hâlbuki Kur'an'da hiçbir

1 - İmam Râbbâni; çev. Müstakkim Zade Süleyman; Mektubat; cilt: 1; s: 5; İstanbul, 1270.

2 - Ta'viz, söyleyenin doğru bir anlam kasteddiği fakat dinleyenin ondan başka bir anlam çıkardığı söz.

kimsenin tahammülün dışında ve üstünde bir görevle zorlanmadığı açıkça bildirilmektedir.

İşte, Müslümanlık, esasında tamamen akla uygun bir din olduğu ve bütün büyükler tarafından böyle kabul edildiği için İslâm dîninin i'tikada ait meselelerinde taklit kesin olarak yasaklanmış buna karşılık ise tahkik yani, gerçeği akılla bulup meydana çıkarma şart koşulmuştur.

Bu, böyle olmakla beraber, Kur'an'da öyle şeyler de vardır ki akla aykırı gibi görünürler; öyle şeyler de vardır ki onları anlamak ta imkânsız gibidir. Bu sebeple Kur'an'daki âyetleri bu açıdan sınıflamak gerekir.

Böyle bir sınıflamayı Kur'an kendisi yapmış ve içindekileri ikiye ayırmıştır:

1 – Muhkemât.

2 – Müteşâbihât.

Akla uygun olan ve anlaşılan şeyler muhkemât, anlaşılmayan şeylerle akla aykırı gibi görünen şeyler de müteşâbihât kısmındandır. Bu ikinci kısmın anlamları, yine Kur'an'ın bildirisine göre, bir Allah, bir de Râsîhûn deye adlandırılan âlimlerce bilinmektedir.

İşte, Kur'an, kendisinin yaptığı böyle bir bölme ile gerçeği arama ve bulma yolunda nazar ve istidlâl yolundan başka bir yol olduğunu da işeret etmiş bulunmakla bunun üzerine riyâzet ve mücâdededen geçen bir tasfiye, zevk ve vicdan yolu kurulmuştur ki bu yol Tasavvuf yolu adını almıştır.

Nazar ve istidlâl yolunda sâdece akla dayanılır ve o vâsita ile de deliller ve eserleri incelenir, mukayeseler yapılır ve sonuca varılır. Böyle bir sonuca da iki şekilde varılabilir: bütün bir gerçekten daha küçük gerçekleri çıkarma yani, dedüksiyon veya ta'lil ile yahut ta parça gerçeklerden bütün bir gerçeğe ulaşma yani, endüksiyon veya istikrâ ile. Bu iki şekli kaplayan nazar ve istidlâl yolu ancak ilim yoludur. Riyâzet ve mücâhede yani, tasfiye yolunda ise kalbi saf hâle getirmekle gerçeklerin oraya aksetmesini sağlamak söz konusudur. Tasfiye yolu, gaybı müşahede ve irfan yoludur. İrfan ise bilgi, amel, takvâ ve sülûkten hâsıl olan bir ilimdir.

Deliller, burhanlar, kıyaslar yani, akıl yürütmelerle elde edilen ilim, dışa ait ilimdir ki eskiler buna (İlm-i Husûlî) demişler ve bunu yalnız ilim adamlarına ait bilmişlerdir. Deliller, burhanlar, kıyaslar



olmaksızın, yani, bunlara ihtiyaç duyulmaksızın kalbe birdenbire geliveren, başka bir deyişle, tasfiye ile gelişen ilme de (İlm-i Huzûrî) demişler ve bunu da yalnız sûfilere ait bilmişlerdir ki bu sezgisel 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 çekilmesiyle hâsıl olur. Fakat, böyle bir hâli sağlayabilmek için de insanın ilmiyle amel etmesi, dolayısıyla, bilmediği ilimlere de Allah tarafından nâil olması gerekir ki sûfiyenin gerçek saydığı ilim bu ilimdir<sup>1</sup>.

Başka bir deyişle, sûfilerin ilmi bir takım haller ilmidir. Bu ilim 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 sıraların murakabası gelir ki bu ilme Ma'rifet ilmi denir. Üçüncü olarak ta kalbe ait müşahedeler ve sırlara ait keşifler ilmi gelir ki buna da İşaret ilmi denir ve gerçek sûfilerin özellikle sahip oldukları ilim bu ilimdir. Bu ilim, kelimelerle deyimlenemez, çünkü, sırlara ait ilimdir. O ancak vecde ait bir takım ekzersizlerle elde edilebilir.<sup>2</sup>

Daha başka bir deyişle, Allah'a ulaştırma yolu olan Tasavvuf, bir çok çeşitlikler gösterirse de, esasta üç yolda toplanabilir:

1 - *Zühd ve ibâdet yolu* : Buna Ahyar yolu da denir. Genel olarak şeriat yolu, muamele yoludur.

2 - *Tasfiye ve mücâhede yolu* : Buna Ebrâr yolu da denir. Riyâzet ve mücâhede<sup>3</sup> yani, tasfiye yoludur. Bu yolda olanlar gerek Hak ve gerekse halk ile muamelelerinde sadâkat üzredirler.

3 - *Aşk ve muhabbet yolu* : Buna Şattar veya Sâirîn yolu da denir. Bu, artık, seyrde bulunanların yoludur. Bu yol, aşk, muhabbet ve cezbe yoludur. Bu yol, ilk iki yoldan üstündür. Çünkü, bu yolun şartı ölmeden önce ölmektir, (mûtû kable entemûtu) hadîsi buna işarettir. Dolayısıyla bu yol, artık, bir haller yoludur. Bir hâlden diğer bir hâle, bir makamdan diğer bir makâma yükselerek Allah'a kadar giden bir seyr ve seyahattir<sup>4</sup>.

1 - M.Ali Aynî; aynı eser; s: 190-191.

2 - Bk. Ebu Bekr Muhammed el-Kilâbâzi; Kitab'ut-Taarruf li Mezheb'i Ehl'it-Ta-savvuf; s: 58-59; Mısır, 1932.

3 - Riyâzet daha ziyade nefsin arzularına karış koymağı; mücâhede ise daha ziyade ahlâk değişmesini deyimler.

4 - Bk. M.Ali Aynî; aynı eser; s: 193-194. İsmail Hakkı İzmirli; Yeni İlm-i Kelâm; cilt : I s: 155; İstanbul, 1939-1941.

Görülüyor ki Tasavvuf yolunun dış yüzü bir takım riyâzet ve mücâhedede bulunmak, iç yüzü de bir takım menziller, ve makamlardan geçmek suretiyle Allah'a yükselmektir. Menzillere ve makamlara (Tavır) denir ki sâlik bu tavırlarda tecellilere uyarak bir hâlden diğer bir hâle, Allah'a doğru seyr ider durur.

Bütün tasavvuf yolları, her ne kadar görünüşte bazı küçük farklar gösterirlerse de esasta hepsi Şattariye yoluna girerler. Şattar veya Sâirîn denen ve tabiî ölümden önce irâde ile ölme üzerine kurulan bu genel yolun dayanağı olan esaslar, Tasavvufî dille, makamlar da ondur:

- |                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| 1 - Tövbe.                     | 7 - Vücûdun bütün kuvvetleriyle |
| 2 - Zühed,                     | Allah'a yönelme.                |
| 3 - Tevekkül.                  | 8 - Sabır.                      |
| 4 - Kanaat.                    | 9 - Murakaba.                   |
| 5 - Uzlet.                     | 10- Riza <sup>1</sup> .         |
| 6 - Devamlı zikr. <sup>2</sup> |                                 |

Abdulganî Neblûsî, Allah'a götüren yolları sadece ikiye ayırır:

1 - Esmâ (isimler) yolu ki kalbi dünya zevk ve ni'metlerinden çevirtip hulûs ile Allah'a yöneltmek ve bu uğurda çalışmak.

2 - Allah'ı bilme ve Allah'ın zâtında yok olma. Bu yol birinci yolu da içerir ve Peygamberimizin de yolu budur<sup>2</sup>.

Şimdi, sınıflamalar ne kadar çeşitli olursa olsun bütün Tasavvuf yollarının müşterek esasları Zikr'dir. Zikr, Kur'an'da on sekiz kadar çeşitli anlama gelmekle beraber, lûgatta bir şeyi dil ile veya kalbden söylemek anlamınadır. Ve Kur'an'daki (ve li zikrullâhi ekber)âyeti, Sûfîlerce bir işaret sayılmıştır. Zikrin de yedi çeşidi vardır:

1 - Bk.M.Ali Aynî; aynı eser; s: 194. Bu makamların yedili sekizli ve doduzlu sınıflamaları da vardır bk. Ebu Talib el-Mekki; aynı eser; cilt:2;s: 65-192, cilt:3;s:3-122. Nicholson; -Arapçaya çev. Nurettin Şeribe; Et-Tasavvuf f'il-İslam; s:34-54; Mısır, 1951. Abdülhakim Hassan; Et-Tasavvuf f'iş-Şir'il-Arabî;s: 169-234; Mısır, 1954, Seyyid Ali; Câmî'ul-Usul; (haller, makamlar ve terimler için); Şam, 1176. F.Gaynor; aynı eser; p: 176-177. Gazalî; İhya'ul-Ulûm; cilt:4;s:2-282; Mısır, 1306. İmam Sühreverdî; Avarif'ül-Maarif (İhya'ul-Ulum'un hâmişinde); s:199-334; Mısır, 1306. Yukarıdaki terimler için ayrıca, bk. İmam Kuşeyrî; Er-Risalet'ul Kuşeyriyye; Mısır, 1940. Abdünnafî; Müntehabat-ı Risale-i Kuşeyriyye; İstanbul, 1307. İbn Arabî; İstilah'us-Sufiyye; Haydarabad, 1361. İmam Sühreverdî; aynı eser; s: 334-365. Mehmet Ali Et-Tahanevî; Keşşâf-ı İstilahât'ül-Fünûn; cilt: 1 İstanbul, 1367. Seyyid Şerif Curcanî; Et-Ta'rîfât; Mısır, 1938.

2 - M.Ali Aynî; aynı eser; s: 194.

- 1 - Dilin zikri: dil ile kalbe Allah'ı hatırlatır.
- 2 - Nefsin zikri: kalbe his ve hareketle Allah'ı hatırlatır.
- 3 - Kalbin zikri: ilâhî celâl ve cemâli müşahede ettirir.
- 4 - Ruhun zikri: Allah'ın nurlarını gösterir.
- 5 - Sırrın zikri: ilâhî sırları açıp gösteren murakabadır.
- 6 - Gizli zikr: tek olan zâtın cemâlinin nurlarına kavuşturur.
- 7 - Gizlinin gizlisi zikr: en son makama mahsus zikrdir, hak-kelyakîn ve gerçeğe ulaşma mertebesidir. Buna mertebe de denemez. Çünkü, artık bu noktada zamandan, mekândan, makamdan, mertebeden söz etmeğe imkân yoktur<sup>1</sup>.

Bu yolun büyükleri Allah'ın doksan dokuz veya üç yüz veyahut ta bin ve bazılarına göre de sayılamayacak kadar çok olan isimlerinden hangi isim ile zikredilmesi daha uygun düştüğü konusunda düşünmüşler ve tevhit kelimesiyle yani, (lâilâhe illâllah) deyip zikretmeği, nefyi ve ispatı içermekle, uygun görmüşler ve böyle bir zikri de, daha açık bir deyimle, içe ait tasfiyenin en büyük temeli saymışlardır. Çünkü zikrin görevi, insanla Allah arasında münasebeti sağlamaktır. Peygamberden Cüneyd'e kadar yalnız tevhit kelimesiyle yapılan zikre ondan sonra daha bazı kelimeler de eklendi.

İçe ait tasfiyenin temeli sayılan zikr ile birlikte tasfiyenin ilk adımı atılmış olur. Fakat, zikrden sonra hemen tasfiye gelmez. Zikr ile tasfiye arasında nefis terbiyesi yer alır; çünkü nefis, bir bakımdan bedenle, bir bakımdan da ruhla ilgilidir, bu sebeple de önce onun terbiyesi gerekir.

Sufilere göre nefsin dört derecesi vardır veya dört türlü nefis vardır:

- 1 - Tabiî nefis. Bu, bedeni birlik hâlinde tutar.
- 2 - Nebâtî nefis. Bu, insanın yalnız büyümesini sağlar.
- 3 - Hayvânî nefis. Bu, insanı his ve hareket ettiren kuvvettir.
- 4 - İnsânî nefis. Bu, maddeden tamamen mücerred olan nefstir ki buna nefis-i nâtika veya ruh denir. Ruh-u insânî, ruh-u a'zam, akl-ı evvel, kalem-i a'lâ, nur, nefis-i külliyye, levh-i mahfuz ve yene hafâ, ahfâ, sır, sırrussır, kalb, lâtime-i insâniye veyahutta kalb, kelime, rav', fuâd, sadr, dil, gönül... gibi terimlerle ve küçük nüans farklılarıyla de çeşitli olarak adlandırılmıştır<sup>2</sup>.

İşte bu nefis-i nâtika, bir yönden bedenle bir yönden de ruhla ilgilidir. Hayvânî ruhu âlet ederek bedene hükmedip onu kullanır.

1 - M.Ali Aynî; aynı eser; s: 197-198

2 - M.Ali Aynî; aynı eser; s: 236-240.

Nefs-i nâtıkanın içi de ruhu teşkil eder. Şimdi, zikrden sonra terbiyesi gereken bu nefs-i nâtıkanın yani, aklın yedi mertebesi, daha doğrusu yedi sıfatı olduğu üzerinde bütün Sûfiler birliktirler ve bu hususta da yine kur'andaki bazı âyetlere dayanmaktadırlar. Bu yedi sıfat şunlardır:

1 – Emmâre: Nefs-i nâtıkanın hayvânî veya şehvânî nefse tâbî olup şehvet ve kötülükten başka bir şey düşünmemesidir.

2 – Levvâme: Nefs-i nâtıkanın Hakka yönelmekle beraber kendisinde yine de şehvet meyli kalması ve dolayısıyla kendini levmetmesidir.

3 – Mülheme: Nefs-i nâtıkanın şehvetlere olan meyilden uzaklaşıp, ona karşı koyup, daha ziyade kendi âlemine meyletmesi, nedâmet ve tövbe etmesiyle ilhâma müsait bulunmasıdır.

4 – Mutmainne: Nefs-i nâtıkanın hayvânî ve şehvânî nefsin hükmünden tamamıyla kurtulup kulluk makamına ulaşmış ve şehvetleri büsbütün unutmış olması, dolayısıyla de ilâhî nura kavuşmuş olmasıdır.

5 – Râziye: Nefs-i nâtıkanın, tatmin hâlini de bırakıp, bütün isteklerinden de vaz geçip fânî olmasıdır.

6 – Mardiyeye: Nefs-i nâtıkada râdiye hâlinin kemâl derecesine gelmiş olmasıdır.

7 – Kâmile: Nefs-i nâtıkanın bütün kemâl sıfatlarıyla sıfatlanmış olması ve aynı zamanda halkı irşad için görevlendirilmiş bulunmasıdır<sup>1</sup>.

Bu hâle gelen nefs-i nâtıkanın artık iç yüzüne, ruha, dönülebilir. Nefs-i nâtıkanın dış yüzü için mertebeler olduğu gibi iç yüzü olan ruh için de bir takım mertebeler kabûl edilmiştir.

1 – M. Ali Aynî eser; s: 240. Nefs meselesi için ayrıca bk. Fahrettin Râzî; *Esas'üt-Takdis*; s: 114–116; Mısır, 1328. Feriduddin Attar; çev. Nuri Gencosman *Pendname*; s: 7–8, 10–18; Ankara, 1946. İsmail Fennî; *Madiyyun Mezhebinin İzmihlali*; s: 119–258; İstanbul, 1928. İbn Rüşd; *Kitab'un-Nefs*; s: 53–87; Haydarabad, 1947. Hakim Tûsî; *Keşf'ul-Murad*; s: 108–117; Çançane 1367. İbn Kayyim Cezviyye; *Kitab'ur-Ruh*; s: 279–284, 342–415; Haydarabad, 1324. Gazalî; *Kimya-ı Saadet*; çev. Mustafa Rahmî; s: 3–12; İstanbul 1953. İsmail Hakkı Bursalı; *Kitab'un-Necat*; s: 24–28; İstanbul, 1298. Gazalî; *El-Cevâhir'ul-Gavâli min resâil'il Gazalî (Risâlet'ul-Ledünniye)*; s: 23–27; Mısır, 1934. Gazalî *Mişkât'ul-Envar*; s: 112–135; Mısır, 1934. Mes'udî; *Muruc'uz-Zeheb*; cilt: 2; s: 178–180, 249; Mısır, 1948. Şehristânî; *El-Milel v'an-Nihâl*; s: 159–265; Mısır, 1949. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken; *Resâil-i İbn Sînâ (Kitab'ul-Fark beyn'er-Ruh v'an-Nefs)*; İstanbul, 1953. Fahrettin Râzî; *Min Kitab'il-Mebâhis'il-Maşrikiyye fi Ilm'il-İlâhiyat v'at-Tabiiyat*; s: 224–246, 345–418; Haydarâbâd, 1343.

Sûfîler, insanın, beşi emir âleminden beşi de halk âleminden olmak üzere on elemandan meydana geldiğini söylerler ki emir âleminden olan sınıflama, ruhu ve dolayısıyla ruha ait sınıflamayı da ihtiva etmektedir. İnsanın halk âleminden olan elemanları ise şunlardır:

- |             |           |
|-------------|-----------|
| 1 - Toprak. | 4 - Ateş. |
| 2 - Su.     | 5 - Nefs. |
| 3 - Hava.   |           |

Buna karşılık, insanın, emir âleminden olan elemanları da şunlardır:

- 1 - İnsanî kalb: Bu, Allah'a ait muhabbetin yeridir.
- 2 - Ruh-u insânî: Ruh, hiç bir mahâl ve mekâna sığmazsa da Allah'a mahsus bilgiye mahâldir.
- 3 - Sır: Bu, ruhun iç yüzüdür. Bu, insan kalbinde ilâhî müşahadeye mahâldir.
- 4 - Sırrın sırrı: Bu, sırrın iç yüzüdür. İlâhî mühâhedenin daha ileri derecesidir.
- 5 - Hafâ: Bu, sırrın sırrının iç yüzüdür. İnsan ruhunda bil-kuvve meknuz pek büyük bir sırdır.
- 6 - Ahfâ: Bu, hafâ'nın iç yüzüdür. Bu ilme sırrın sırrı veya gaybın sırrı da derler. Çünkü bu, ezelden ebede, herkesin a'yân'ı-sâbitesine ulûhiyetin ezeli ilminin taallûk etmesidir. Dolayısıyla, bu ilim yalnız Allah'a mahsustur.

Bütün bunlara Sûfîler "Lâtifeler" derler. Lâtifelerin en yüksek mertebesi olan Ahfâ'nın Allah'a ve en aşağı mertebesi olan nefsi-nâtukanın da bedene taallûku vardır<sup>1</sup>.

Şimdi, bu nefis terbiyesi ile olan seyr ve sülûkte elde edilen spiritüel gelişmeleri sıralayacak olursak durum şudur:

1 - Birinci merhale: Bu merhalede sâlikin mâkâmı emmâre, zikri lâ ilâhe illâllah, seyri seyr-i ilâllah (Allah'a doğru seyr), hâli havf ve rica, âlemi şâhadet âlemi, zikri Allahtan başka ma'mûd yoktur anlamınadır.

2 - İkinci merhale: Bu merhalede sâlikin makâmı levvâme, zikri Allah Allah, seyri seyr-i lillâh (Allah için seyr), hâli sıkılma ve ferahlama, âlemi âlem-i berzah, zikri Allah'tan başka maksud yoktur

1 - M.Ali Aynî; aynı eser; s: 241-242.

anlamınadır. Bu makamda artık dünyaya muhabbet kalmaz. Bu makama kadar olan sâlikin yakîn derecesi de ilme ait yakîndir.

3 – Üçüncü merhale: Bu merhalede sâlikin makâmı mülheme, zikri Hu, seyri seyr-i alâllah (Allah üzerine sery), hâli heybet âlemidir, zikri Allahtan başka mahub yoktur anlamınadır. Sâlik, bu makamda âhiret mükâfâtından da vaz geçerek yalnız Allah'ın muhabbetini ister. Bu makamda sâlik bütün varlığın zikir ve tesbihlerini duyar, kalbler ve sırları keşfeder. Ona Allah'ın isimleri ve fiillerinin tecellîsi zuhur eder ki bu gerçek ilk keşftir. Bu makamda sâlikin yakîn derecesi aynen ait yakîndir. Bu makamda artık her işin yapısıcının Allah olduğuna inanılarak tam bir itmi'nan hâsıl olur.

4 – Dördüncü merhale: Bu merhalede sâlikin makâmı mutmainne, zikri Hak, seyri seyr-i maallah (Allah ile seyr), hâli kâh sîkr (mestlik, sarhoşluk) kâh sahv (ayıklık), âlemi âlem-i ceberuttur, zikri Allahtan başka mevcut yoktur anlamınadır.

Bu makamda sâlikin gönlünde dünya ve dünyaya ait hiç bir şey kalmaz. Onda hâkim olan ancak Hak'kın fiillerinin tecellîsidir. Dolayısıyla, bu makamda sâlikin kalbi gittikçe hassaslaşır, ilâhî aşk günden güne artar, Allah her şeyden tecellîye başlar ve sâlik bütün varını yoğunu hatta canını bile Allah yoluna harcamaktan çekinmez. Fakat, bununla beraber sâlikin nazarından eşya denen perde henüz kalkmamıştır. Bu sebeple de sâlik dost izinde koşup feryad ile göz yaşları döker. Bu makamda sâlik varlıktaki şeylerin çoğunu hâl ile anlamağa ve bazı keşiflere de ulaşabilmeğe muvaffak olur. Bu suretle de gerçek ikinci keşfe kavuşur ki buna “Feth-i mübin” derler. Ancak, bu makamda tenâsuh încasına saplanmak gibi bir tehlike de baş gösterir.

5 – Beşinci merhale: Bu merhalede sâlikin makâmı râziye, zikri Pas, hâli beşerî sıfatların mahvı ve bakâya isti'dat hâlidir, seyri seyr-i fillâh (Allah'ta seyr), âlemi âlem-i lâhût, mahalli sırrın sırrıdır.

Sâlik bu makamda beşerî sıfatlardan tamamen soyunduğundan artık ona vâridât ve sânihât (hiç düşünmeden akle kendiliğinden gelen fikirler) olmaz, her şey yalnız zevk ile bulunir. Sâlikin bu makamda zikri Allah'tan başka mevcut, maksud, mahub yoktur'dur. Bu makamda olan sâlik, Allah nazarında da insanlar nazarında da sevgili ve saygılıdır.

6 – Altıncı merhale: Bu merhalede sâlikin makâmı mardiye, zikri Ya Kayyûm, hâli temkin ve hayret, seyri seyr-i anillâh

(Allah'tan seyr), âlemi alem-i şehâdetdir. Bu makâma erişen sâlik güzel huylu, bağışlayıcı, ayıpları örtücü, herkese karşı iyi düşünceli olur ve insanlara lûtf ve şefkatla muamele eder. Bu makamda fiillerin tecellisi aşılıp, isimler ve hak ve hakikatın tecellisine ulaşılmıştır. Bu makamdaki sâlik, Hak ile halk muhabbetini birleştirme yetisindedir ve dâima halk içindedir. Bu makam, büyük halifelik makâmıdır ki bu akl ile algılanamayıp ancak hâl ve zevk ile bilinebilir.

Bu makamdaki sâlik, eşyanın hakikatlarını ve sırlarını Allah'ın ilmiyle bilir ve ona Hak yolu makamlarının en yükseği olan "Âdeme mahsus sûret" keşf olunur ki bu sûretin gerçeği Hakikat-ı Muhammediyye, latife-i Rabbâniyye, sırr-ı a'zam Hu (Hüve) dur.

Bu altıncı makama kadar sâlik mücâhede ile ulaşabilir, fakat, altıncı makamdan yedinci makama geçebilmek için mutlaka Hak'kın cezbesi yani, sâliki, Hak'kın kendine çekip kavuşturması gerekir.

7 - Yedinci merhale: Bu merhaleye ahadiyyet, cem'ül cem ve amâ mertebesi ve yakîn, derecesi, Hak'ka ait olmakla da hakkalyakîn mertebesi derler. Sâlikin bu merhalede makamı kâmile, zikri ya kahhar, seyri seyr-i billâh (Alah'tan dolayı seyr), hâli baka, âlemi kesrette vahdet ve vahdette kesrettir.

Bu makama gelen sâlikin sıfatları hep güzel sıfatlardır. Bu makamda artık mücâhede bitmiş, riyâzete ihtiyaç kalmamış, iç saltanatı başlamıştır. Bu sebeple bu makam, diğer bütün makamların üstündedir. Bu makama ulaşan sâlikin bütün hareketleri ve hareketsizlikleri iyilikler, hayırlar ve ibâdet sayılır. Nefesi, kudret ve inâyet, sözleri hikmet, yüzü huzur ve sürurdur. Kendisini görenler, ona karşı saygı ve sevgi hissi duyarlar. Bu makamdaki sâlikin Hak'kın rızasından başka bir şeye ihtiyacı kalmamıştır<sup>1</sup>.

Allah'a ulaşma yolundaki bu ma'nevî seyr ve sefer veya hac mertebelerini genel olarak dört mertebe ile göstermek te sûfiye arasında kabûl edilmiştir. Bu sınıflamaya göre dört mertebe şunlardır:

1 - Seyr-i illâllah (Alah'a doğru seyr). İzâfi nefsten gerçek nefse girmek.

2 - Seyr-i fillah (Allah'ta seyr). Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmak, ahlâkiyle ahlâklanmak, isimleriyle tahakkuk etmek, beşerî sıfatları yok etmek.

1 - Bk. M.Ali Aynî; aynî eser; s: 243-249.

3 – Seyr-i maallah (Allah’la seyr). Burada ikilik ortadan kalkar ve sâlik ahadiyete yükselir. Bu mertebeye “Kabe kavseyn ev edna” mertebesi de derler ki bunun sonunda gerek dışa ait gerek içe ait bütün zıtlıklar yok olur.

4 – Seyr-i anillâh (Allah’tan seyr). Bu seyr vahdetten kesret, birlikten çokluk tarafına olan seyrdir. Bundan da maksat, insaları gerçek ilmiyle uyarıp Allah’ı bildirmek ve bulundurmadır. Dolayısıyla, bu mertebeye fenâdan sonra bâka, mahvdan sonra uyanmak, toplandıktan sonra ayrılmak yani, terimleriyle, baka ba’delfenâ, sahv ba’delmahv, fark ba’delcem derler. Bu mertebe, birliğin çokluk, çokluğun birlik olduğu mertebedir.

Görülüyor ki Allah’ı bilmek ve O’nu bulmak için, Tasavvufa göre, insanın dünyadan ve onun ni’metlerinden yüz çevirmesi, kitab ve sünnet yolundan gitmesi, her bakımdan fakir ve her bakımdan Allah’a muhtaç olduğunu bilmesi, nefsinin Allah’ta fânî kılıp irâdesini Allah’ın irâdesine bağlaması, bütün varlığı ile ve hâlis bir niyetle Allah’a yönelmesi gerekmektedir. Bunun için de sefer veya hac denen ma’nevî bir yolculuk yapmak ve bu yolculukta tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah’a yönelme, sabır, murakaba ve rıza gibi makamlardan ve bununla birlikte yakınlık, korku ve muhabbet, rica ve şevk, ülfet ve emniyetle sükûn bulma, müşahade ve yakîn gibi hallerden geçmek lâzımdır. Bu sefer veya hacca, evvela, hâlis niyyet gelir, ondan sonra tövbe edilir ve zikir ve temerküz ile mücâhede yoluna girilir. Mücâhedenin sonunda ruh, dünyaya ait her şeyi terketmiş ve mutlak surette Allah’a teslimi olmuştur. Bundan sonra hakikatı örten perdeler kalkar ve mükâşefe başlar. Artık, sâlikin kalbi tamamen nurlanır ve Allah o nurlu kalbe görünür. En sonda da O’na ulaşıp kavuşulur.

Başka bir deyişle, gerçeği bilme ve bulma yolunda uyulması zorunlu olan bazı şeyler vardır ki bunların bir kısmı insanın dış yönüne ve daha ziyade bedenine, bir kısmı da insanın iç yönüne ve daha ziyade ruhuna aittir. Dış yöne ait olanlar, kitap ve sünnete uymak, kötülüklerden kaçınmak, iyi huylarla huylanmak, dünya lezzetlerinden son derece perhiz etmek, Allah’tan başka her şeyden yüz çevirmek, ezeli hayat için çalışmak, fakr üzre olmak, bütün insanlara muhabbetle birlikte düşkünlere şefkat ve merhametle muavenet, âlimlere ve büyük kişilere de hürmet ve ta’zim göstermek gibi şeylerdir. İç yöne ait olanlar da murakaba, Allah’ın lûtf ve bağışlarını düşünmek, Allah’a aşk ve muhabbet, Allah’ın cemâline iştiyak ve yö-



nelme, havf ve rica, iyilikler karşısında da kütülükler karşısında da Allah hakkında kötü zanlara kapılmayıp dâima iyi düşünmek, utanç üzre olmak, rizâ üzre olmak, dâima şükretmek, tamamiyle teslimiyet üzre olmak, geçici arzuları terk, nefsi emniyet ve sükûnete kavuşturma, Allah yolunda sebât ile yalnız ve yalnız Allah'a tevekkül gibi şeylerdir<sup>1</sup>.

Kısaca, Tasavvufun en son gâyesi tevhit, yani, birliktir. Birlik te Allah'tan gayri olan şeylerden geçmekle yani, fenâ ile olur. Fenâ da üç türlüdür:

- 1 - Fenâ filkusûd.
- 2 - Fenâ fişşuhûd.
- 3 - Fenâ filvücûd.

Bu bakımdan Sûfiye de üçe ayrılır:

- 1 - Kusûdiye.
- 2 - Şuhûdiye.
- 3 - Vücûdiye.

*Kusûdiye* : Bunlar, maksad ve irâdelerini Allah'ın irâdesinde fânî kılanlardır. Bu yolda olanlar, ancak Allah'ı kasederler ve ancak Allah'ın iradesiyle irâde ederler. Bunlar, uyanıklık ve bakadadırlar, bunların ilim ve temyizleri vardır.

*Şuhûdiye* : Bunlar, Allah'tan gayri olan şeylerden fânî olup yalnız Allah'ı müşahade ederler ve onlarca bu şuhud, gâyedir. Bu fenânın son derecesinde kendilerinden geçerler ki asıl fenâ budur. Bu merteye, geçici bir hâl ve zevk mertebesidir. Bunlarda ilim ve temyiz gücü kalmazsa da yine de Yaratan ile yaratılan ayrıdır. Bunlardan bazıları bu fenâ makamını gâye edinerek bütün amelleri bırakırlar ki suhutçuların böylelerine Gâliye denir.

*Vücûdiye* : Bunlar, vücutta fânî olanlardır. Bunlara göre Allah'tan başka vücut yoktur; Yaratan ve yaratılan aynidir. Âlemler, Allah'ın şûn ve tavırlarının tecellilerinden ibârettir. Bunlara göre, fenâ olsun vahdet olsun, dışıdır ve dışı aittir. Bunlar, görülenin yok oluşundan görme yokluğuna geçerler ki bu husus Şuhutçularla aralarındaki en önemli ayrılığı teşkil eder<sup>2</sup>.

1 - Mehmet İsmail; çev. Ahmet Muhtar; Mir'at-uş-Şuhud li Seyyid'il-Vücûd; s: 75; İstanbul, 1311.

2 - Lamii; aynı eser (Semenâni ve Fergâni münakaşası); s: 537-547. Dr.Cavit Sunar; Vahdet-i Şuhûd Vahdet-i Vücûd Meselesi; s: 19-79, 96-110; Ankara 1960. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli; aynı eser; cilt: 2;s: 173-178.R.A. Nicholson; Studies in İslamic Mysticism; p: 89-125; Camb. Uni. Press, 1921.

Vahdet-i şuhutta şuhûd gâyedir. Vahdet-i vücûda göre ise vahdet-i şuhut ne gâyedir ne de bu yol için zorunludur. Şuhût keyfiyeti; sâliklerin bazılarında hâsıl olur bazılarında da hâsıl olmaz. Dolayısıyla, şuhût, gerçek yolunun esasından değildir, tesadüfe ait bir şeydir.

Vücutçuların bir kısmı da Allah'ı âlemlerin bir toplamı olarak kabûl ederler. Âlemin hakikatının i'tibârî sayıldığı bu görüşe göre Allah yoktur. Bunlara Gâliye veya vahdet-i mevcutçular denir.

Ve en nihayet, vahdet-i vücût bir felsefedir, fakat, akla ve mantığa dayanan bir felsefe değil, sezgiye ve zevke dayanan bir felsefedir.

Gerçeği bilme ve bulma dereceleri ve bu yolda sağlanan görüşler bakımından, Tasavvufta gördüğümüz gibi, genel olarak mistisizm de bir takım çeşitlere ayrılıp başka başka adlarla anıldığından, burada bunları da kısaca gözden geçirmemiz gerekmektedir.

### **Mistisizmin Çeşitleri**

Mistisizmin çeşitlerinden ilk adımda\* rastlanacak olanı, daha önce de belirli yönlerden dokunmak zorunda kaldığımız, Extroversive ve İntroversive mistisizm şekilleridir.

#### **Extroversive (dışa dönük) Mistisizm**

Realityi, Bir'i duyu organları aracıyla dış âlemde algılar ve bulur. Bu mistisizme göre fiziksel dünya, bizim bir sonucumuzdur ve böylelikle algılanır. Objeler, Bir'in şekil değiştirmeleridir. Bu görüşte eşya, hep bir görünmekle beraber aralarındaki ayrılıklar tamamiyle kaybolmuş değildir. Eckhart, bu hususta şöyle diyor: "otun, tahtanın ve taşın bütün görünüşleri, her şey bir'dir...". Rudolph Otto'ya göre de bu, siyah siyahlığını, beyaz da beyazlığını muhafaza etmekle beraber, siyah aynı zamanda beyazdır ve beyaz aynı zamanda siyahtır demek gibidir<sup>2</sup>. Jakob Böhme de "onlar hep birdir" diyecek yerde onların hepsi Allah'tır diyir<sup>3</sup>.

1,2,3, - W.T.Stace; aynı eser; p: 16.

Kısaca, Extroversive görüş bir taraftan fiziksel objeleri algıladığından duyumlara ait ve entellektüeldir. Fakat, diğer taraftan da onları “hep bir” olarak algıladığından da duyumlar ve entellektüel dışıdır. Bu görüş, dünyanın en son bir varlık içinde birleşmesi ve şekil değiştirmesinin algılanmasıdır. Panteizm, bu varlığın Allah ile aynıleştirilmesi ve dolayısıyla, Allah’ın bütün objelerin içe ait zâtı ve ssası olarak algılanmasıdır. Budizm de bu vahdedin Allah olarak ad almıştır.

Extroversive mistisizm, İntroversive mistisizme giden yarı yoldur.

### **İntroversive (içe dönük) Mistisizm**

Bu çeşit mistisizm ise realiteyi, Bir’i dışta değil içte, nefste, insan şahsiyetinin esasında bulur. Bu görüş, şuurun bütün amprik muhtevasının toptan kaldırıldığını deyimler. Duyumlara ait olup kaldırılan bu entellekte ait şuurun yerini de bütüne ait bir şuur olan mistik şuur alır. Mistik şuurun ne olduğu hakkında Mandukya Upanishad’tan ilgisi dolayısıyla yukarıya aldığımız tanımı buraya da alalım: “O, duyuların üstündedir, anlamanın üstündedir, her bir tecrübenin üstündedir....O, kendisinde dünya ve çokluk bilgisinin tam ve mükemmel olarak yok edilmiş olduğu mahz birleştirici şuurdur. O, tanımlanamaz huzûrdur. O, yüksek iyiliktir. O, bir ikincisi daha olmayan Bir’dur. O, Nefs’tir”<sup>1</sup>.

Mistisizmin, başka bir sınıflanmasına göre, iki çeşidi de şudur:

1 – Aşk ve Birlik mistisizmi.

2 – Bilgi ve Algı mistisizmi. Bunlar birbirlerinin tamamlayıcısıdır.

### **Aşk Ve Birlik Mistisizmi**

Bu çeşit mistisizm, yalnız ve huzûrsuz kalan ruhun, sükûn ve huzûrunun kaynağı olan aslına yani, Allah’a tekrar dönmesi ve O’na iştirak etmesi yoludur. İnsan, yaratıkların en teferrüt etmiş olanı olduğu gibi, düşünce ve imajinasyon ile de her şeye iştirâk edebilme yetkisini de taşır. Başka bir deyişle o, zaman içinde zamansız âleme ait bir varlıktır. Bu noktada St. Augustine’nin de sözlerini tekrarla-

1 – W.T.Stace; aynı eser; p: 20.

yalım: “Ey Allah, sen bizi kendin için yarattın ve bizim kalblerimiz S n’de s k n buluncaya kadar huz rsuzdurlar<sup>1</sup>”.

Bu aşk ve birlik mistisizmi insan ile Allah arasında karşılıklı bir yoldur. Bir taraftan insan Allah’a müştak, diŐer taraftan da Allah insana müştaktır. Ebu Yezid Bist m  şöyle der: “Ben Allah’ı otuz sene aradım, O’nu arzulayan ben olduğumunu sanmıŐtım, fakat hayır, beni arzulayan O idi<sup>2</sup>”. Bu noktada Orta  ağa ait anonim bir Őiirden bir iki mısraı da tekrarlayalım:

“Ben asla karıŐmamıŐ olan gerçek aşkım

Bu suretle insanın ruhunu, kız kardeŐimi sevdim<sup>3</sup>”.

### **Bilgi Ve Algı Mistisizmi**

Bu çeşit mistisizm, insanın, k in tın sırrını bulma ve bu sırrı da k in tın parçalarında parça olarak değil de k in tın bütünlüğünde bütün olarak kavrama isteğinin deyimidir. Mistisizm, bu anlamda, Allah’ın tecr b  bilgisi deye tanımlanabilir. Allah bilgisi de entellektüel sezgi veya Şekilsiz spekulasyon veya il h  z t veya eşyanın en son realitesini kavrama yolunda insan zihninin bir gayreti veyahut ta spekulatif düşünce üzerine dayanan algının geçici katagorilerini aşan bir sezgi Şekli altında eşyayı yeni bir model içinde bir araya getiren, onları analitik düŐüncedeki par alanmalarından kurtararak onları tamamlayan tam bir düşünce olarak Allah’ın doğrudan doğruya bir tecrübesi üzerine temellendirilmiŐtir.

Bir bakımdan, filozof ta k in t  parçalar h linde değil de bütün olarak kavramak ister ve bu sebeple o da parça realiteler üstünde tam ve bütün realiteyi vasıflamağa çalışır. Bununla beraber, filozofun yolu, aksiyomatik (belitsel) olmak zorunda olan ilk prensiplerden dedüktif düşünce yoludur ve bu, filozofu, septisizme götürür. “Bir Şey aynı zamanda hem var hem yok olamaz” aksiyumu, sağ duyu için yeter derecede açıktır. Fakat, zaman ve mek n kavramlarının tatbik edilmediği tecrübelerde yani, düalistik olmayan düşünce alanı üstünde kab l edilebileceği Őüphelidir. Ve yine, felsefe, kolayca, kavramlara ait karŐılaŐma ve çelişme oyunu h line getirilebilir. H lbuki, mistisizmde

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 40.

2 - F.C.Happold; aynı eser; p: 41.

3 - F.C.Happold; aynı eser; p: 41. Bu konu için ayrıca bk. aynı eser 204-209, 119-122. Bu çeşit mistisizmin Hinduizmde karşılığı Bhakti-yoga’dır. Ayrıca bk. G.T. Garrett aynı eser; 280-281.

bu gibi oyunlar bir tarafa atılmıştır. Çünkü, mistik, kâinâtın sırrına girebilmek için dedüktif düşünce üzerine değil, tersine, sezgiye, doğrudan doğruya birleştirici müşahedeye dayanır ve bunun sonucunda da hem kendi düşüncesine zıt olmayan birleşmiş bir nümune hem de felsefenin veremeyeceği bir nevi yakîn bulur<sup>1</sup>. Nicholas of Cusa kardinâl Julian'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor: “şimdi faziletli peder, öğrenmenin ters yollarıyla benim uzun zamanda elde etmediği araştırdığıma gelelim..... her bir kâmil mevhibenin kendisi tarafından verildiği nurların Babasının ulvî bir mevhibesi olduğuna inandığım mevhibe tarafından anlaşılabilir olanı algılamamanın cehalet olduğunu öğrenmeğe sevk edildiğim zamana kadar elde ettiğim bilgiler beni tekzib etti; ve bunu ben anlama yoluyla değil fakat akıl tarafından erişilen ebedî gerçekleri aşmak ile elde ettim<sup>2</sup>”.

Gerçi, ilim adamı da filozof ta mistik te kâinâtı anlamak ve ma'nalandırmak isteğinde beraberdirlere, fakat, mistik için bunlardan daha önemli bir eleman daha vardır ki o da “kurtuluş” isteğidir. Başka bir deyişle, sezgisel bilginin karakteristiği sadece bildirici olmak değil, fakat, aynı zamanda “Kurtarıcı” da olmaktır. Böyle bir bilgi de mistiği ezeli hayata kavuşturur<sup>3</sup>.

Kısaca açıkladığımız aşk ve birlik ve bilme ve algılama mistisizmine, bir görüşe göre, bir de Aksiyon mistisizmi diye bir mistisizm eklenmiştir. Bu çeşit bir mistisizmin ortaya atılmasına sebep olarak ta şunlar ileri sürülmektedir.

### **Aksiyon (eylem, fiil) Mistisizmi**

Aksiyon mistisizmi ayrı bir tip mistisizm olmayıp aşk ve birlik mistisizmi ile bilgi ve algı mistisizminden çıkan, fakat, bu ikisinden daha üstün olan bir mistisizm şeklidir. Bu mistisizm, eşyanın görünüşte olan varlıkları üzre değil de gerçek varlıkları özre aksiyonda bulunmağı, aksiyonları gerçek realiteye uydurmağı deyimler. Böyle bir mistisizm, Hindin Bhagavad Gita'sında da çok daha önceleri deyimlenmiş bulunmaktadır. Orada, Hint Prensi Arjuna, Krishna'ya soruyor:- “nasıl oluyor da sen bana aynı zamanda Allah hakkındaki bilginin bütün aksiyonlardan üstün olduğunu söylüyorsun ?

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 40-42, 119-122.

2 - F.C.Happold; aynı eser; p: 42.

3 - Ayrıca bk. F.C.Happold ;aynı eser; p: 197-203, 119-123. Bu çeşit mistisizmin Hinduizmde karşılığı Jnana-Yoga'dır. Ayrıca bk. G.T. Garrett; aynı eser; p: 280-280.

Buna karşı Krishna, doğru aksiyon hakkında şöyle konuşuyor: - Allah'a giden iki yol vardır:

- a) Kontamplasyon yolu,
- b) Aksiyon yolu,

Fakat bu aksiyon, özel bir aksiyondur ki şöyle açıklanabilir: "Dünya, aksiyonların Allah'a bir ibâdet olarak icra edildikleri zaman müstesna, bizzat kendi aktivitesi içinde mahsutpur. Binaenaleyh, sen her bir aksiyonu dînî kaidelere uygun olarak yapmak ve sonuçlara olan her bir alâka ve bağdan hür olmak zorundasın<sup>1</sup>".

Hayatta, doğru ve etki yaratacak bir şekilde yaşamak için insanın kendi gerçek potansiyellerini (meknî kuvvet) realize (tahakkuk) etmesi gerekir. Böyle bir insanî aksiyon da, ancak, insanın kendisinin üstünde ve ötesinde olan bir ışık altında yapıldığında maksat ve ma'na kazanabilir. Bu hususta Krishna şöyle diyor: "kendini Allah'la birleşmeye hasret. Kalbi Allah'la birleştirmek, sonra da fiilde bulunmak, işte bağımsız fiilin mahremiyeti budur<sup>2</sup>".

Aksiyonda bulunabilmek için tekrar dünyaya dönmek lâzımdır. Tekrar dünyaya dönebilmek için de önce dünyayı tamamiyle bırakmak ve özel bir objektif üzerine şiddetle temerküzde bulunmak lâzımdır. Ancak bu suretledir ki insan aktif ve yaratıcı bir hayata yöneltilir, dolayısıyla de ezeli hayata geçer<sup>3</sup>.

Mistisizmi, bir başka açıdan da üç ayrı yönden incelemişlerdir. Bu mistisizm çeşitleri de şunlardır:

- 1 - Tabiat mistisizmi.
- 2 - Ruh mistisizmi.
- 3 - Allah mistisizmi.

Bu üç mistisizm de, aşk ve birleşme ve bilgi ve algı mistisizmlerinde işaret ettiğimiz gibi, birbirinin içinde ve birbirinin yardımcılarıdır.

*Tabiat mistisizmi*: Bu görüşe göre Allah veya ruh tabiatın içindedir. Bu görüşün dayandığı tecrübe daha mistik bir iç görüşe ait olan bir tecrübe yani, Bütün'ün Bir'in ve Bir'in Bütün'ün içindeki tecrübesidir. Bu tecrübeye Pan - en - hemic<sup>4</sup> adı verilmiş ve bu gö-

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 103. Bhagavad Gita için ayrıca bk. H. Zimmer; aynı eser; p: 378-409. K. W. Morgan; aynı eser; p: 363-395. S. Radhakrishnan ve C.A. Moore; aynı eser; p: 101-164.

2 - F.C.Happold; aynı eser;p: 103. Bu çeşit mistisizmin Hinduizmde karşılığı Karma-Yoga'dır. Ayrıca bk. G.T. Garret; aynı eser; p: 281-285.

3 - F.C.Happold; aynı eser; p: 150-153, 119-122.

4 - F.C.Happold; aynı eser; p: 43. Ayrıca bk. R.C. Zaehner; *Mysticism Sacred and Profane*; p: 28,29, 61,96,101; Oxf, Üni. Press, 1957.

rüş panteistik bir görüş olarak kabûl edilmiştir. Bir taraftan, hem ulûhiyet yaratılış içinde mevcut bir varlıktır, diğer taraftan da yaratılma sûretiyle meydana gelen bütün varlık Allah'ta tamamiyle yok olmuştur. Böyle bir görüşle İslâm Tasavvufu özellikle mücadele etmiştir. Cüneyd, Ebu Yezîd Bistâmî ve Gazalî<sup>1</sup> bu yolda mücadele edenlerin ileri gelenlerindedir. Ebu Yezîd başta olmak üzere bu gibi haller sarhoşluk (sıkr) halleri olarak vasıflandırılmıştır<sup>2</sup>.

Şu mısralar, tabiat mistisizminin güzel deyimleri olarak ileri sürülmüştür:

“Bir hareket ve bir ruh ki

Bütün düşünülen şeyleri, bütün düşüncenin bütün objelerini  
Harekete getirir ve onlar arasından akar gider....<sup>3</sup>”

veya:

“O ışık ki tebessümü kâinâtı tutuşturur

O Güzellik ki onun içinde her şey faaliyette ve harekettedir<sup>4</sup>”.

*Ruh mistisizmi*: Ruh mistisizminde daha doğrusu mahz ruh mistisizminde Allah'ın varlığı fikrinden ziyade ruh fikri üzerinde durulmuştur. Yaratılmamış telâkki edilen ruhun veya nefsin tabiat veya Allah ile iştirâkinden ziyade, tersine, kendinden başka olan her şeyden tecerrüdü fikrine önem verilmiştir.

Bu çeşit mistisizmde mistiğin yegâne objesi bizzat kendi nefsi ve nefsi hakkında doğru bilginin elde edilışıdır.

Böyle bir mistisizm, bazı Hint ve Budist mekteplerine yabancı değildir. Garp düşüncesi için ise kavranılması pek güç bir görüştür. Bununla beraber, bu çeşit mistisizm, Hindin Sankara'sında ve Hıristiyan Eckhart'ta Allah mistisizmi ile birleşmiş olarak görülmektedir. Yani, ruhun bilgi yoluyla benliğinden uzaklaştığı zaman kendi mutlak karakterine kavuştuğu fikri ile ruhun Brahma veya ulûhiyet ile birleşmesi yoluyla kendisini bildiği ve bulduğu fikri yan yana bulunmaktadır<sup>5</sup>.

*Allah mistisizmi*: Bu çeşit mistisizmin ana fikri, ruhun bizzat kendisinin ölümsüz ve sonsuz ülkesine yani, Allah'a tekrar dönüşüdür. Bu fikrin özellikleri iki şekilde deyimlenebilir. Bir çok Şark mistisizm şekillerinde rastlanan genel tipe göre yaratılmamış olan reel

1 - R.C.Zaehner; ayni eser; p: 101.

2 - R.C.Zaehner; ayni eser; p: 115.

3,4 - F.C.Happold; ayni eser;p: 43. Bu konu için ayrıca bk. F.C.Happold; ayni eser; p: 353-357.

5 - F.C.Happold; ayni eser; p: 44. Ayrıca bk. F.C. Happold; ayni eser; p: 357-362.

nefs, Allah'ın mahiyetinde erimiştir, dolayısıyla, bir ferdi şahsiyet ve objektif dünyadan da söz edilemez. Garp mistisizm şekillerinin gösterdiği karakteristik tipe göre de Allah tarafından yaratılmıştır, fakat, transformasyon ve birleşme vetiresi aracıyla kendi aslını, ayniyetini kaybetmeksizin Tanrılaşmaktadır<sup>1</sup>.

Kısaca açıkladığımız mistisizm şekillerine son vermeden, mistik görüşe dâima karışmakta olan, Panteist görüşe de bir iki satırla dokunmak gerekmektedir.

*Mistisizm ve Panteizm*: Allah'ı saf ve basit olarak zaman ve mekânda olan kâinât ile aynı kılan bir doktrin anlamında Panteizm, mistik görüşün dışındadır. Çünkü, her dinin mistikleri için en son veya ilâhî realite, esasta, zaman ve mekânın üstündedir. Fkaat, burada şu mesele baş göstermektedir: Allah zaman ve mekânın dışındadır demek O'nun mekânsızlığını kabûl etmek, dolayısıyla de bizzat kendi varlığı kemâlinde O'nun her şeyin öze ait zâtı olduğunu kabûl etmek demektir. Böyle bir kabûl da immanans yani, sınırlı varlığın çevresiyle ezeliyetin belirli bir içe ait birliğini içerir. İşte, bu sınırlının sınırsızla zâta ait aynileştirilmesi, Panteizmin gerçek mistisizme de girmesine ve etkide bulunmasına sebep olmaktadır. Onun için böyle bir aynileştirmenin saf ve basit bir ayniyet, bir identite ile aynı olmadığı söylenir<sup>2</sup>.

Mistikler, zaman ve mekân üstünde ayrılma ile değil, tersine, parçalanmaz bir birlik ile karakterize edilmiş bir düzen tanırırlar. Bu düzenli yüksek âlemde insan, Allah ile birlik içinde kendi ezeli varlığına sahiptir. Bu içinde yaşanan dünya, ezeli bir sudûr vetiresiyle ezeliyetin meydana çıkışıdır. Bu sebeple mistikler için bu "Ayrırlık dünyası"nda da ilâhî huzûr mevcuttur. Bu dünya geçici sınırlı varlığın üstünde olan ilâhî realitenin tecellisinden başka değildir.

Dolayısıyla insanın sınırlı nefsi, kendi esnasında, zâtında, sonsuz ve ezeli olanla bir ve aynidir<sup>3</sup>.

1 - F.C.Happold; aynı eser; p: 44-45.

2 - S. Spencer; aynı eser; 327-329.

3 - Mistisizmin çeşitleri konusunda ayrıca bk. F.J. Sheed; *Theology and Sanity*; p:23-45, 83-102, 132-145; London, 1947.R.C.Zaehner; aynı eser; p: 50-84. Lin Yutang; *The Wisdom of China and India*; p: 46-51, 579 ve gerisi; New York, 1942. Anton C.Pegis; *St. Thomas Aquinas*; p:3-232, 233-280; New York, 1948.Etienne Gilson; *God and Philosophy*; p: 38-74; Yale Uni. Press, 1959. W.R.Inge; *Christian Mysticism*; p: 3-36, 249-332; New York, 1956. James Collins; *The Existentialists*; p:217-224; Chicago, 1952. İsrail I. Mat-tuck; *The Thought of the Prophets*; p: 44; 1953. George Boas; *Dominant Themes of Modern Philosophy*; p:592-612; New York, 1957. W.P.Alston and G.Nakhnikian; *Readings in Twentieth Century Philosophy*; p:1-85, 289-382; New York, 1963. Homer W.Smith; *Man and His Gods*; (genel olarak); New York, 1956.



### III

## MİSTİSİZM VE DÜNYA

### (KÖTÜLÜĞÜN MENŞEİ VE MÂHIYETİ)

Mistik şuur, gerçeğin, bilgidен ziyade yekten bir kavranması, onun hakkında bir irfan olarak, mistik te eşyayı gerçek realitesinde olduğu gibi müşahede eden kimse olarak deyimlenmiştir. Sankara tarafından formüle edilen Maya<sup>1</sup> kavramı ve “Boşluk”un<sup>2</sup> Budist doktrini böyle bir görüşün ifratlarıdır. Artık burada, realitenin biricik standardı, vecdтіr. Dünyanın ve insanın kendi nefsinin, içinde yok olduğu vecd için de değişmez ve başkalaşmaz Bir’den başka gerçek realite yoktur.

Mistik monist görüşe göre yüksek realite, yüksek âlemde, sâdece Bir’e tâbîdir, dolayısıyla de bir bölünme ve ayrılma bahis konusu olmaksızın bir değişme ve başkalaşmadan söz edilebilir. Meselâ, Eflâtun için Form’lar İyilik’ten, gerçekten hâsıl olduklarından bizzat kendileri de ezelîdirler. Plotin için de Nous (akıl, zekâ) ve Noeta ezelî olarak Bir’den sudûr etmişlerdir. Fakat, fizik âleme döndüğümüzde iş başkalaşmaktadır. Meselâ, Eflâtun için bu dünya gölge bir dünyadır, mutlak realiteye mâlik değildir. Bununla beraber dünya sırf ve basit bir illüzyon da olamaz. Plotin için de durum aynidir. Ona göre de fizik dünya Nous’un dünyasından sudûr etmiştir, bu sebeple de ne de olsa bir realite derecesine sahiptir. Fakat, böyle olsa da yine ancak gerçek olan ve mevcut olan ezelî olandır<sup>3</sup>.

İşte, bölünmeler ve dolayısıyla bozuşmalar ve çatışmalar yalnız sonlu varlık âleminde ve dışıdır; varlığın derinliklerinde bütün bunlar kaybolur.

1 - Bk.F.Gaynor; aynı eser; p:109-110.

2 - Prof. Dr. Abidin İtil; aynı eser; s: 96-105.

3 - S.Spencer; aynı eser; p: 332.

Bu ayrılıklar ve çeşilme ve çatışmalar dünyasına düşen insan kendi gerçek mahiyetinden de habersiz ve bilgisiz düşmüştür. Bu görüşü de Hindistanda bulabiliriz. Sankara'nın Maya doktrinine karşı Ramanuja<sup>1</sup> denen âlim, insanda gâlip ve hâkim karakter olarak Avidya<sup>2</sup>'yı yani, bilmemeziği ileri sürdü. Bunun gibi Plotin ve daha bir çokları, genel olarak, insanın kendi gerçek varlığını bilmediğini, dolayısıyla, Allah ile içe ait birliğini bilmedikçe varlığın gerçek mahiyetini de bilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Bu açıdan, mistiklerce, kötülüğün sebebi bilgisizliktir ve kötülükte aslında pasiftir. Kötülük, nefsin kendi aslına bilgisizliği olunca o, kendi ayrılığında da ısrar eder, dolayısıyla de gerçek hayat, hürriyet inkâr edilmiş olur. Bu inkârın ilk alâmetleri de insanın bedeni ile duyular dünyasıdır.

Gnostiklere göre bu fiziksel dünya bizâtihi bir düşünüş sonucudur. Bundan da özellikle Aeon veya Sophia (Kutsal Zekâ, hikmet)<sup>3</sup>'nın düşünüşünü kasederler. Buna karşılık kurtuluşu da insanda doğuştan var olan ilâhî kıvılcımın fiziksel âlemden kurtulup hürriyetine kavuşması, dolayısıyla de Allah'a geri dönmesi olarak tanımlarlar<sup>4</sup>.

Maniçistler ve Cathari'lere göre ise madde kör arzusun kudretidir. İlâhî olan nur kuvveti ile sürekli mücadelede olan zulmet kuvvetinin bir tecellîsidir, Hürmüz'ün karşısındaki Ehrimen'dir<sup>5</sup>.

Hermetislere gelince, onlar ilk düşünüşü, semavî bir insanın tabiatla birleşmesi yolu ve sebebiyle kutsal karakterini kaybetmesi olarak tanımlarlar. Bunlara göre kötülükler, genel olarak, "madde nin irrasyonel sıkıntılarınıdır"<sup>6</sup>. Ruh ta bu sıkıntılardan kurtulup hür kalmak zorundadır.

Plotin'e göre ise kötülük bu madde hayatını eseridir. Çünkü madde, ruhu, varlığın tek bir şekli içinde habseder, dolayısıyla ona ilâhî mahiyetini unutturur ve ruh maddeye hulûl etmekle onun efendisi iken hizmetçisi olur. Fakat, bununla beraber, bütün noksanlığına rağmen, bu cisimler âlemi yine de ilâhîdir. Bu sebeple Plotin, dünyayı kökünden kötü sayan Gnostik görüşü reddeder. Ona göre hayat tamlığı ile gerçi yüksek dünyalarda elde edilir ama bedende ve bu âlem-

1 - Radhakrishnan; aynı eser; vol:2;p: 658-721.

2 - F.Gaynor; aynı eser; p: 22.

3 - F.Gaynor; aynı eser; p: 172.

4 - S.Spencer; aynı eser; p: 332.

5 - S.Spencer; aynı eser; p: 332-333.

6 - S.Spencer; aynı eser; p: 333.

de yaşadığımız hâlde ve zamanda da bu sınırları aşmak mümkündür<sup>1</sup>.

Yahudilerdede düşüş, gnostik bir tarzda tefsir edilir. Onlarca da bütün varlığın parçalanmaz birliği kâinâtın materyalize edilmesi, dolayısıyla de bölünme ve çelişmeye düşürülmesi ile mahvedilmiştir. Boehme'nin Zohar'ı tefsirine göre sefirotlar, yani, ilâhî kaliteler arasında ahenksizliğin sebebi muhakemenin (Din'in), yani, hesap gününün Aşk veya Rahmet'ten ayrılmış olmasıdır ve Din, ilihâ hayattan kaçıp şeytanî kudretlerle dolu olan bu dünyaya ait bir varlık olmuş olmanın muhakemesidir<sup>2</sup>.

Luria'nın "Kabların Kırılışı" doktrini de Zohar'daki görüntüye mâliktir. Her iki görüş, kötülüğün sadece insan ve tabiatta değil, fakat, aynı zamanda ilâhî âlemde de etki yaptığına, onun da birliğini bozduğuna işaret etmektedir. Ve en nihayet modern zamanda Hasidim'liler tarafından ortaya atılan fikir de şudur: insanlar mistik ibâdetlerle gerek dünyada ve gerek ilâhî hayatta birlik ve âhengin sağlanmasında aktif bir rol oynamalıdır; bu onların en birinci görevleridir<sup>3</sup>.

Kısaca, kötülük, maddenin eseri ise de ruh ile madde arasında ezeli bir bağ vardır ve bu yol ve sebeple de madde bir çeşit realiteye sahiptir. Denebilir ki madde, ruhun cisimlenmesi ve cesetlenmesidir. Gerçek evrim vetresi Zamansız Şimdi'nin içinde ruhun dinamik bir açılışıdır. Akıl, bunu, zaman ve mekân içinde bir tevâlî olarak görür. Böyle bir dinamik açılış içinde yerleşmek, gerçek realitenin gerçek şuuruna sahip olabilmek için zamandan, yayılmaktan, dolayısıyla, ayrılık ve tezatlardan kaçmak, hareket ve değişiklikler üstünde sükûnda, yani, tamamlık ve mükemmeliyette gerçek bir aktivite sağlamak demektir.

Bu konuda Tasavvufun görüşüne de kısaca dokunalım. Bu görüşe göre eşyada iki yön vardır: iyi ve kötü, güzel ve çirkin yönleri.

Bunun böyle olması her şeyin zıtları kendisinde toplayıcı olmasındandır. Çünkü Allah, celâl ve cemâl sâhibidir ve her zerrede tecellî eden ve var olan O'dur. Bu sebeple her bir şeyde Allah'ın sıfatları da bulunur.

1 - S.Spencer; aynı eser; p: 333.

2,3 - S.Spencer; aynı eser; p: 333. Ayrıca bk. F.C.Happold; aynı eser; p:113-116, 119-122.

Tanrı, bir insanın bir işi işlemesini ezeli irâdesiyle istemişse ona o şeyin iyi ve güzel tarafını gösterir. Fakat o, insanın o işi işlemesini istemezse, ona kötü ve çirkin tarafını gösterir. Günahlar da böyledir.

İyilikler ve kötülükler, lezzetler ve elemeler kendi varlıkları ve vücutta mertebelerinin değişik olması bakımından mevcutturlar. Fakat, mutlak olan vücûda nispele mutlak değildirler; izafîdirler, nisbîdirler. Çünkü aynı şey, birine iyi diğerine kötü olabilir. Mese-lâ, yılanın zehiri kendisine zararsızdır fakat insanı öldürür<sup>1</sup>. Ve ye-ne: “Var olan varlık birdir. O da yalnız Allah’tır. Başkalık ve zıd-diyet mertebeler bakımındandır. Hak olmayan da kendi varlığı bakımından Hak’tır. Hak olmamaklığı nisbîdir. Allah ise mertebe-lerin ötesinde ve üstündedir. En yüksekinden en aşağısına kadar bütün mertebeler, bu cisimler âleminde dürülüp katlanmıştır. Ci-simler kaldırılacak olursa, ruhlardan ve mücerret sayılan diğer şeylerden eser kalmaz.

Ruh ve cisim, aynı şeydir. Aralarındaki ayrılık gerçekten değil, i’tibârîdir. Peygamber, ‘Ruhlarınız vucutlarınızdadır ve vücut-larınız ruhlarınızdadır’ demiştir<sup>2</sup>.

1 - C. Sunar; aynı eser; s: 90.

2 - C.Sunar; aynı eser; s: 85.

## IV

### MİSTİSİZM VE MORÂL HAYAT

Mistisizmde, gerçek realiteye veya ilâhî varlığa ulaşmakla, hayatımızın asıl ve mahiyetinde onu yeni baştan düzenleyen ve deyimleyen büyük bir morâl transformasyonun (Şekil değiştirme) meydana geleceği iddiası da gizlidir. Bu morâl transformasyonun da iki yönü vardır:

- 1 - Menfi (olumsuz) yön.
- 2 - Müsbet (olumlu) yön.

1 - *Menfi yön*: Morâl transformasyonun menfi yönü "Nefsi Tasfiye"dir. Tasfiyeden de maksat başta gurur, hiddet, nefis sevgisi ve bütün şekilleriyle benlik iddiası olmak üzere bizi gerçekten, Allah'tan ayıran maddî dünyaya ait ilgi ve bağların her çeşidinden sıyrılıp ayrılmak ve bunların yerine de alçak gönüllülük gibi büyük bir fazileti temel olarak koymaktır. Bu sebeplerle zühd hayatı, mistiklerce, insanı nefis galebesine götüren nefis disiplini anlamında esas olarak kabûl edilmiştir. Çünkü, onlarca, duyular dünyası sadece kötülük ve tehlike kaynağı değil, fakat aynı zamanda da ruh hayatına aktüel olarak karşı koyabilen bir büyük kuvvettir. Şu hâlde, dünyadan ve onun ilgilerinden yüz çevirmek ve zühd hayatına bağlanmak zorunludur. Onlarca ideâl hayat ancak böyle bir hayattır. Bu sebeptir ki tarihte Orphic ve Essenes gibi tecerrüdü (tek kalmak) kendilerine gâye edinen bir takım cemiyetlerden ve Hinduizm, Budizm, Taoizm ve Hıristiyanlıkta da monastisizmin (rühbaniyet hayatı) gelişmelerinden söz edilmiştir. Bu dünyanın terki, zühd hayatı Hinduizmde Sannyasin<sup>1</sup> terimiyle idealize edilmiştir.

2 - *Müsbet yön*: Müsbet yönde mistik moralitenin karakteristik prensibi üniversal aşktır.

1 - S.Spencer; aynı eser; p: 334. F.Gaynor; aynı eser; p: 161.

Aşk, çeşitli şekillerde tefsir edilmiştir. Meselâ, Hinayana Budizmde<sup>1</sup> o, insanın şahsî hayat bağlarından kurtulması için en zorunlu araçtır. Fakat, bazı mistikler arasında da o, insanın kendi ilâhî mahiyetinin tecellîsi, Allah'ın realize edilmekliğinin diğer yaratıklarla olan birliğinin, her şeye akan ilâhî aşkta iştirakin sonucudur. Aşk, diğer insanların ve hatta hayvanların acılarıyla acıklandığımız şefkat ve merhametle başlar. Merhamet, Mahayana Budizm'de<sup>2</sup> Buda'nın bütün yaratıkları kucakladığı şeydir. Mahayana'da ideâl, insanın sadece başkalarının sevinçlerine ve kaderlerine katılmakla yetinmesi değil, fakat, aynı zamanda üniversal kurtuluşa da katılması ve ancak bütün varlıklar kurtulduğu zaman Nirvana'yı elde etmeğe çalışmasıdır ki bu da Bodhisattva<sup>3</sup> ile deyimlenmiştir.

Fakat, morâl hayat sadece şefkat, merhamet sınırlarını aşmayan ve bir takım hayratlarla idâme edilen bir heyet değildir. En büyük gâye, dünyanın terki olmakla beraber, morâl hayat, dünyada fiilî ve aktüel bir hayat yaşamaktan kaçmak değildir. Tersine, her çeşit görev bölümünde görevlenmek ve dâima aktif bir rol oynamak, ancak, dünyayı ve dünya ilgililerini gâye edinmemektir. Plotin, bu notkayı özellikle belirten büyüklerden biridir. O da Hermetistler ve Gnostikler gibi içe ait tasfiye yani, kurtuluş üzerinde önemle durmuş, fakat bununla, bu fiziksel dünyada daha zengin ve daha renkli bir hayatın imkânlarına işaret etmek istemiştir. Yahudi dini de dünyaya ait hayata önem verir. Müslümanlıkta ise dünyaya ait hayat, ezeli hayatın standardıdır; dünyada ne ekilirse âhirette o biçilecektir. Orta çağda ve modern zamandaki Hasidic hareketinde de bedensel hayata gereken önem verilmiştir. Fakat, nedense, Hint mezhepleri ekseriyetle âşikane bir manzaraya da sahip oldukları ve Tantric harekette cinsel birleşme Shiva ve Shokti<sup>4</sup> birleşmesinin bir senbolü olduğu hâlde onlarda en son gâye dünyanın terki olan Sannyasin'dir. Şark Budistlerinde hayata karşı nefret esas olmakla beraber, meselâ, Japonya'da Mahz Ülke mezhebi mensupları diğer insanların ve dünyanın normâl hayatını yaşarlar<sup>5</sup>. Özellikle, Protesten mistikleri arasında da hayat yaşamağa değer sayılır.

1 - H.Zimmer; aynı eser; p: 507-534.

2 - Bk.S.Spencer; aynı eser;p: 335. H.Zimmer; aynı eser; p:507-534. G.T.Garratt; aynı eser;p: 170-172.

3 - Bk.S.Spencer; aynı eser; p: 335. Radhakrishnan ve C.A.Moore; aynı eser; p: 273, 337.

4 - Bk.S.Spencer; aynı eser; p: 336. Radhakrishnan; aynı eser; vol:2;p: 722-765. Chandradhar Sharma; Indian Philosophy; p: 374-379; Uni. Paperbaks, 1962.

5 - Genel olarak bk. Christmas Humphreys; Zen Buddhism; London, 1965.N. Seuzaki ve R.Strout Mc Candle Candles; Buddhism and Zen; New York, 1953.

Mistisizmin bazı belirli şekillerinde de morâl prensipler görünüşte veya gerçekten kaldırılırlar. Terim olarak Antinomianism denen ve Şeriat ve kaidelerinin lüzumsuzluğunu ileri süren bu çeşit görüşe bir çok yerlerde rastlamak mümkündür. Meselâ, Sabbatian'lere göre İsa yolundan dönmüş olan Sabbatai Zevi'nin hulûlü ile bütün ahlâkî mükellefiyetler ortadan kalkar. Son asrın Hür Ruh kardeşleri ve Ranter'inde de Küllî Ruhun kendilerinde tecessüm ettiği kimselerin esasen ma'sum ve hatâ işlemez kimseler olduğu inancı görülür. Bunlar İslâm'da Şîa'nın özellikle İmâmiye kolu gibidirler ki onlara göre de İmamlar Allah'ın tecessüt ettiği şahsiyetlerdir ve dolayısıyla ma'sumdurlar. Genel olarak, Bâtniliğin etki yaptığı bütün Tasavvuf tarikatlarında bu morâl mükellefiyetlerin kaldırılması açık veya kapalı bir şekilde görülebilir. Tantric düşüncede de iyi ve kötü arasındaki farkı da ihtiva etmek üzere bütünlüğü ile hayat bir vehm eseri sayılmıştı. Hatta, cinsel hoş görürlülük, halâs ve necatın (kurtuluş) zorunlu şartı gibi görülmüştü<sup>1</sup>.

Kısaca, mistik morâl hayatın başlıca karakteristiği insanın insanlara karşı aşk ve muhabbet göstererek onların kederleriyle kederlenmesi ve sevinçleriyle sevinmesi ve dâima yardımlarına koşmasıdır. Bencillik, esasen mistiğin derhâl yok etmekle görevli olduğu yegâne şeydir. Daha da ileri gidilerek, bütün canlılara da şefkat ve merhametle muamele edilmelidir. Bütün kötülüklerin kaynağı insanların birbirlerini sevmemelerinde, birbirlerinden ayrılmalarındadır. Çünkü, birbirlerinden ayrılan insanlarda bencillik artar, bu artınca da insanlar arasında sevgi yerine çekişme ve kavga başlar. Fakat, mistik şuurda her çeşit ayrılıklar yok olduğu gibi "Ben", "Sen", "O" da kaybolarak "Biz" olur. Bu da sempati ile başlar ve aktüel aşk ile tamamlanır. İlâhî aşka giden yol da beşerî aşktan geçer. Özellikle İslâm sûfileri, beşerî aşka çok önem vermişler, ona, ilâhî aşkın bir sembolü ve işareti olarak özel bir ânlam ve kıymet tanımışlardır. Aşkın mistik ve metafizik temeli, "Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" parulasıdır<sup>2</sup>. Aşk, morâl aktivitenin biricik kaynağı olduğundan, dolayısıyla mistisizm de etik kıymetlerin en son kaynağıdır.

1 - Bk.S.Spencer; aynı eser; p: 336.

2 - Bk. W.T.Stace; aynı eser; p: 26-27. Ayrıca bk. W.D.Lamont; The Principles of Moral Judgement; p: 96-131; Oxford, 1946.

## V

### MİSTİSİZM VE DİN

Mistisizmi, dinin aynı veya dinsel bir fenomen (olay) saymak isteyenler vardır. Fakat, gerçekte, mistik tecrübe ile dinsel tecrübe ayrı ayrı şeylerdir. Ancak, ikisi arasında kuvvetli münasebet bulunduğu da inkâr edilemez. Ama bu, araçlı bir münasebettir. Çünkü, mistik tecrübeyi ve meselâ onu Allah veya Mutlak veya da Üniversal ruh ile aynı kılan entellektüel tefsirlerden sıyırdığımızda geriye sâdece değişmez ve başkalaşmaz olan Birlik kalır. Böyle bir Birlik ise, yekten, hiç bir dinsel manzara göstermez.

Böyle bir tecrübe, meselâ, Vedantist ekolâ göre daha fazla şahsî olmayan bir Mutlak; Budizme göre Allah'ın her hangi bir nev'i olmayıp, Boşluk veya Nirvana; Hıristiyanlıkta ve meselâ St. Teresa Of Avila'da Allah ile birlik, Eckhart ve Ruysbroeck'ta değişmez ve başkalaşmaz birlik veya Allah'ın üçlü kavramı olarak tefsir edilmiştir. Garbın Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mülümanlık gibi üç büyük teistik dininde bu değişmez birlik tecrübesi, genel olarak, Allah'la birleşme olarak deyimlenmiştir. İslâm mistiklerinde ise o, Tevhide ait Allah'tır<sup>1</sup>. Bütün bunlara rağmen gerçek olan şey, böyle bir mistik tecrübenin her şeyden önce başlı başına var olduğudur.

Gerçek, böyle olmakla beraber, sonunda mistisizm, belirli bir surette dinsel fakültelerle münasebette bulunur, dolayısıyla de dinsel bir renk ve şekil alır. Bunun da başlıca sebepleri şunlardır:

1 - Mistik tecrübe, ferdiyet ve şahsiyetin Sonsuz'un içinde "eriyip gitme" tecrübesidir ve bu da İntroversive tecrübenin önemli bir yönüdür.

Bu, "Eriyip gitme", "Yok olup gitme", "Geçip gitme" gibi deyimler, Hint, Budist, Hıristiyan ve İslâm literatüründe önemli yer

1 - W.T.Stace; aynı eser; p: 24.



kaplarlar. Daha da ileri, İslâm mistiklerinin bu hâli belirtmek için kullandıkları özel bir terim vardır ki o da “Fenâ”dır. İnsanın ferdiyetini doğrudan doğruya yok ettiği böyle bir tecrübe de artık ne bir istidlâl, ne bir tefsir, ne bir teori veya spekülasyondur; o, tamamen aktüel bir tecrübedir.

William James’in “Dinî tecrübenin çeşitleri” adlı kitabında Tennyson’dan yaptığı nakillerdeki esas fikir de sonlu varlık olan insanın sonsuz içinde eriyip onunla birleşmesidir ki işte bu vâkıa mistisizmin dinsel bir anlam taşımasına sebep olur. Çünkü Sonsuz, Allah’ın başka bir adıdır<sup>1</sup>.

2 – Değişmez ve başkalaşmaz Birlik, mistiklerce, zaman ve mekânın üstünde olarak kabûl edilmiştir. Bu görüşe göre, zamânın esası, kendisinin, ard arda gelen parçaların sonsuz çokluğu içinde bir bölünme; mekânın esası da kendisinin, yan yana duran parçalar çokluğuna bir bölünmedir. Buna karşılık ise değişmez ve başkalaşmaz birlikte içe ait her hangi bir parçalar bölünmesi ve çoğalması yoktur. Dolayısıyla de böyle bir birlik, zorunlu olarak, zamansız ve mekânsızdır. Zamansız olmak demek te ezeli olmak demektir. Gerçek mistiklerce dâima işaret edilmiştir ki mistik tecrübe zamânı aşığından, o, bir “Ezelî Şimdi”nin tecrübesidir. Fakat, dinde ezeli terimi, sonsuz terimi gibi Allah’ın başka bir ismi olduğundan dolayı da mistik tecrübe bir dinsel tecrübe, bir Allah tecrübesi olarak düşünölmüştür<sup>2</sup>.

3 – Mistik tecrübenin emosyonel yönü de onun Allah ile aynîleştirilmesine ayrı bir sebep olmuştur.

Mistik şuur, mistiklere göre şuurun öyle bir nev’idir ki onda yüksek bir huzûr, kudsiyet ve neş’e hissi vardır. Öyle bir şuura sahip olan mistik, Allah’ın Huzur ve Sükûnu ile bir olur. İşte bu sebeptendir ki bu sükûn, Budizmin dinsel hayatının en yüksek gâyesi olmuştur. Böyle bir huzûr ve sükûn ve kudsiyet, hissi esasta, dinsel bir doğma dışında ise de çoğu hâlde onları birbirinden ayırmak pek güçtür<sup>3</sup>.

Fakat, mistisizmle Din arasındaki bu gibi yaklaşımlar, başka yönlerden, onların birbirleriyle çatışmalarının da sebebini teşkil eder.

1 – Bk.W.T.Stace; aynı eser; p: 24–25. George Santayana; The Life of Reason; p: 179–186, 285–301; New York, 1954. W.R.Inge; Mysticism in Religion; p: 40–55; London.

2,3 – W.T.Stace; aynı eser; p: 25–26.

Her şeyden önce, mistik tecrübeye doğrudan doğruya vahy iddiası gizli bulunmaktadır<sup>1</sup>. Meselâ Philo, Peygamberlerin dinsel tecrübelerini mistik vecd temeli üzerine tefsir etmiştir. Fakat, esasta olan bu birlik, naslarla veya dinsel doğma ile aynileştirildiği, dolayısıyla, dışa, entellekte mal edildiği zaman bu dışa ait sözlerle içe ait müşâhede arasında çatışma ve çelişme başlar. Mistik için i'timad edilecek tecrübe, ancak, kendi tecrübesidir. Dinler de esasen dışa ait vaaz ve nasihatlardan ziyade kalbin sesini dinlemeyi emretmektedirler. Bu sebeple mistikler, Şarkta ve Garpta, Dinsel Ortodoksi ile dâima çarpışmışlardır.

Bu çarpışmayı, daha gerilere, Hint mistiklerine kadar götürebiliriz. Dingayats ve Kashmir Shaivas gibi tarikatlar<sup>2</sup> mustesna, Hind mistikleri, Veda'ların yanılmazlığı, dolayısıyla Upanishad'ların ihtiva ettiği mistik tecrübe üzerinde ısrarla durmuşlardır.

Bütün mesele, dinsel ortodoksinin zorunlu olarak sınırlı ve kaplamsız olması, buna karşılık ise mistisizmin de doğma ve imanın bağlariyle bağlanmaması, kayd altına alınamaması meselesidir. Mistisizmde üniversalite vardır. On sekizinci yüz yılın spiritüalistleri, Kembriç (cambridge) Platonistleri veya Quakers'ler gibiler hep içe ait ışığın üniversalliğini kabûl etmişlerdir. Hatta, daha da ileri, tarihte, Sabastian Franck gibiler üniversal bir kilise görüşünü, Law gibiler Allah'ı münkir azizlerin de ötekiler derecesinde kabûlünü, Hindistan'da Gürkanlı Devletinin büyük hükümdarı Ekber gibiler Hiduizmin ve İslâm dininin her ikisinin de dışa ait görünüşlerinin üstüne çıkıp bu iki dinin sınırlarını aşan kendi "İlâhî Din"ini<sup>3</sup> ileri sürmüşlerdir. Ekber'i tâkibeden Nanak<sup>4</sup> yegâne zorunlu olan şeyin ilâhî aşk olduğu üzerinde şiddetle durmakla o da her iki dini dış görünüşlerinden sıyırmak istemiştir.

Modern çağın Peygamberi Ramakrishna, bütün dinleri Allah'ın realizasyonu yolları olarak tefsir etti<sup>5</sup>. Bütün bunlardan maksat, dinin ruh ve beşer hayatını zedeleyici taraflarını kaldırmak ve onun yerine yapıcı olan iç ve muhabbet hayatını kurmaktır. Meselâ Budizm, sınıf ayrılıklarını, iç hayatı için lüzumsuz olan zebh sistemi gibi şeyleri ortadan kaldırmak gâyesini güden bir reform hareketi olarak meydana geldi. Bunu tâkibeden Bhakti hareketi için de aynı

1 - S.Spencer; aynı eser; p: 337. Paul Tillich; Systematic Theology; p: 71-159; Chicago Uni. Press, 1953.

2,3,4 - Bk.S.Spencer; aynı eser; p: 338. C.Sunar; aynı eser; s: 3-6.

5 - S.Spencer; aynı eser; p: 339.

şey söylenebilir. Onda da spiritüel eşitlik gerçeğini haykıran reformcular yetiştiği görülmektedir. Ekber ve Nanak'ın gâyesi de gerçek hayata engel olan dinsel gelenekleri yıkmaktı.

Yahudilerde Sabastians'lar morâl kanunlarla çarpıştılar. Modern zamanın Hasidim'cileri de Hahamlık otoritesiyle çatışmak zorunda kaldılar.

Yahudi mistikleri, dinsel merasimler arasında Kabalâ'dan son derece faydalanarak mistik düşüncenin en son hürriyetine kavuştular<sup>1</sup>. Mukaddes kitapların mecâzî olarak tefsir edilme zorunda olmaları bu faydayı sağlayan yegâne âmildir.

Hıristiyan mistiklerinin de kendi öğretileriyle İncil öğretilerini harmonize edebilmelerinin sebebi budur. Gittikçe öyle oldu ki gerek Ortodoks gerek Katolik Roma kiliselerinin her ikisinin öğretilerinde mistisizm gâlip ve hâkim bir rol oynamaya başladı. Her şeyin üstünde transandan olan Allah', beşer ruhunda da immanan olarak kabul edilmeğe başlandı<sup>2</sup>.

İslâm mistisizminde yani, Tasavvufta da durum aynıdır, hatta, dinsel ortodoksi ile mistiklerin çarpışması diğerlerinden çok daha şiddetlidir.

Sûfîlere göre dinin bütün esası, kendi iç keyfiyetindedir, dışında değildir. Bütün iman ve inançların esası aşktır. Bu da gerçeğin özüdür. Doktrinler, müşahedeler, teşkilatlar ikinci plânda gelir ve hatta çoğu kere iç hayatının en büyük hâilleridirler. Bu görüşlerinden dolayı sûfîler dinsel geleneklerle daha ilk zamanlarında çarpışmaya mecbur olmuşlardır ve bu uğurda canlarını vermekten de çekinmişlerdir. Bunun en canlı misali Hallâc'ın Bağdat'ta i'dâmıdır. Gittikçe birbirinden ayrılan bu iki görüşü Gazalî birleştirmeye çalıştı ise de dinsel ortodoksiye ta'viz vermekle bu işte pek muvaffakiyet sağlayamadı. Ondan sonra gelenler onun yolundan gitmekle bu yarım muvaffakiyeti devam ettirmeye çalıştırlarsa da bunu sağlayamadılar. Daha Gazalî'nin çağında Ebû Sait, Kur'anın vahyini kabul etmekle beraber Bâtınî Nuru, kendisinden gerçek hayat kanunlarının çıktığı en son otorite olarak saydı ve tilmizlerini Mekkeye, Hacca, gitmekten önledi. Onun bu hareketi bir çok târîkat pîrleri tarafından da örnek tutuldu<sup>3</sup>.

1 - Bk.S.Spencer; aynı eser; p: 339.

2 - Bk.S.Spencer; aynı eser; p: 340.

3 - Bk.S.Spencer; aynı eser; p: 338.

İslâm dînî ortodoksisi ile Tasavvuf arasındaki çarpışma, tasavvufu Vahdet-i Vücûd şekli altında felsefîleştiren İbn Arabî'den sonra bilhassa pek arttı. Özellikle, onuncu hicrî yüz yılda, İmam Rabbanî Vahdet-i Vücûd'a Vahdet-i Şuhûd görüşüyle doktrinel surette reaksiyonda bulundu. Ondan sonra da bu iki görüş yani, din görüşü ile tasavvuf görüşü arasındaki çarpışma en had şeklinde devam ederek lehte ve aleyhte bir çok eserler yazıldı<sup>1</sup> ve en nihayet memleketimizde son zamanlarda İbn Arabî'yi tutan Ahmet Avni ile İmam Rabbanî'yi tutan Mehmet İhsan arasında geçen mübâkaşa ile de bu eserlere küçük bir rissale daha eklendi.

Kısaca, din ile mistisizm arasında esasa, asla ait bazı benzerlikler bulunmakla beraber Din, hâricîleşme, dışa çıkma, özden ayrılma, bildirilerinin aslı Allah'a muhabbet olduğu hâlde muhabbet ve aşktan yüz çevirerek sâdece bir takım kuru inanç ve i'tikatlar, duyular dünyasına ait bir takım emir ve nehiylerle bunların sözden ibâret doktrinleri ve yalnız gösterişe ait teşkilâtları olma yolunu tutar ve bu suretle mistisizmden, dolayısıyla mistisizm ile müşterek olduğu kendi esasından da ayrılır. Buna karşılık, mistisizm ise içe ait öзде, aslında, reelde tek bir kelime ile aşk ve muhabbette yerleşir ve bu aşk hallerini ve bu hallerin sezgisel verilerini ma'nalandırmak ve kıymetlendirmek için, zorunlu olarak, diyalekte ait sembollerle tercüme ve deyimlemeğe çalışır. Mistisizmin kendi verilerini deyimlemeğe bu da bir çeşit hâricîleşme ise de unutulmamalıdır ki bu hâricîleşme, sembolik bir hâricîleşmedir ve duyular dünyasına göre, entellektüel hayata göre değil, gerçek reel dünyasına, sezgisel ve yaratıcı hayata göre te'vil ve tefsir edilmek zorundadır. Eğer, demek

1 - Vahdet-i Vücûd görüşüne, dolayısıyla İbn Arabî'ye hücum eden ve aleyhinde eser yazanlar azdır. Nebî bn. Turhan'ın, Alâettin Buhârî'nin küçük risaleleri, Ali'el-Karî'nin i'tirazları, bunlardandır. İ'tiraz edenler arasında İbn Teymiye, ileri gelenlerdendir ve "Risale-i Furkan"ını bu maksatla yazmıştır. Buna karşılık İbn Arabî'yi savunanlar, hem kalite hem kantite bakımından çok üstündürler. Bunlardan eser yazanlardan bazıları şunlardır. İbn Hacer el-Askalânî (El-İntisar li-Eimmet'il-A'sar); Celâleddin Süyûtî (Tenbih'ul-Gabî b'i-Tebriet'i İbn'il-Arabî); Muhammed bn. Muzafferuddin (El-Cânib'ul-Garbî fi hall'i-müşkilâf'ı Muhyiddin al-Arabî); Abdulvehhab Şa'rânî (El-Kibrît'ul-Ahmer fi beyan'ul-ülûm'ı aş-Şeyh'il-Ekber); İbn Kemal Paşa (Fetva); Abdulganî Nablûsî (Er-Redd'ul-Metin, alâ muntakas'ul-Ârif'i b'illah Muhyiddin); Şeyh Salâhaddin Uşâkî (Miftah'u Vücûd'ul-Eşher fi tevcih'i-kelâm aş-Şeyh'il-Ekber); İbrahim Efendi (El-Misk'ul-Ezfer fi Tebriet'il-Şeyh'il-Ekber); Şeyh Ömer (El-Feth'ul-Mübin fi redd'i i'tiraz'ul-Mu'teriz alâ Mufh yiddin); Çerkeş Şeyhi Zade Tefvik (Levayih-i Kudsiye); Bursalı Tahir (Şeyh Ekberin tercüme-i hâli ve fezâilî); M. Ali Aynî (Şeyh Ekberi Niçin severim)..... Ayrıca bk. İsmail Fenî; Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî; İstanbul, 1928. C.Sunar; aynı eser; s: 96-110.

câizse, artık Dinsel teolojiden değil, mistik teolojiden, daha açık ve doğru bir deyişle, Kelâm'dan değil, Felsefeden ve özellikle mistik bir felsefeden söz etmek gerekir. Böyle bir mistik felsefenin kaynakları da duyular âlemine ait sistemler değil, ilâhî aşkı terennüm eden dinsel olmayan ve özellikle dinsel sistemlerdir. Yani, gerçek bir İslâm mistiği, tam bir müslümandır. Gerçek bir Hıristiyan mistiği, tam bir Hıristiyandır... v.b.

Dolayısıyla, böyle bir mistik felsefenin reel, Allah hakkındaki görüşü başka olacaktır ve bu görüşünü deyimlemek için kullanacağı semboller, tesbihler ve terimler de, pek yakınlık göstermekle beraber, teolojik ve felsefî terimlerden ayrılacaktır.

Mistiklerin, realiteyi, Allah'ı kavrayışları, sırası geldikçe daha önce de açıkladığımız gibi, iki şekil altında değildir:

- 1 - Sudûr (Emanation),
- 2 - İndimac (İmmanence),

Bu iki kavram dinsel ve mistik felsefeler için ana kavramlardır, çünkü, mistiğin gâyesi Allah'la birleşmektir.

*Sudûr* : Sudûr teorisi, kaynağını, bilhassa Plotin tarafından geliştirilmiş olan Yunan felsefesinde, Dionysius'ta Kabalistlerde bulmaktadır. Kabalistlerin Bilinemez Kaynak'ı, Yeni Eflâtuncu'ların Mutlak'ı, daha sonraki mistisizmin de Sonsuz Girdâb'ı olan ulûhiyet hakkında biz ancak O'nun tecellîsi, sıfatlarıyla bilgi edinebiliriz. Sıfatların kaynaktan dışarıya çıkışı, bu çokluk sonunda da kâinât yaratılmış olur. Bu noktada St. Thomas Aquinas şöyle der: "Yaratıkların bütün kemâlleri, kemâlin en yükseği olan Allah tarafından bir tertip altında nâzil olmakla insan daha aşağı yaratıklardan başlamak ve derecelerle yükselmeli ve böylelikle Allah'ın bilgisine doğru ilerlemelidir....."<sup>1</sup>.

Bu emanasyon teorisine göre de ruhun ulûhiyet ile birleşmesi insan aklının dışındadır ve ancak bir takım âlemlerden geçmek suretiyledir ki ruh, Kabalist dildeki "Tac"a yani, Allah'ın pek verimli bilgisine, Dionysius mektebinin "İlâhî Gayyâ"sına, Yeni Eflâtuncuların "Bir"ine ulaşabilir. Hayat ağacının otuz iki yolu i'tibar edilen bu âlemler serisi Dante'de On Semâ Dionysius'ta Hiyerarşiler, Kabalâ'da da Sefirot veya Hayat Ağacı olarak sembolize edilmiştir<sup>2</sup>.

1 - Bk. E.Underhill; aynı eser; p: 97.

2 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 98.

Böyle bir teoride de nefsin tasfiye ve illüminasyon yoluyla realite ile birleşmesi hususunda içe ait tecrübenin parulasına da işaret vardır. St. Augustine şöyle diyor: “Biz senin kalblerimizde mevcut yollarında yükseliyoruz ve derecelerin şarkısını söylüyoruz....”<sup>1</sup>”.

Emanasyon teorisinin hemen yanısında da indimac teorisi bulunur. Çünkü, bu iki teori birbirinin tamamlayıcısıdır.

*İndimac*: Modern teolojide pek müfrit bir şekil alan ve James’in diliyle optimistik sınıfın pek benimesediği bu teoriye göre Mutlak’ın elde edilmesi için uzun ve yorucu bir seyr ve sülûke ihtiyaç yoktur. O, gerek insan nefsinde gerek kâinatta gizli ve örtülü olarak bulunan bir şeyin realizasyonundan ibârettir. Bu konuda on yedinci yüz yılın bir Müslüman mistiği olan Tevekkül Bey şöyle diyor: “Sen, Ben idin, lâkin benim kalbim zulmette idi, ben sır olan müteâli bilmedim”<sup>2</sup>. Plotin de: “Allah her hangi bir şeyin dışında değildir, O, her şeyde her şeyle mevcuttur, onlar O’nun böyle olduğunu bilmeseler de”<sup>3</sup>. demektedir.

İndimac teorisi, gerçek mistiklerce metod hâline getirilen kontamplasyonun, yani, ruhun bütün fakültelerinin kendi içine dönüşünün felsefî temelidir. Büyük mistiklerin doktrini, bu sebeple, Allah her şeydedir ve her şeydir, dolayısıyla, biz O’nu kendi içimizde biliriz sözleriyle deyimlenebilir. Bunun da yolu maddî âlemlerle Mutlak arasında bir sürü âlemlerden geçmek veya uzun ve meşakkatli yollarda yürümek değil, pek verimli aşta basit bir teemmüllü murakaba ile doğrudan doğruya Allah’a ulaşmaktır; bu yolun ilk adımı da Allah’ı bir an bile gönülden çıkarmamak, dolayısıyla, O’nun adını kesiksiz olarak anmaktır. Dünya vetresi, ilâhî kıvılcımın bir parlamış olduğu ve bu kıvılcım bütün kâinatta bulunduğu gibi mikrokozmos (Küçük âlem) olan insanda da aynıyle bilkuvve mevcuttur.

Ve en nihayet, birbirlerini tamamlayan sudûr ve indimac teorilerinin her ikisinin de anlatmak istedikleri şey, kâinatın statik olmayıp dimanik olduğu yani, dünyanın bir oluş dünyası bulunduğuudur. Kâinat, kendi kendini yaratan hür bir kâinattır ve her bir parçası Allah’a aynı yakınlıktadır. Eckhart der ki: “Allah bana benim bana olan yakınlığımdan daha yakındır; O ağaca da taşa da aynı derecede yakındır fakat onlar bunu bilmezler<sup>4</sup>. Kur’an’da ise bizzat Allah, insana, onun, şah damarından daha yakın olduğunu söylüyor.

1 – Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 98.

2,3 – Bk. E.Underhill; aynı eser; p: p99.

4 – Bk.E.Underhill; aynı ecer; p: 101.

Mistiğin, Allah ile fenomenâl âlem arasındaki ilişkisine ait bilgisi her şeyden önce, Allah ile kendi nefsi arasındaki ilişkiye ait tecrübedeki bilgide bulunmak zorundadır. Çünkü, kâinâtın nefsi ile insan nefsi arasında bir ilişki vardır. Dolayısıyla, ferdî nefis üzerindeki tecrübe reelî araştırmanın başlangıç noktasını teşkil eder. Şu hâlde, gerçek mistik felsefe, tecrübenin bu iki oylunu birleştiren felsefedir. Fakat, artist ruhlu olanlar, her şeye hayranlık duyanlar, daha ziyade Allah'ı âlemde mündemiç görmeğe, entellektüel olanlar da daha ziyade Allah'ı müteâl görmeğe meylederler ki mizaç ve zevk meselesinden başka bir şey değildir. Esasta, her iki görüş birbirinden ayrılmaz. Bu hususta Deus ve Theos kelimeleri arasında pek güzel bir karşılaştırma yapılmıştır. Gün, aydınlık, müteâl ışık anlamında olan Deus kelimesi ile duâ, ulvî istek, içe ait sevgi anlamında olan Theos kelimesinin birleşiminin bize mistiğin objesi olan ulûhiyetin en mükemmel tanımını vereceği söylenmiştir<sup>1</sup>. O da ruhta mündemiç olan ilâhî aşkın müteâl ve mutlak ışık ile birleşmenin yegâne sâiki olduğudur.

Mistik felsefe, en mükemmel deyimini, özellikle Hint, Mısır ve Yunan'ın spiritüel aktivist görüşleri içinde en güzellerini alıp harmonize eden Yeni Eflâtunculukta bulmuştur. Bu felsefî görüş ferdî mistik ilhamlara pek büyük bir kaynak olmuştur.

Mistik felsefenin bildirdiği, mistik şuurun kavratığı şey de insanın Allah'la birleşebileceği ve bu birleşmede kavranılan hususların entellekt ile değil, kalb ile sezilebileceği ve reel hayata iştirâk yolunun ancak bu yol olduğudur. St. Bonaventura şöyle diyor: "Eğer siz bütün bu şeylerin nasıl vâkî olduğunu doğru olarak bilmek isterseniz onu inayet-i Rabbanî'den isteyin doktrinden değil; arzudan isteyin entellekten değil; tazarru' ve niyazın şiddetli hararetinden isteyin ekollerin öğretilerinden değil; Güveyden 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, kalb te Kuds-u Şerif'tir (Ka'be)<sup>2</sup>.

Fakat, Tasavvuf bahsinde de kısaca işaret ettik ki Yeni Eflâtuncu görüş, sudûr ve indimac teorileri, İslâm mistisizmi yani, Tasavvuf'la bağdaşmaz. Çünkü Tasavvufa, Vahdet-i Vüvût görüşüne gö-

1 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 103.

2 - Bk.E.Underhill; aynı eser; p: 124. Bu konu için ayrıca bk. F.C. Happold; aynı eser; p: 104-113.

re yalnız Allah vardır. O'ndan başka hiç bir şey yoktur. Eşya, varlığın, vücudun kokusunu bile almamıştır. Binaenaleyh, Tasavvuftaki tenzih ve teşbih meselesi de sudur ve indimac görüşlerinden çok ince farklarla ayrılır. Bu sebeple konumuzu, Vücut meselesinde, Vahdet-i Vücut görüşüne de kısaca dokunmakla tamamlayıp bitirmek zorundayız.

İbn Arabî bu konuyu iki yünden ele alarak inceler: âlem, nefsinde vücûda sahip değildir ve solayısıyle mevcut değildir; nefsinde vücûda sâhip olan dolayısıyle mevcut olan yalnız Allah'tır.

a) *Alem 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. Tecellide ise tekrarlanma yoktur. Her tecellî eski varlığı giderir ve yeni bir 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. Mâdem ki âlem, Hak'kın vücûduna nazaran bütünlüğü ile arazlardan ibârettir, demek ki âlemin vücûdu sürekli değildir. Çünkü âlem, cevheriyle araziyle dâima değişmektedir. Her değişen şeyin taayyünü yani, görünüşü de her an başka başka olur. Binaenaleyh, âlem hâdistir.....<sup>1</sup>”.

“Alem, ancak gerçek varlığın sıfatları olarak mevcuttur. Çünkü âlem denilen varlık, Allah'tan gelen tecellî ile doğan A'yan-ı Sâbite sûretlerinde O'nun belirmesinden ibârettir. Allah ise bu A'yân-ı Sâbite'nin hakikatları ve ezeli bilgideki durumlarına göre çeşitli suretlerde görülür ve düşünülür. İlmin ma'lûma yani, bilginin bilinmiş olan şeye bağlı olmasının sebebi de budur. Âlemlerden ganî olan Allah birinci fâil, suret te ikinci fâildir. Bu itibarla Allah'a mahsus olan ilk olma (evveliyet) surette olamayacağından A'yân-ı Sâbite denen ve ilim mertebesinde görünmüş olan bu ilâhî sıfatların sûretleri de derece derece belirmiş ve mümkünün hakikati ve dayanağı olmuştur. Allah'ın varlıklarda sûretle tecellisi olmasaydı âlem var olmazdı. Nasıl ki akli kavramalar olan küllî hakikatler olmasaydı aynı varlıklarda hiç bir mümkün meydana gelmezdi. Küllî emirler her ne kadar akılda mevcut iseler de ayn cihetinden yok (ma'dum) ve hüküm cihetinden var (mevcud) dırlar. Nasıl ki aynı vücûda nispet olunduklarında kendi üzerlerine hükmolunur. Şu hâlde, var

1 - Bk.C.Sunar; aynı eser; s: 34.



olan şey A'yân'da hükmü kabûl eder, bölünme ve parçalanmağı kabûl etmez. Çünkü bu haller onlar için imkânsızdır. Küllî emirler o sıfatlarla her bir mevsufta kendi zâtiyle zâhirdir. İnsaniyet kavramı gibi ki bu kavram hususî olan insan nev'inden her fertte şahısların çoğalmasıyla artıp çoğalmadı ve aklî bir kavram olmaktan da uzak kalmadı. Aynı, dışta varlığı olanla olmayan arasında bir ilgi ve bağlantı sâbit olunca o, yokluk nispetidir. Yani, eşyanın mâhiyetini teşkil eden cevherler vücut kokusunu koklamamışlardır, kendi nefsleri bakımından vücutları yoktur. Mâdemki Allah, vücut bakımından mevcut varlığın kendidir, sonradan var olan (muhdesat). deye adlandırdığımız eşya da O'ndan başka bir şey olamaz. Haklarında yokluk sâbit olan eşya varlık kokusunu duymadan o yokluk içindedir. Sûretler her ne kadar çeşitli olsa da onlarda meydana çıkan ayn biridir. Çokluk isimlerdedir. İsimler ise nisbetlerden ibârettir. Nispetler de yok olan şeylerdir. Böyle olunca, var olan, yalnız Zât olan ayn'dır. Şu hâlde O, kendi nefesine karşı dış (zâhır) ve nefsi bakımından iç (bâtın) tir. Fakat dış "Ben" dediğinde iç, "Hayır" der ve iç "Ben" dediğinde dış "Hayır" der ve araya zıddiyet girer. Hâlbuki konuşan ve dinleyen birdir.

Kısaca, dış varlıklar asılları i'tibâriyle yokturlar. Nefslerinde ve A'yân-ı Sâbite'lerinde üzerinde buldukları hâl suretlerine bürünen ancak Allah'ın vücûdudur, başka değildir. Varlığın hepsi de hayâl içinde hayâldir. Gerçek varlık zât'ı ve ayn'ı i'tibâriyle ancak Allah'ın varlığıdır.. Madde âleminde O'nun eşsiz birliğine delâlet etmeyen hiç bir şey yoktur. Hayâlde ise ancak çokluğa delâlet eden gölgeler ve hayâlî varlıklar mevcuttur. Hazret-i 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 hayâldir, hâlbuki hakikatta o da Hak'tır - Bunu anlayan kimse yolun sırlarına ermiştir<sup>1</sup>”.

b) *Allah âlemdir*: “.....Allah, âlem için, ister Heyûlâ olan cevher gibi olsun ister olmasın, tabiatın kendisidir. Böyle olmakla beraber unsurların üstünde olan şeylerle onlardan doğmuş olan şeyler de tabiatın sûretlerinden ibârettir. 'Küll (Tabiat), Allah için ve Allah ile ve belki ancak Allah'tır'. Her sûretle, hakikat tek ve eşsizdir. Binaenaleyh, varlıkta eş yoktur ve bu sebeple zıtlar da olmaz. Zîra, tek olan şey kendi nefsinin zıddı olamaz. 'Âlemde her var-

1 - C.Sunar; aynı eser; s: 35-37.

lık, ancak Hak'kın varlığıdır... Çünkü biz, kendisinden âlemin zâhir olduğu aslında Hak'tan başka bir şey bulmadık. Âlem ise Hkk'kın sıfâtı üzerindedir. Nispetler kendi zatlariyle bilinirler. Hâlbuki, bu nispetler kendisine nispet olunan Hak'kın vücudu bilinmez. Çünkü, vücutta ve bütün nispetlerde O'nun ayn'nını gayri değildir. Böyle olunca O, bütün nispetlere, izâfetelere ve sıfatlara sahip olan tek varlıktır'.

Vücûd bakımından âlem, Allah'tan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, varlığı ancak âlemin vücûdiyle meydana çıkan Allah'tır. Âlem, Allah'ın bizaat kendi içinde ayırtıp belirttiği sûretler ve şekillerdir ve bunlar vücûdu tamamiyle tüketmişlerdir yani, Allah, mahlûk adıyla adlanan ne varsa hepsinin içine sokulmuştur. 'Eğer tahdit olmasaydı sûretlerde Hak'kın çeşitli görünüşünü Resûller haber vermezler ve Hak'kın kendi nefisinden sûretleri arttırmakla O'nu vâfâfetmezlerdi'. Böyle olduğu içindir ki varlık gerçek ve Allah ta varlığın kendi 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 sûretini yabancı bir sûret olmaktan koruması demektir. Zira Allah, her görenle görür ve her görünende görünür. 'Şu hâlde Hak'kı Hak'tan Hak gözüyle gören kimseler Hak'kı bilenlerdendir. Hak'kı Hak'tan ve Hak gözüyle görmeyip te nefsinin gözüyle Âhirette görmeyi 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<sup>1</sup>'.

".....Eşya âlemindeki varlıkların, vücut bakımından, Allah'tan başka bir şey olmadıklarını ispata çalışan İbn Arabî, bundan ötesinin yani, Allah'ın tecellî yeri olan madde âleminden ötesinin sırf yokluk olduğuna işaretlerle şöyle fikir yürütür: 'Allah vergileri, ya Zât yönünden ya Esmâ yönündendir. Zâtî olan bahş ve ihsanlar ebediyyen zuhûra gelmez, ancak, tecelliden meydana gelir. Zât'tan gelen tecellî de ebediyyen vasıtasız olmaz. Ancak, kendisine tecellî vâkî olan şeyin isti'dâdı sûretine göre olur, bundan başka olamaz. Kendisine tecellî vâkî olan şey, Hak'kın aynasında kendi sûretinden başka bir şey görmedi, Hak'kı da görmedi. Kendi sûretini ancak o aynanın içinde görmüş olduğunu bilmesiyle beraber onu görmek mümkün değildir. Bakılan bir ayna gibi sen, o aynada sûretleri yahut, kendi hayâlini ancak onun içinde gördüğünü bilirsin fakat, onu

1 - C.Sunar; aynı eser; s: 38-39.

göremezsin. Allah bunu zâtî tecellîsi için bir misâl olmak üzere gösterdi ve onu karşımıza koydu ki, kendisine tecellî erişen şey O'nu görmediğini bilsin. Görme ile tecellîye bundan daha uygun ve daha benzeyişli bir misâl yoktur. Aynada bir hayâl gördüğün vakit nefsinde o aynanın cirmini görmeğe çalış. Onu elbette hiç bir vakit göremezsin, hattâ görünen sûretlerde bunun benzerini idrâk edenlerden bazısı görünen sûretin bakanın gözü ile ayna arasında hâsıl olduğunu zannetti. Bu, ona göre ilimden yetişebildiği derecenin en yücesidir. İş bizim bildiğimiz ve zannettiğimiz gibidir<sup>1</sup>”.

“Kısaca, İbn Arabî'ye göre gerek eşya gerek Allah yönünden, hangi yönden tahkik edersek edelim, görünürde ve görünmezde yalnız vücûd sâhibi olan Allah mevcuttur, eşya ise yoktur. O hâlde yok olan eşyanın sebep olduğu iyi ve kötü gibi hükümler de nisbîdir, izâfîdir. Çünkü, her şeyin içine sokulmuş olan vücûd yani, Allah, sırf hayırdır. ‘Nasıl ki a’raz cevherin bulunduğu yerde olur ve onunla birleşmiştir. Bu yayılış bir mekânda bulunan cismin o mekâna girmesi gibi değildir. Yahut, İbrahim’e Halil adı verilmesi, Hak’kın onun sûretinin vücûduna yayılmış olmasından dolayıdır. Bu iki hükümden her ikisi de doğrudur. Çünkü, her hüküm için bir yer ve makam vardır ki o hüküm orada belirir ve oradan ileri geçemez. Görmez misin ki Hak, mahlûkların sıfâtı ile belirince kendi nefsinde o sıfatlarla haber verir. Mahlûkları görmez misin ki başından sonuna kadar Hak’kın sıfatlarıyla görünürler. O hâlde Hak’taki sıfatların hepsi mahlûkta da bulunur. Mahlûklardaki vasıfların Hak’ta da mevcûd olduğu gibi... her iş Allah’a döner, bu hüküm öğülen ve söğülen şeylerde geneldir. Zâten varlıkta iyi veya fenâdır başka bir şey yoktur’”.

“‘Hakikat böyle olunca, Allah asıldır, şey’dir, ma’ruf’tur, ma’--lûm’dur, nur’dur<sup>2</sup>”.

“İbn Arabî, bütün bu sözlerle Allah’ın âlem ve âlemin Allah, daha doğrusu vücûd’un bir olduğunu ve vücûd’un nûrdan başka bir şey olmadığını, gölge (zulmet) nin de bu nûrun derece derece kalınlaşmasından ve kabalaşmasından ibâret olup aslı olan nûr’dan ayrılamıyacağını, daha açık bir deyişle, nûr ile gölgesinin aynı şey olduklarını ve böyle bir görüşe ulaşabilmek için toplama (Cem’) makamına yükselmek lâzımgeldiğini anlatmak istiyor.....<sup>3</sup>”.

1 - C.Sunar; aynı eser; s: 40-41.

2 - C.Sunar; aynı eser; s: 42.

3 - C.Sunar; aynı eser; s: 45.

“Hayalde yaratılarak inanılan İlâhlar bir sınırla sınırlanmış oldular. Bu İlâhlar, kendi kullarının kalbine sığabilen İlâhlardır. Hâlbuki, Mutlak İlâh, hiç bir şeye sığmaz. Çünkü O, eşyanın aynı olduğu gibi kendi nefsinin de aynıdır. Hâlbuki her hangi bir şey hakkında o, kendi nefesine sığar veya sığmaz denilemze. Bunu iyi anla: Allah gerçeği söyler ve doğru yolu gösterir’”.

“ - Sen, Hak’kı halk’tan ayırarak Hak tarafına bakma.

- O’nu hem tenzih, hem de teşbih ederek sadâkat makamında dur’”.

İşte, Tasavvuf’un Allah’ı budur.

## S O N U Ç

Mistisizm hakkında söylenenleri özetleyecek olursak şöyle de-  
yeceğiz:

Mistik hayat, her şeyden önce, bir vâkıadır. Bu vâkıanın karakteristiği de hür ve yaratıcı bir hayat oluşudur. Fakat, böyle bir hayata elde etmek için realiteye iştirâk etmek lâzımdır; zira, bilginin üniversal kanunu şudur: ancak reel olan realiteyi bilebilir.

Bunun için illüzyondan (vehim) transandantâl (müteâlî) şuura doğru mistik yolda yürümek, seyr ve sülûkta bulunmak gerekir. Bu yol, mistiği, parça olmaktan kurtarıp bütün yapar; kul olmaktan çıkarıp hür kılar. Bu hürriyet te mistiğin, mutlak gerçek, mutlak güzellik ve mutlak doğruluk hakkındaki iştîyak ve heyecanının şiddet derecesiyle düz orantılıdır.

Mistik, transandantâl (müteâlî) şuura yükseldiği derecede realiteye ulaşır, ulaştığı derecede de bütünlüğü ile kâinatta aktif bir rol oynar. Bununla da kalmayıp, diğer insanlara da bütün inançları kapsayan asıl hayatın anlam ve kıymetini tanıtır.

Bu asıl olan hayat, zekâ, aşk ve kuvvet gibi üç boyutlu bir hayattır. Bu canlı realite, Burada ve Şimdi'de sezgiyle doğrudan doğruya kavranan hür ve yaratıcı bir hayattır.

Bu hür ve yaratıcı hayat, aynı zamanda, her şeyi aşan bir huzûr da sağlar. Ve bu da daha dünya hayatında ulaşılabilecek ebedî saadet yolu, kurtuluş yoludur. Çünkü bu huzûr, insanın, kâinâtın ve ondaki yaratıkların mukadderatına hükmeden varlık olarak mâ'nâlandırılması ve her şeyin Mutlak Efendisi sıfatıyla onore edilmiş olması huzûrudur.

Mistisizmin konusunu teşkil eden böyle bir hayat ta özellikle Psikoloji, filozofi, din ve bütün güzel san'atları da peşinden sürükler.

## FAYDALANILAN KİTAPLAR

- A.C. Bouquet**; *Sacred Books of The world*; Pelican Books, 1955.
- A.J. Arberry**; *The Legacy of Persia*; Oxford Uni. Press, 1953.
- A.J. Arberry**; *Sufism*; London, 1956.
- A.J. Ayer**; *The Problem of Knowledge*; Pelican Books, 1956.
- A.E. Taylor**; *Elements of Metaphysics*; Uni. Paperbacks, 1961.
- Alfred Guillaume**; *Islam*; Pelican Books, 1954.
- Al - Hujwiri**; (trans.) **R.A. Nicholson**; *Kasfh Al - Mahjub*; Leiden, 1911.
- Alexander S. Murray**; *Manual of Mythology*; New York, 1954.
- Alson J. Smith**; *Immorality*; New York, 1954.
- A.S. Tritton**; *Islam*; H. University; 1954.
- A.S. Tritton**; *Muslim Theology*; London, 1947.
- Ameer Ali Syed**; *The Spirit of Islam*; London, 1952.
- Amme Frementle**; *The Age of Belief*; Mentor Books, 1955.
- Amgusto Ri Suner**; *The Brigde of Life*; New York, 1951.
- Anton C. Pegis**; *St. Thomas Aquinas*; New York, 1948.
- Arthur Walley**; *The Analects of Confucius*; London, 1949.
- Auguste Sabatier**; *Outlines of a Philosophy of Religion*; New York, 1957.
- B.A.G. Fuller**; *A History of Philosophy*; New York, 1945.
- Benson Y. Landis**; *World Religions*; New York, 1957.
- Blaise Pascal**; (trans.) **W.F. Trotter**; *Pensées and The Provincial Letters*; New York, 1941.
- Blaise Pascal**; (trans.), **John Warrington**; *Pensées*; New York, 1960.
- Bertrand Russell**; *History of Western Philosophy*; London, 1954.
- Bertrand Russell**; *Mysticism and Logic*; Pelican Books, 1953.

- Benjamin Rand**; *Modern Classical Philosophy*; 2 d. edit.; New York, 1936.
- Carl J. Friedrich**; *The Philosophy of Kant*; New York, 1949.
- C.E.M. Joad**; *Guide to Philosophy*; New York, 1936.
- C.G. Crumps, E.F. Jacob**; *The Legacy of the Middle Ages*; Oxford Uni. Press, 1951.
- Chandradhar Sharma**; *Indian Philosophy*; Uni. Paperbacks, 1962.
- Christman Humphreys**; *Zen Buddhism*; London, 1961.
- Clifford Barrett**; *Philosophy*; New York, 1936.
- Cullum**; *Manifold Unity*; London, 1946.
- Cyril Bailey**; *The Legacy of Rome*; Oxford Uni. Press, 1951.
- D.A. Drennen**; *A Modern Introduction to Metaphysics*; New York, 1962.
- Daniel J. Bronstein ve arkadaşları**; *Basic Problems of Philosophy*; 2d. edit.; Prentice Hall, Inc., 1956.
- Dagobert D. Runes**; *Dictionary of Philosophy*; New York, 1942.
- Dom Cuthbert Butler**; *Western Mysticism*; Arrow Books, 1960.
- Dwight M. Donaldson**; *Studies in Muslim Ethics*; London, 1953.
- E. Allison Peers**; *The Mystics of Spain*; London, 1951.
- Edward Conze**; *Buddhist Scriptures*; London, 1959.
- Edith B. Schnapper**; *One in All*; London, 1952.
- Edwin A. Brutt**; *The English Philosophers*; New York, 1939.
- E.J. Thomas**; *The Road of Nirvana*; London, 1950.
- E. K. Rand**; *Founders of the Middle Ages*; New York, 1957.
- E.T.C. Werner**; *Myths and Legends of China*; London, 1955.
- E.R. Dodds**; *The Greeks*; Beacon Press, 1950.
- Ernst Cassier**; *The Myths of the State*; D. Anchor Books, 1955.
- Eric B. Ceadel**; *Literatures of the East*; London, 1953.
- Ernest Wood**; *Yoga Dictionary*; New York, 1956.
- Etienne Gilson**; *God and Philosophy*; Yale Uni. Press, 1959.
- Evelyn Underhill**; *Mysticism*; London, 1960.
- F.C. Hoppold**; *Mysticism*; Penguin Books; 1963.
- F.C. Copleston**; *Medieval Philosophy*; New York, 1961.
- F.J. Sheed**; *Theology and Sanity*; London, 1947.
- Frank Gaynor**; *Dictionary of Mysticism*; New York, 1953.

- F.M. Conford**; *From Religion to Philosophy*; New York, 1957.
- Fung Yu - Lan**; *A Short History of Chinese Philosophy*; New York, 1960.
- George Godwin**; *The Great Mystics*; London, 1945.
- George Misch**; *The Dawn of the Philosophy* (trans. in ing. Hull); London, 1950.
- George Santayana**; *The Life of Reason*; New York, 1954.
- George Thomas White Patrick**; *Introduction to Philosophy*; New York, 1924.
- George Boas**; *Dominant Themes of Modern Philosophy*; New York, 1957.
- G.E. Moore**; *Some Main Problems of Philosophy*; New York, 1958.
- Gilbert Murrey**; *Five Stages of Greek Religion*; New York, 1956.
- G.T. Garratt**; *The Legacy of India*; Oxford Uni Press, 1938.
- George Gaylord Simpson**; *The Meaning of Evolution*; New York, 1955.
- G.Murray Mc Kinley**; *Evolution: the Ages and Tomorrow*; New York, 1936.
- H.A.R. Gibb**; *Mohammedanism*; Mentor Books, 1955.
- H.A.R. Gibb ve J.H. Kramers**; *Shorter Encyclopedia of Islam*; Leiden, 1953.
- H.G. Creel**; *Confucius*; London, 1951.
- Heinrich Zimmer**; *Philosophers of India*; New York, 1961.
- Homer W. Smith**; *Man and His Gods*; New York, 1956.
- Hans Kohn**; *Making of the Modern French Mind*; New York, 1955.
- H.Bergson**; (ing.te.), **Mabelle L. Andison**; *The Creative Mind*; New York, 1946.
- H.Bergson**; (ing.te.), **Arthur Michell**; *Creative Evolution*; New York, 1944.
- H.Bergson**; (T. te.), **Prof. Mustafa Şekip Tunç**; *Yaratıcı Te-kâmül*; İstanbul, 1947.
- H.A. Larabee**; *Selections From Bergson*; New York, 1949.
- Harold H. Titus**; *Living Issues in Philosophy*; New York, 1953.
- Horace M. Kallen**; *The Philosophy of William James*. New York, 1953.
- Hoarace Gregory..**; *Religious Verse*; Mentor Books, 1957.



- Israel I. Mattuck**; *The Thought of The Prophets*; London, 1963.
- Jame Harrison**; *Prolegomena to the Study of Greek Religion*; New York, 1955.
- James Collins**; *The Existentialists*; Chicago, 1952.
- J. Donald Butler**; *Four Philosophies*; New York, 1951.
- J. Bishop**; *Go with God*; New York, 1958.
- J.H. Badley**; *Form and Spirit*; London, 1951.
- John Kingsley Birge**; *The Bektashi Order of Dervishes*; London, 1937.
- John Herman Randall**; *Artistotle*; New York, 1960.
- J.Windrow Sweetman**; *Islam and Christian Theology*; London, 1946.
- Joseph Gaer**; *How the Great Religions Began*; S. Key Book; 1954.
- John Dewey**; *Reconstruction in Philosophy*; New York, 1955.
- Kenneth Morgan**; *The Religion of The Hindus*; New York, 1953.
- Lin Yutang**; *The Wisdom of Laotse*; New York, 1948,
- Lin Yutang**; *The Wisdom of China and India*; New York, 1942.
- L.W. Grensted**; *The Psychology of Religion*; Oxford Uni. Press, 1952.
- Maurice De Wulf**; *Scholastic Philosophy*; New York, 1956.
- Maurice De Wulf**; *Philosophy and Civilization in the Middle Age*; New York, 1953.
- Mircea Eliade**; *Cosmos and History*; New York, 1954.
- M.M. Sharif**; *A History of the Muslim Philosophy*; Wiesbaden, 1963.
- M. White**; *Age of Analysis*; New York, 1955.
- Nyogen Seuzaki and T.S. Mc Candless**; *Buddhism and Zen*; New York, 1953.
- Paul Radin**; *Primitive Man as Philosopher*; New York, 1957.
- Paul Tillich**; *Systematic Theology*; Ch. Uni. Press, 1953.
- Peter Anthony Bertocci**; *Introduction to the Philosophy of Religion*; Prentice - Hall, 1956.
- P.T. Raju**; *Idealistic Thought of India*; London, 1953.
- R.A. Nicholson**; *Studies in Islamic Mysticism*; Camb. Uni. Press, 1921.

- R.A. Nicholson**; *A Literary History of the Arabs*; Camb. Uni. Press, 1953.
- R.A. Nicholson**; *The Mystics of Islam*; London, 1914.
- Richard Hope**; *Aristotle's Metaphysics*; New York, 1952.
- R.C. Zaehner**; *Mysticism Sacred and Profane*; Oxford, 1957.
- R.W. Livingston**; *The Legacy of Greece*; Oxford Uni. Press, 1951.
- Richard Mc Keon**; *Introduction to Aristotle*; New York, 1947.
- Radhakrishnan**; *Indian Philosophy*; London, 1948.
- Randall and Buchler**; *Philosophy: An introduction*; New York, 1955.
- Sir Firozkhan Noor**; *India*; London, 1941.
- Sir Thomas Arnold and A. Gulliaume**; *The Legacy of Islâm*; Oxford Uni. Press, 1931.
- Saxe Commins and R.N. Linscott**; *The Speculative Philosophy*; New York, 1954.
- Saxe Commins and R.N. Linscott**; *Philosophy of Science*; New York, 1954.
- Susanne K. Langer**; *Philosophy in a New Key*; New York, 1952.
- S. Rooth**; *Indian Philosophy*; London, 1984.
- Stephen Mackenna**; *Plotinus The Enneads*; London.
- Swami Prabhevananda and Christopher Isherwood**; *Bhagavad - Gita*; Mentor Book, 1956.
- Swami Prabhevananda and Frederick Manchester**; *The Upanishads Breath of the Eternal*; Mentor Book, 1957.
- S. Radhakrishnan and C.A. Moore**; *A Source Book in Indian Philosophy*; Princeton Uni. Press 1957.
- Sidney Spencer**; *Mysticism in World Religion*; Penguin Books, 1963.
- T.V. Smith**; *From Aristotle to Plotinus*; Ch. Uni. Press, 1956.
- Vergilius Ferm**; *Encyclopedia of Religion*; New York, 1945.
- Walter T. Stace**; *The Teachings of the Mystics*; Mentor Book, 1960.
- Walter R. Agard**; *The Greek Mind*; Canada, 1957.
- W.D. Ross**; *Aristotle Selections*; New York, 1938.
- W.G. De Burgh**; *The Legacy of the Ancient World*; London, 1961.

- W.D. Lamont**; *The Principles of Moral Judgement*; Oxford Uni. Press, 1946.
- W. Earl Biddle**; *Integration of Religion and Psychiatry*; New York, 1955.
- W.R. Inge**; *Mysticism in Religion*; London.
- W.R. Inge**; *Christian Mysticism*; New York, 1956.
- W.R. Inge ve arkadaşları**; *Radhakrishnan*; 1951.
- W.R. Inge**; *The Philosophy of Plotinus*; London, 1948.
- W. Mont Gomery Watt**; *Muslim Intellectual*; Ed. Uni. Press, 1963.
- William P. Alston ve G.N.**; *Readings in Twentieth Century Philosophy*; New York, 1963.
- Will Durant**; *The age of Faith*; New York, 1950.
- Will Durant**; *Our Oriental Heritage*; New York, 1954.
- Will Durant**; *The Story of Philosophy*; New York, 1926.
- William James**; *The Varieties of Religious Experience*; New York, 1929.
- Abdurrahman Câmî**; *Ed - Durret'ul - Fâhire*; Mısır 1328.
- Abdulkadir Geylânî**; *Min kitab'il - Fâhire*; Mısır, 1359.
- Abdulvehab Şa'rânî**; *Tabakât'ul - Kübra*; Mısır.
- Abdurrahman Sülemî**; *Tabakât'us - Sûfiye*; Mısır. 1953.
- Abdurrahman Şâfiî**; *Nüzhet'ul - Mecalis ve Münteheb'un - Nefais*; Mısır, 1370.
- Abdulaziz Ed - Deyrînî**; *Taharet'ul - Kulûb*; Mısır, 1296.
- Abdulahkim Hassan**; *Et - Tasavvuf fi Şi'r'il - Arabî*; Mısır, 1954.
- Cemaleddin el - Cevzî**; *Safvet'us - Safve*; Haydarabad, 1355.
- El - Aş'arî**; *Makalât'ul - İslamiyyin*; Mısır, 1950.
- Ebu Bekr Muhammed el - Kilâbâzî**; *Kitab'ut - Taarruf li - Mezh'eb'i ehl'it - Tasavvuf*; Mısır, 1932.
- Ebû Tâlib el - Mekki**; *Kuvvet'ul - Kulûb*; Mısır, 1932.
- Fahrettin Râzî**; *Esas'ut - Takdis*; Mısır, 1328.
- Fahrettin Râzî**; *El - Mebâhis'ul - Maşrikiyye fi İlm'il - İlahiyyat v'at-Tabiiyyat*; Haydarabad, 1343.
- Gazâlî**; *İhya'u Ulum'id - Din*; Mısır, 1306.
- Gazâlî**; *El - Cevâhir'ul - Gavâlt (Kimyaussaade, risaletulledunniyye, Mişkâtülenvar'ı muhtevidir)*; Mısır, 1934.

- Goldzieher; M. Yusuf.;** *El - Akîde v'aş - Şerîa fi'l - İslam*; Mısır, 1946.
- İbn Kuteybe ed - Diyneverî;** *El - Maarif*; Mısır, 1934.
- İbn Kayyim el - Cevziyye;** *Kitab'ur - Ruh*; Haydarabad, 1324.
- İbn Rüst;** *Kitab'un - Nefs*; Haydarabad, 1947.
- İbn Sînâ; (Neşr.), Ord. Prof. H.Z. Ülken;** *Kitab'ul - Fark beyn'er-Ruh v'an - Nefs*; İstabnül 1953.
- İbn Arabî;** *Istilah'us - Sûfiyye*; İstanbul, 1298.
- İsmail Hakkı Bursavî;** *Kitab'un - Necat*; İstanbyul, 1298.
- Kuşeyrî;** *Risalet'ul - Kuşeyriyye*; Mısır, 1940.
- Mehmet Reşit Rıza;** *Medâric'us - Sâlikin*; Mısır, 1331.
- Mehmet Ali et - Tahanevî;** *Keşşaf-u Istilahât'il - Funûn*; İstanbul, 1367.
- Mes'ûdî;** *Murûc'uz - Zeheb ve Maadin'ul - Cevher*; Mısır, 1948.
- Nicholson; (Arap. te.), Ab'ul - Alâ Afifi;** *Fî't - Tasavvuf'il - İslamî ve Tarihîhi*; Mısır,
- Nicholson; (Arap. te.), Nureddin Şerîbe;** *Es - Sûfiyye fi'l - İslam*; Mısır, 1117.
- Sühreverdî;** *Avârif'ul - Maarif; (İhyau'l - Ulum'un hâmişinde)*; Mısır, 1306.
- Seyyid Ali Halidî;** *Câmiu'l - Usûl*; Şam, 1176.
- Seyyid Şerif Curcânî;** *Et - Ta'rifât*; Mısır, 1938.
- Şehristânî;** *El - Milel v'an - Nihal*; Mısır, 1949.
- Tûsî;** *Keşf'ul - Murad*; Çaphane, 1367.
- A: Cresson; (T. te.), Ord. Prof. Suud Kemâl Yetkin ve H. Akverdi;** *Felsefe Meselelerinin bugünkü durumu*; Ankara, 1943.
- Abdurrahman Câmî;** (T. te.), **Lamiî;** *Nefehât'ül - Üns*; İstanbul, 1270.
- Abdünnâfi';** *Müntehabât-ı nâfia-ı risale-i Kuşeyriyye*; İstanbul, 1307.
- Abdülbâkî Gölpınarlı;** *Mevlâna Celâleddin*; İstanbul, 1951.
- Ahmet (Taşköprü Zade); (T. te.), Kemalettin Mehmet;** *Mevzuat'ül - Ulum*; İstanbul, 1313.
- Alfred Weber;** (T. te.), **Prof. Halil Vehbi Eralp;** *Felsefe Tarihi*; İstanbul, 1949.
- Bertrand Russell;** (T. te.), **Y. Şerif Kılıçel;** *Mistiklik ve Mantık*; İstanbul, 1935.

- Cavit Sunar**; *Vahdet-i Şühûd Vahdet-i Vücûd Meselesi*; Ankara, 1960.
- De Lacy O'Leary**; (T. te.), **Doç. Dr. Hüseyin Yurdaydın ve Dr. Yaşar Kutluay**; *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*; Ankara, 1959.
- Eflâton**; (T. te.), **Erol Güneay ve Lütfi Ay**; *Timaios*; İstanbul, 1943.
- Ferit**; *Vahdet-i Vücut*; İstanbul, 1331.
- Ferideddin Attar**; (T. te.), **Abdülbâkî Gölpınarlı**; *Mantık'ut-Tayr*; İstanbul, 1963.
- Ferideddin Attar**; (T. te.), **Nuri Gencosman**; *Pendname*; Ankara, 1946.
- Ferideddin Attar**; (T. te.), **M.Z.K.**; *Tezkeret'ul - Evliya*; İstanbul, 1964.
- Fahreddin İrâkî**; (T. te.), **Safvet Yetkin**; *Parıltılar*; İstanbul, 1948.
- Gazâlî**; (T. te.), **Mustafa Rahmi**; *Kimyâ-ı Saadet*; İstanbul, 1953.
- Gazâlî**; (T. te.), **Sait ve Zihni Efendiler**; *El - Münkız min'ad-Dalâl*; İstanbul, 1289.
- Hilmi Ziya Ülken (Ord. Prof.)**; *İslâm Düşüncesi*; İstanbul, 1946.
- İbn Hâldûn**; (T. te.), **Ahmet Cevdet**; *Mukaddeme-i İbn Hâldûn Tercümesi*; İstanbul, 1277.
- İsmail Fennî**; *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî*; İstanbul, 1928.
- İsmail Hakkı İzmirli**; *Yeni ilm-i Kelâm*; İstanbul, 1339 - 1341.
- İsmail Fennî**; *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*; İstanbul, 1928.
- İsmail Hakkı (Erzurumlu)**; *Ma'refetname*; İstanbul, 1330.
- İsmail Ankaravî**; *Minhâc'ül - Fukara*; İstanbul, 1286.
- Laura Veccia Vaglieri**; (T. te.), **A. Reşit, H. Nazım**; *İslâmluk*; İstanbul, 1946.
- Macit Gökberk (Prof. Dr.)**; *Felsefe Tarihi*; İstanbul, 1961.
- Mehmet İsmail**; (T. te.), **Ahmet Muhtar**; *Mir'ât'uş - Şühûd li Seyyid'il - Vücûd*; İstanbul, 1311.
- Mehmet Sait**; *Gülşen-i Maarif*; İstanbul, 1252.
- Mehmet Emin**; *Kant ve Felsefesi*; İstanbul, 1339.
- M. Şemseddin**; *Felsefe-i Ülâ*; İstanbul, 1339 - 1341.
- Mehmet Ali Aynî**; *Tasavvuf Tarihi*; İstanbul, 1341.

- Mehmet Ali Aynî;** *İntikad ve Mülâzahalar*; İstanbul, 1339.
- Suphi Edhem;** *Bergson ve Felsefesi*; İstanbul, 1919.
- Şeyh Safvet;** *Tasavvufun Zaferleri*; İstanbul, 1343.
- Von Aster;** (T. te.), **Prof. Macit Gökberk;** *Felfese Tarihi Dersleri*; İstanbul, 1943.
- Walter Rubin;** (T. te.), **Ziya Şanbey;** *Eski Hint Tarihi*; Ankara, 1946.
- Walter Rubin;** (T. te.), **Prof. Dr. Abidin İtil;** *Budizm Tarihi*; Ankara, 1947.

## L U G A T Ç E

Kitapta, genelliklekinden dolayı, Türkçe veya kendi telâffuz şekilleri altında kullanılan belli başlı terimler :

Aksiyon	— Action – Etki, Eylem ; Fiil, Te'sir
Aktif	— Actif – Etkin ; Fa'al
Aktivite	— Activité – Etkinlik ; Faâliyet, Fâiliyet
Analiz	— Analyse – Çözümleme ; Tahlil
Diskürsif	— Discursif – Gidimli ; Bahsî
Emosyon	— Emotion – Heycan
Emosyonel	— İng. Emotional – Kalp heyecanı nev'inden olan
Entellekt	— Intellect – Anlık ; Fâhime, Müdrike
Entellektüel	— Intellectuel – Anlıksal ; Zihnî
Entüvisyon	— Intuition – Sezgi ; Hads
Entüvitif	— Intuitif – Sezgisel ; Hadsî
Extroversive	— Extroverti – Dışa dönük
Fakülte	— Faculté – Yeti ; Kuvve, Meleke
Fenomen	— Phénomène – Olay ' Hâdis
Fenomenâl	— Phénoménal – Olaysal ; Hâdisî
İllüminasyon	— Illumination – Kalbe doğuş ; İşrak
İmmanans	— Immanence – İndimac
İmmanan	— Immanent – İçkin ; Mündemic
Introversive	— Introverti – İçte dönük
Kontamplasyon	— Contemplation – Murâkaba, Müşâhede
Kontamplâtif	— Contemplatif – Murâkıp ; Müşahit veya Müşahadeye ait
Mister	— Mystère – Sır, hikmet, gizli hikmet
Potansiyel	— Potentiel – Meknî, gizli
Rölativite	— Relativité – Görelilik ; İzâfiyet
Rölatif	— Relatif – Göre ; İzâfi
Spiritüel	— Sprirituel – Tinsel ; Ruhânî, Ma'nevî, gayri cismanî
Sansasyon	— Sensation – Duyum; İhsas
Sansasyonel	— Sensationel – Duyuma ait
Transandans	— Transcendance – Taâlî
Transandan	— Transcendant – Aşkım ; Müteâl
Transandaltâl	— Transcendantal – Deney üstü ; Müteâlî





## Kitapta zuhul eseri ve basım hatalarının Yanlış ve doğru cedveli

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
1	10	teim	terim
1	18	1-St. Paul'un çağdaşı ve öğrencisi olduğu kanul edilen	1-Pek yanlış olarak uzun zaman St. Paul'un çağdaşı ve öğrencisi olduğu kabul edilen
2	19	içinde	içine
4	22	gönmeyenin	görünmeyenin
7	8	hem zaman	hemzaman
7	22	gerektiği	gerektiği de
7	25	eöylerler	söylerler
7	32	gayipten	gayıptan
8	2	mistiğin	mistik,
8	3	döndüğü zaman	döndükten sonra
8	4	sepeebile	sebeple
8	29	temas	temasa
9	25	edebi	ebedi
9	32	Allah'ia	Allah'la
9	33	patansiyel	potansiyel
10	12	karakter-	karakteristik-
13	27	sükün (sükut)	sükün ve süküt
15	6	sebmoller	semboller
15	27	eşene	eşine
17	25	zeeli	ezeli
17	26	Bu satır 25 . satırın tekrarıdır	
18	21	belaya	belaya
19	9	işti	içti
20	10	(Hormetic)	(Hermetic)
20	12	sembollerde	semboller de
20	23	varlığının	varlığımın
20	26	ayrısa	ayrıca
21	12	Buizim	Bizim
21	16	Bu satır 15. satırın tekrarıdır.	
22	11	oolarak	olarak
22	12	döşünen	düşünen
23	34	Tooloji	Teoloji
24	16	sekçilik	seçiklik
26	20	nehitde	nehirde
26	21	vitalisr	vitalist
27	12	ettiklerinde de	ettiklerinde
27	15	hilini	halini
28	18	kolo	kolu
29	29	semboluk	sembolik
30	11	intendiği	istendiği
32	10	yakalayacaksınız	yakalayacaksınız
32	13	istediğini	istediğiniz
32	16	realiteteki	realitedeki
32	34	bölümnez	bölünmez
35	26	gerçeklememiş	gerçekleşmemiş
36	34	ilişkisi	ilişkisi
37	18	tavsiri	tasviri
37	33	arlar	tarlar
37	34	topkanabileceği	toplanabileceği
39	18	real	reel

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
43	1	terimler	terimle
44	8	teosisinin	teorisinin
44	13	bilginleden	bilginlerden
56	14	tananıbildiği	tannabildiği
57	6	yoklama	yokolma
57	27	yükselmektedir	yükselinilmektedir
57	28	mislinin	misalinin
58	14	fenemenâl	fenomenâl
58	25	üs-	XXXX
58	30	teismın	teizmin
59	22	merhalelerini	merhalesini
59	23	sif	sir
63	5	kütülük	kötülük
63	20	düzenlenmedidir	düzenlenmesidir
63	34	tamizlemektir	temizlemektir
66	18	âmeliyle	âleмиyle
66	26	mürâcatlar	münâcatlar
66	30	artistler de	artistlerde
67	34	görmek	görünmek
67	36	sebmoler	semboller
68	13	kapı,arının	kapılarının
71	11	hâkine	hâline
71	21	yenini	yerini
71	22	şuurda	şuur da
72	24	pesifliği	pasifliği
73	3	amrik	amprik
73	5	şeylerde	şeyler de
74	30	Kontramplasyon	Kontamplasyon
76	3	sabliminâl	subliminâl
80	3	on	en
82	28	hıreketsizlik	hareketsizlik
86	7	da	de
86	9	sembelik	sembolik
86	22	dliyle	diliyle
86	25	Ėuietist	Quietist
87	3	geçemeip	geçemeyip
89	5	emesyenol	emosyonel
89	10	ğsrünüşlerini	görünüşlerini
89	22	ha-	XXXXX
90	4	olanseyr	olan seyr
100	12	münasebetker	münasebetler
100	15	olmayan	XXXXX
103	37	Kuvvet'ul-Kulub	Kut'ul-Kulûb
110	35	İsmail Hakkı	İbrahim Hakkı
111	12	kısımın	kısmına
112	22	mücâdededen	mücâhededen
114	17	Nablûsi	Nablûsi
117	16	mühâhedenin	mücâhedenin
122	28	doyr	diyor
125	20	ve	,
125	27	özre	üzre
126	7	mahsuptur	mahpustur
126	27	ve	,
126	31	göürşe	görüşe
130	1	çşıleme	çalışme
133	8	transformasyonon	transformasyonun
134	32	Protesten	Protestan
141	10	tesbihler	teşbihler
147	26	fenâdır	fenâdar