

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

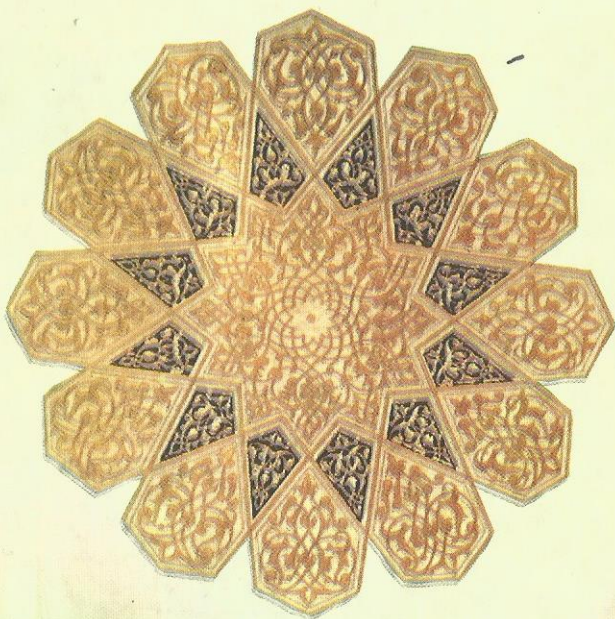
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HİKMET ve SANAT

[Makaleler]

Gulamrızâ Âvânî



düşünce dizisi



insan yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

HİKMET ve SANAT

(Makaleler)

insan yayınları: 228

düşünce dizisi: 52

hikmet ve sanat - gulam rızâ âvânî
istanbul
temmuz 1997

ISBN 975-574-208-5

editör
ismail taşpınar

çeviren
mehmet kanar

dizgi-içdüzen
insajans

kapak düzeni
yunus karaaslan

baskı-cilt
çalış ofset

kapak baskı
emirler

insan yayınları
mehmet akif cad., kestane sk., no:1
keresteciler sitesi, merter, istanbul
tel: (0212) 642 74 84 - 507 10 93
fax: (0212) 554 62 07

HİKMET ve SANAT

(Makaleler)

Gulam Rızâ Âvânî

Çeviren

Prof.Dr. Mehmet Kanar



insan yayınları

GULAM RIZÂ ÂVÂNÎ

1943'de İran'ın Semnan kentinde doğdu. İlkokul ve Lise tahsilini Semnan'da tamamladıktan sonra, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde (A.U.B) felsefe bölümüne kaydını yaptı. Aynı üniversitede felsefeden önce master (1967) sonra da doktorasını yapar (1975). Doktora çalışmasını (*Plotinus ve İslâm Felsefesine Etkisi*), Seyyid Hüseyin Nasr'ın danışmanlığında yapar.

Aynı zamanda, Geleneksel İslâm Felsefesi derslerini İran'ın önde gelen üstadlarından takip eden Âvânî; Toshihiko Izutsu ve Henry Corbin ile ortak çalışmalarda bulundu. 1967'den beri Tahran Şehid Beheştî Üniversitesi'nde felsefe hocalığı yapmaktadır. Bunun yanında 1985'den beri İran Felsefe Akademisi'nde yöneticilik yapmaktadır.

Eserleri: *The Critical Edition and Annotation of 'Alâm an-Nubuwwah* (1977), *Nasir-i Khusraw Forty Poems From the Divan* (1977).

İ Ç İ N D E K İ L E R

Önsöz 7

BİRİNCİ BÖLÜM

İslâmiyet ve Hıristiyanlıkta Akıl ve Vahiy İlişkisi 11

Şiilik ve Tasavvuf 21

Mevlana'nın Gözüyle Allah Velileri 35

Bîrûnî'nin Tahkîku Mâli'l-Hin Adlı Kitabının İki Faslıının Çevirisi 49

Ebû Hâtîm-i Râzî'nin A'lâmü'n-Nübüvve'sinin Mukaddimesi 67

İKİNCİ BÖLÜM

Felsefe İslâm'da Felsefî Düşüncenin Temeli 83

İbn Arâbî Mektebinde Varlık Meselesi 107

Nisbiyenin Asaleti Mektebin Çelişkileri 127

Kümeler Nazariyesinin Çatışmaları 151

Ortaçağ'da ve Rönesans'ta Din ve Felsefesinin Durumu 171

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Dinî Sanat İslâm Sanatı Felsefesine ve İlkelerine Bir Bakış 191

Heykeller ve Temsiller Meselesi 197

Hayal Aynasında İlahî Cemâlin Teçellisi: Sanat 211

Hint Mûsikîsi 235

Şiva Dansı 245

Dipnotlar 255

Metinde ismi Geçen Bazı Kişiler 263

Bazı Teknik Terimler ve Bunların

İngilizce, Fransızca ve Almanca Karşılıkları 267

Metinde Geçen Ayet ve Hadisler 275

Genel Index 279

Önsöz

Elinizdeki kitap, gençlik yıllarımdan bugüne değin farklı zamanlarda telif ya da tercüme ettiğim makalelerin toplandığı bir mecmuadır. Değerli okuyucularımın görecekları gibi, bu mecmua, muhtelif konularda yazılmış olup, belki bir başlık altında da toplanmayabilir. Hâfız'ın çok güzel bir tabiri vardır: “Zuhûr etmiştir.” der. Bu makaleler de dostların istekleri, bazı kongre ve toplantılara iştirak gibi türlü vesilelerle zuhur etmiştir. Bunların bir arada, derli toplu bulunmasının nedeni, bir kişinin kaleminden çıkmış olmasından ileri gelmektedir. Dostlarım ve özellikle bu mecmuadaki başlıklarla derslerde benden dinlediklerinin farklı olduğunu gören öğrencilerim belki şaşıracaklardır. Derslerimin çoğunda ele aldığım konular, bir araya getirildiğinde bu mecmuanın en az birkaç katına ulaşacağı hususu onların şaşkınlıklarını daha da arttıracaktır. Her makale, derslerde ele aldığım konuları yepyeni bir tahlil anlayışı ile ortaya koymaktadır. Pek tabii olarak onlar da, bu konulardan hiç olmazsa bir kısmının neden bu kitaba alınmadığını soracaklardır. Dostlara cevaben şunu söylemeliyim ki; bu mecmuadaki makaleler “ders” amacını taşımıyor. Daha çok, zuhur eden meselelere ilişkin görüşlerimin birer göstergesidir. Hiç kuşkusuz, meseleler daha baş-

ka bir şekilde zuhur etmiş olsaydı, bu mecmua da başka bir görünüm arzedecekti.

Ama bu söz, bu satırların yazarının meseleler karşısındaki bakış açısının zuhurata göre değiştiği anlamına gelmez. Bendeniz, başından beri, “manevî hikmet” tabir edilebilecek, açık ve kuşku götürmez bir yöntem izledim. “Manevî hikmet”ten amacım, eski İranlıların “ebedî hikmet” [hikmet-i câvîdân] veya “aklın ebedîliği” [câvîdân-i hired] adını verdikleri şeydir. Ki bu, bana göre, bütün ilahî hikmetlerin, semavî dinlerin ve nebîlerin öğretilerinin de özünü oluşturmaktadır. Eğer zaman zaman “yeni Batılı” düşünürlerin görüşlerini veya Batı’daki yeni düşünce tarzlarını eleştiriye tabi tutmuşsam, bunun sebebi, Doğu’daki manevî hikmetin ilkelerine dayanmamdır. Yoksa, tektük de olsa, Batı’da da gerçekçi ve güçlü yazarlar vardır.

Başka bir hususu da burada eklemeliyim. O da, günümüzde az ilgi gören “manevî hikmette sanatın önemi”dir. Bu makalelerin bir kısmında, sanatın önemi hem metafizik ve manevî bakış açısından, hem de insan hayatındaki tecrübî ve amelî özelliği açısından tekrar ele alınmaya çalışılmıştır. Yeni dünyanın yok sayarak gafletini sergilediği sanat da kendi çapında manevî ve ilahî ilkeleri muhtelif boyutlarda yansıtabilir.

Makaleler, hiçbir değişiklik yapılmaksızın hafif bir redakteyle ilk baskısına giriyor. Yazarların çoğunda olduğu gibi, bunları tekrar yazmam sözkonusu olsaydı, hiç kuşku yok ki bazı makaleleri yeniden gözden geçirirdim.

Son olarak, değerli dostum Dr. Pazûkî’ye ve Gerrûs’ Yayınlarına teşekkür ediyorum. Onların, bu makalelerin derlenmesi yolunda ısrarları ve gösterdikleri dikkat olmasaydı, bu mecmua hiçbir zaman hazırlanmazdı.

Gulam Rızâ Âvânî

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂMİYET VE HİRİSTİYANLIKTAKİ AKIL İLE VAHİY İLİŞKİSİ¹

İslâmîyet ve hıristiyanlıkta akıl ile vahiy ilişkisine girmeden önce, milletler arasında daima aşırı ölçüde tartışmalara konu olan aklın kesin tarifini yapmamız gerekir. Acaba akıldan kasdettiğimiz “aklın asaleti ekolü”nün yeni takipçilerinin inandıkları şey midir? Onlar, tüm gerçekleri içine alan, mekanik ve âleme kapalı bir düzeni göstermeye çalışırlar. Ve yine onlara göre akıl, bağımsız olarak, ilahî teyid ve inayet olmaksızın ve akl-ı küllîye ulaşmadan da gerçeği kavrayabilir. İlahiyatçılar aklın bu anlam ve mefhumuna katılmazlar. Akıl kelimesi Descartes ve arkadaşları tarafından yeni felsefede bu anlamda ele alınır. Ona göre, anlayışın ölçütü ve varlığın en üst noktası ilahî akl-ı küllî değil, belki akl-ı cüz’îdir.² O halde, akıl ile vahiy arasındaki ilişki üzerine konuştuğumuz zaman, vahyin ezeli gerçeklerini anlama vesilesi olan akl-ı küllî ile ilahî teyid olmadan ve akl-ı küllîden yardım almadan da kendi varlığını inkâr eden akl-ı cüz’î arasındaki farkı ortaya koymak gerekir.

Akl-ı küllî ile akl-ı cüz’î arasındaki bu temayüz Doğulu ve Batılı hükemâ ve âriflerin ilgisini hep çekmiştir. Mesela eski Yunan ve Ortaçağ felsefesinde akl-ı cüz’î ve akl-ı küllî için iki farklı lafız vardır. Ortaçağ filozofları akl-ı küllî için ‘toplamak, birleştirmek’ anla-

mında “intelligere”³ kökünden “intellectus”, akl-ı cüz’î, akl-ı küllî için de ‘hesaplamak, bölmek, tahlil etmek’ anlamında “ratio” tabirini kullanmışlardır.⁴

Gazzâlî, Sühreverdî, Celâleddîn-i Rûmî, Fahr-i Râzî, İbn Arabî, Molla Sadrâ vs. gibi hükemâ ve mutasavvıflar akl-ı küllî ve akl-ı cüz’î arasındaki farka vakıflardı ve akl-ı cüz’înin akl-ı küllîden yardım almadan varlığın ve vahyin sırlarını anlamayacağını tekîd etmişlerdir. Sırları anlamak, vahyin manası ve hakikatinde derinleşmek akl-ı küllînin mümeyyizlerindendir.⁵

Bu makalede, akl-ı küllî ve akl-ı cüz’î nazariyesinin tarihçesi ve bunun ortodoks âlimleri ve islâm düşünürlerinin görüşlerine göre vahiyle ilişkisi hakkında bahsetmeye, dinler ve mezhepler uzmanlarının kimine göre aklın hüccetliğinin sürekli nefy ve inkâr edilmesinin aklın mutlak nefyi manasına gelmediğini, belki bundan amacın, insandaki cüz’î ve istidlâlî aklın sınırlılığının tekîd edilmesi olduğunu kanıtlamaya çalışacağız.

Akl-ı cüz’î ile akl-ı küllî arasındaki imtiyaza ilişkin en eski başvuru kaynağı, Yunan Kilise Babalarının sürekli ilgi odağı olan, onların bu konudaki görüş ve inançlarını önemli ölçüde etkileyen Eflâtun’un eserleridir.

Eflâtun “Cumhur” (Devlet)’un altıncı kitabında, hissedilen şeylerle ilgili olan “Doxa” yani kuşku ve zan ile akledilen gerçeklerle ilgili olan “Episteme” yani hakikî marifeti birbirinden ayırır. Episteme, hakikî marifet ya da gerçek bilgi diye ikiye ayrılır. Bunların her biri özel bir kuvvetten yararlanır. En aşağıda bulunan cüz’ü “Dianoia” veya akl-ı bahsî, akl-ı nazarî ya da akl-ı istidlâlî adını alır.⁶

Eflâtun’a göre akl-ı bahsî, belirli ilkelerden başlayarak ve birtakım kesin kurallardan yararlanarak insanı zorunlu neticelere götürür. Bu aklın en iyi örneği Eflâtun’a göre, matematik metodlarında müşahede edilir. Episteme ya da marifetin en iyi örneği, noesis ya da aklî şuhûd adını alır. Bunda, Eflâtun’un tabiriyle akıl, bir yükseliş seyrinin temel ilkelerinden başlayarak, kayıtsız şartsız mutlak’ın ilkelerine kadar giden bir yol izler. Bu marifette, tasavvurlardan, hayalî suretlerden yararlanmaz; sadece aklî örneklerle yönlendirilir. Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, Eflâtun’a göre nazarî akıl, hayalî suretlere ve mefhumlara itimat etmez. Hakikî marifet, aksine, sadece aklî örneklerin gözlemine dayanır.

Dianoia ile noesis ya da akl-ı küllî ile akl-ı cüz’îyi birbirine bağ-

layan halka dialektik metoddur.⁷ Ona göre dialektik, eşyanın zât ve mahiyetlerini keşfetme ilmidir. Dialektik ilmi insanın aklını cüzviyetten külliyet ve ıtlâka sevkeder. Dialektik âlimi, içinde, her şeyin mutlak hayrın bir feyezânı olarak telakki edildiği gerçeklik hakkında tek ve derli toplu bir bakış açısına sahiptir. Eflâtun, dialektik metod âlimi hakkında, mutlak ve küllî marifet istidadına sahip olan ve başkalarının mutlak marifetten yoksun olduğu kişi tanımını getirir.

Ele aldığımız konu için önem taşıyan mesele şudur: Eflâtun'a göre dialektik metodun iki aşaması vardır. Bunlardan biri akl-ı küllî, diğeri akl-ı cüz'î ile ilişkilidir. Birinci aşama bir yükseliş seyri ya da cem' makamı (synagoge)'nı kapsar. Bu aşama yüksek bir mesel (idea)'den başlayıp daha yüksek bir mesel'e yükselir ve bilahere, bütün eşyanın kayıtsız şartsız şartı, tüm varlığın başlangıcı olan en yüce mutlak meseline, yani azamet, görkem, cemal ve kudret bakımından her şeyin üstünde ve her şeyin ötesinde olan mutlak hayra ulaşır. Neticede, Eflâtun'a göre bu yükseliş seyri kesretten vahdete, müteayyinden müteayyin olmayan asla ve tüm varlıkların mutlak başlangıcına doğru bir seyri gerektirir.

Dialektik metodun ikinci aşaması bir iniş seyri veya tahlil (diairesis) olup, akl-ı cüz'îden yararlanarak, her şeyin dayandığı mutlak ve müteayyin olmayan başlangıçtan kendisine gereken bütün neticeleri çıkarmaktır. Akl-ı cüz'î bu seyrinde, mefhum ve tasavvurlardan istifade etmek suretiyle, gözleme ve tecrübeye dayanmadan, gerçeği bir mefhum ve tasavvur düzeni içinde yeniden inşa eder.

Eflâtun'a göre, dialektik seyir, bir tür iman etmeye yönelişi, bir tür yüce âleme rûhânî yükselişi ve en yüce âleme bakışı gerektirir. Bunun yanı sıra dialektik, sembolizmle yani sırları ve remizleri bilmekle, tam anlamı sırları tanımak olan bir mitoloji ile ilintilidir. Bununla birlikte, Eflâtun'un görüşüne göre dialektik metod, felsefe için gerekli bir koşul olarak telakki edilmiştir.

İlk Yunan Babalarından Şehit Justin, "Kelime" ile başlayan, kelimenin Allah olduğu ve bu âlemdeki tüm varlıklara nur saçtığı Yohanna Incili'nin ilk âyetlerine işaret ederek şöyle der: *"Biz bu kaynaktan biliyoruz ki, kelime, Mesih'tir ve buna göre biliyoruz ki hatta Hazreti Mesih'ten önce bütün filozoflar, kelime veya logos'un yani Mesih'in nurunu izlemişlerdir. Akla veya kelimeye veya logos'a uygun olarak yaşayanlar mesihîdirler ve Yunanlılardan Sokrat ve Heraklitos gibi kimselerle, halk tarafından dinsiz ve müşrik olarak görülenler mesihî"*

idiler.”⁸ Bununla birlikte, Şehit Justin’in görüşüne göre, Yunan filozoflarının temsilcisi oldukları insanî akıl ve mesihî vahiy, ilahî kelime veya logos’un zuhurunun iki yönü olarak telakki edilmektedir.⁹ Justin, ikinci savunmasında, revâkilerin tefekkür tarzı doğrultusunda, logos veya kelime’yi, varlıkların kendi kelimelerinin içinde paylarının bulunduğu tam kelime’ye veya akl-ı küll’e benzetir. Ona göre bütün filozofların her birinin kendi istidatları ölçüsünde mesihîyetin hakikati hakkında ilim ve marifetleri vardır.

İskenderiyeli Klemens’e göre ilahî vahyin bir tür istimrâr (sürekliklik), tedavüm ve tekamülü vardır. Ona göre, Yahudi kavminin hilaflına, Yunanlılar ilahî vahiy ve imana muhatap olmamışlardır. Ama aynı zamanda aklın fitrî nuru onları hakikate hidayet etmiştir. Genel olarak, Hakk’ın lutfu onların yardımcısı olmuştur. Yunanlıların doğrudan doğruya Allah tarafından vahiy ve kitap almadıkları doğrudur. Ama, aklın fitrî nuru, insanın içindeki Allah nuru olduğu için, bu ilahî nurla filozoflar hakikate giden yolu bulmuşlardır. Yoksa, farzedelim ki, ilahî meşiyet tarihî olayların akışını gözlemez. Gerçekte Yahudi şeriatı ve Yunan felsefesi iki nehir gibidir ve bunların birleşmesinden mesihîyet doğmuştur.¹⁰

Nyssalı Gregorios’a göre, insandaki akıl kelimesi, ezelden ebede kadar Allah ile birlikte olan logos veya ilahî aklın mazharıdır. İnsan Allah şeklinde yaratılmıştır ve Allah’a benzer. Ama insanların babası Adem’in ilk günahı yüzünden bu ilahî şekil ve benzerliğini yitirmiştir. İnsan, nefsinin tasfiye ve tehzib yoluyla ve aynı zamanda tefekkür ve murakebe ile bu ilahî şeklini tekrar kazanmalıdır.¹¹

Vahiy-akıl ilişkisi hakkındaki nazariyesini inceleyeceğimiz, Yunan kilisesi babalarının sonuncusu, Aziz Denis lakaplı Dyonisos Aeropagit’tir. Genel olarak onu Doğu kilisesinin inkârcı ilahiyat mektebinin babası olarak telakki ederler. Yunanca “apophasis” kelimesi, “kataphasis” ya da isbat kelimesinin karşılığıdır. Yunan felsefesinde Parmenides’ten itibaren filozofların karşısına iki farklı yol çıkmıştır. Birincisi isbat yoludur. Buna, ‘varlığın hakikati’ der. Batı felsefesinin tarihî sürecinde nihilizm ile sonuçlanmıştır. İkinci yol, Dyonisos ile ortaya atılan apophasis ya da nefy ve inkâr yoludur. Bu inkâr yolunda, aklın manevî tezkiye ve tasfiye ya da katharsis yolunu katetmesi gerekir. Bu merhalenin geride bırakılmasından sonra, akıl, Allah’a nisbet ettiği bütün sıfatları nefyeder. Bu îcab ve selb yolları bilahere isim, vasıf, lugat ve sıfattan münezzeh olan bu üst mertebede birle-

şirler. Çünkü Allah'ın sıfatları mahlukatın sıfatlarından daha üstün ve yücedir. Dyonisos'tan sonraki şârihler bu üçüncü merhaleye "Vea superlativa" yani "en yüce gidiş" demişlerdir. Selb metodunda Allah, görünmezlik, vasfedilmezlik, yaratılmamış olmak gibi selbî sıfatlarla vasfedilir ve subût metodunda Allah'a nisbet edilen bütün sıfatlar ondan selbedilir. En yüce gidiş adını alan üçüncü merhalede Allah, varlık üstü, akıl ötesi, hayır ötesi gibi sıfatlarla tavsif edilir. Selbî ilahiyat daima suskunluk, sessizlik, şekilsizlik, hayret, yokluk, fenâ, çıplaklık, tasfiye ve tezkiye, nefsî heyecanlardan kurtulmuşluk, kalp sâkinliği, ruh sâkinliği, mukaddes cehl ve karanlık gibi değişiklikleri gerektirir.¹² Ondördüncü yüzyıl ortodoks kilisesinin büyük düşünürlerinden Gregoire Palamas'ın tabiriyle "Biz bu mertebeye, kinaye ve mecaz yoluyla "marifet" adını veririz, ama aslında ilmin ve marifetin ötesindedir. Artık âkledilen işlerin sahasıyla bir ilgisi yoktur. Yokluğun ötesinde de ilim veya cehl vardır. Adına ne dersek diyelim, meselâ, şuhûd, marifet, ihsâs ve işrâk, hiçbirisi bu işlerden değildir."

Şimdi de İslâm'da akıl ile vahiy arasındaki ilişkiye topluca bir göz atalım. Tekrar vurgulamak gerekir ki akıl kelimesi, Avrupa dillerindeki ratio veya reason kelimesinden çok daha derin ve geniş bir anlama sahiptir. Akl-ı küllî ve akl-ı cüz'înin insan varlığındaki amel ve vazifelerini içine alır. Taakkul, daha çok tefekkür manasında, müşahede, hakikatın şuhûdu ve eşyanın zatını bilmektir. Meşhur bir hadiste, bir saat tefekkürün yetmiş yıllık ibadetten üstün olduğu belirtilmiştir. İnsan vücudundaki akıl öyle bir kuvvettir ki ilmi bileni veya failini, varlığın en üst derecesine ulaştırır ve en yüce hakikatleri görüp düşünmeyi onun için mümkün kılar. Akıl, mutlak hakikate ulaşmak için bir vesile ve araçtır. Sadece mutlak varlık akıl kabını doldurabilir. Bâtıldan hakka doğru seyri içeren tefekkür, taakkulün hâsıdır. Zatı itibarıyla fikir, amelden önceliklidir ve ilahî bir emirdir. Şöyle ki, bunun amacı, dünya ve dünya işleri değildir. Üstelik akıl, marifetteki önemli rolünün yanı sıra, varlık ve dünyayı tanıma bakımından da önemlidir. Çünkü âlemdeki halk ile doğru-dan bağlantı halindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah tarafından âlemin yaratılışı şöyle beyan edilmiştir: "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri yalnızca "Ol" demesidir; o da hemen olur." (Kur'ân, Yâsin, XXXVI/82).

Burada ilahî emir, varlık ve var etme manasına sahiptir ve logos, kelime, nous veya aklın rolünü yerine getirir. Muhtelif rivayetlerle

nakledildiğine göre Hazreti Resul (sav) “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır”. Başka bir rivayette de “Allah’ın ilk yarattığı şey, nurumdur”; başka bir rivayette “Allah’ın ilk yarattığı şey ruhumdur” Bir başkasında da Allah’ın ilk yarattığı şey, kalem, bir diğerinde iradedir. Tefsir ilminde istifade edilen dakik kurallara göre şu sonuç elde ediliyor: İlk yaratılan şey, âriflerin “*Hakikat-ı Muhammediye*” dedikleri Muhammed’in ruhu, hakikatı ve nurudur. Hakikat-ı Muhammediye, tasavvufî dünya görüşünde varlığın önemini ve manasını bulur ve hristiyanların logos’u ile denk olur. Şu kadar var ki, logos’un Allah ile bir tutulduğu hristiyanlık nazariyesinin aksine, âriflere göre hakikat-ı muhammediye mahluktur ve zikredilen bütün rivayetlerde “halk” kelimesinden istifade edilmiştir.¹³

Kur’ân-ı Kerîm, hadis ve rivayetlerin yanı sıra, şîîlerin ilk imamı Hazreti Ali’ye mensup Nehcu’l-belâga¹⁴’da aklın önemi hem marifet hem de varlık açısından vurgulanmış ve daha sonraki dönemlerde akıl ile ilgili hadislere birçok şerh yazılmıştır. Bu hadislerden birinde şöyle denilmiştir: *Allah’ın yarattığı ilk hayır, akıldı. Bunun üzerine Allah, akla “Bana yönel” buyurdu. Akıl da Allah’a yöneldi. Sonra ona “Bana sırtını dön” dedi ve akıl da Allah’a sırtını döndü. O zaman Allah “İzzet ve celâlime andolsun ki sana layığı vereceğim ve seni cezalandıracağım”* buyurdu. İranlı ünlü filozoflardan Molla Sadrâ’nın mektebine mensup öğrencilerden Kadı Saîd-i Kummî aklın bu “ikbâl” (yönelme) ve “idbâr” (sırtını dönme)’ını Proodos ve Epistrophe’nin nazariyeleri ile tam bir benzerlik arzedecek anlamda tefsir etmiştir. Aynı şekilde şîa hadislerinde de akl-ı ma’âş ve akl-ı ma’âd, akl-ı dünya ve âhiret, onunla Allah’a ibadet edilen ve ilahî rızanın elde edildiği akıl ve dünyanın onunla kazanıldığı akıldan söz edilmiştir. Ârifler akl-ı vehbî veya mevhîbî, akl-ı kesbî veya iktisâbî, akl-ı küllî ve akl-ı cüz’î, akl-ı hidâyet ve akl-ı hisâbger (hesap eden akıl) vs.dan söz etmişlerdir ki bunlar “intellectus” ve “ratio” tabirleriyle tam bir mutabakat arzeder.

İslâmın en büyük ârif ve mütekellim (kelâm bilgini)lerinden biri olan Gazzâlî de akıl meselesi çerçevesinde birçok eser yazmıştır. Mesela meşhur kitabı Mişkâtü’l-envâr¹⁵ ‘da şöyle der: “*Filozoflara göre akıl, din bilginlerinin “ruh” dediği şeydir.*” Daha sonra bu kitabında, aklın hakikatinin maddî cisimlerde görülmeyen beş özelliğini belirtir:

1.Göz kendisini göremez. Oysa akıl kendi zatını ve sıfatlarını

akledebilir ve aynı zamanda bu marifeti ile ilim üretebilir.

2. Göz için, çok uzakta veya çok yakında olan şeyleri görmek son derece güçtür. Oysa akıl, bir göz açıp kapayana dek, bütün âlemi akledebilir.

3. Göz, maddî olan yoğun ve karanlık şeyleri göremez. Oysa akıl için her şeyin zâtına erişmek mümkündür. Adeta her şey aklın ülkesindedir.

4. Göz, eşyanın sadece dış yüzeylerini görebilir, ama akıl, eşyanın mahiyetine ve zatına nüfuz edebilir.

5. Göz, sayısız şeyi göremez. Oysa akıl sonsuz şeyleri, mesela sonsuz sayıları idrak edebilir.

Kısacası Gazzâlî'ye göre akıl, hissedilenlerin ve hayalî suretlerin bağından kurtulursa, hata kabul etmez olur.¹⁶

Felsefe tarihi kitaplarında Gazzâlî, akıl düşmanı filozof olarak tanıtılmıştır, ama böyle değildir.¹⁷ Özellikle dikkat etmek gerekir ki, Gazzâlî'nin muhalefet ettiği akıl, akl-ı cüz'îdir; akl-ı küllî, zevkî ve şuhûdî değildir. Zaten kendisi de bunun önemi üstünde durmuştur. Mesela, el-Munkiz mine'd-dalâl adlı kitabında aklın iki mertebesine taalluk eden ilmin iki mertebesine işaret eder. Aynı zamanda, din içinde uyanıklığa benzettiği akl-ı küllî daha çok güvenilirdir. Mişkât-ı'l-envâr adlı kitabında marifet-i zevkî ile marifet-i bahsî veya kesbî arasına fark koyarak, bu konuda şöyle der: "Karaciğerde hasıl olan buharların tesiriyle beyin güçlerinde ortaya çıkan hale denilen sarhoşluk tarifine aşına olan kimse ile bizzat sarhoş olan kimse arasında ne büyük fark vardır! Aslında, sarhoş olan insan sarhoşken sarhoşluğu tarif edemez. Bunun ilmî açıklamasını yapamaz. Sarhoşluk hakkında en küçük ilmî bilgisi bile yoktur. Ama ayık olan insan sarhoşluğu tarif eder ve sebeplerini bilir. Ama sarhoşlukla asla ilgisi yoktur. Aynı şekilde, doktorun kendisi hastalandığı vakit, sağlığın tarifini, nedenlerini, hastalığın tedavi yollarını bilir ama buna rağmen sağlıklı değildir. Bu durumda, zühdün hakikî mahiyetini, sebep ve şartları ile hakikî züht ve dünyayı terketmeyi ayırdetmede büyük fark vardır."¹⁸

Hikmet-i işrâk'ın kurucusu Şeyh Şihâbuddin Sühreverdî, Gazzâlî'yi izleyerek, akli ve buna binaen felsefeyi, felsefe-i zevkî-i keşfî ve felsefe-i istidlâlî-i bahsî diye ikiye ayırır. Bu bölüşümün aklın iki mertebesi ile ilintisi vardır.¹⁹

Hiç kuşkusuz Sühreverdî'ye göre, zevkî ve keşfî hikmet, bahsî hikmetten daha üstündür. Filozof onun tabiriyle, zevkî ve bahsî

hikmette derinleşmiştir. Ona göre felsefenin amacı, Eflâtun gibi te'ellüh yani ilaha benzeme'dir.²⁰

Ilginç olanı, Sühreverdi'nin, Cüneyd, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc vs. gibi büyük İslâm âriflerini müteellih hükema, hikmet-i zevkî sahibi olarak tanıtmasıdır. Sühreverdi, İslâm âriflerini ve velilerini müteellih hükemâ sınıfına koyarak kendine has bir metodla akıl ve vahyi birbirine bağlar.

Akıl ve vahiy meselesini kendine uğraş edinen bir başka bariz şahsiyet de, Şeyh-i Ekber adıyla tanınan, Mürsiye doğumlu, Endülüs'ü büyük ârif Ibn Arabî'dir. Ibn Arabî, aklın, akl-ı küllî ve akl-ı cüz'î şeklinde ikiye ayrılmasını kabul etse de, kayıt ve bağ anlamına gelen "ukal" ile aynı kökten gelen akıl kelimesinin Arapçadaki türeyiş şekline bakarak "*Akıl, takyîd yani bağlamanın alametidir ve Hakk'ın hakikatini idrak etmekten âcizdir*" der. Hadiste "*Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır*" denilmiştir. Bu hadis, vücûd-i mutlak, mukayyed olmadıkça, âlemde zuhur edemez.²¹ Ve yine Ibn Arabî, kalbin Hakk'ın sonsuz tecellîlerini akıldan daha iyi idrak edebildiğini vurgular. Çünkü hadîs-i kudsîde "*Gökyüzü ve yeryüzünde bendeki kapasite yoktur. Sadece mümin kulun kalbinde bendeki bu engin kapasite vardır*" denilmiştir.²² O halde Hakk'ın vüs'atına sahip olan şeyin kalp olduğu aşikârdır.

Bunun yanı sıra, Ibn Arabî ünlü kitabı Fusûs'ül-hikem'de "*Hiç şüphesiz, bunda, kalbi olan ya da bir şahid olarak kulak veren kimse için elbette bir öğüt (zikir) vardır*" (Kâf sûresi, L/37) âyetini tefsir ederken şöyle der: "*Allah bu âyette demiştir ki; bu Kur'ân, kalp sahipleri için bir öğüttür; akıl sahiplerine dememiştir bunu. Çünkü akıl kelimesi, lafzından da anlaşıldığı gibi taayyün ve takayyüd alametidir ve varlıktan başka bir şey mukayyed olanı idrak edemez. Oysa kalb kelimesi, değişim, dönüşüm, başkalaşım anlamına gelir ve sınırsız ilahî tecellîleri görme kudretine sahiptir; ilahî değişimler ve tecellîlerle değişir; başkalaşır. Allah Rahman sûresinde "O, her gün isterdir." (LV/29) buyurur. Kalp de böyledir. İlahî işlerle o da şekillenir.*"²³

Öte yandan Ibn Arabî insan hakkındaki "*konuşan hayvan*" [hayvân-ı nâtık] ya da "akıllı" tabirini yeterli bulmaz; bir başka deyişle bu tarifi engel olarak görmez. Çünkü bütün varlıklar nâtıktır ve nutk sahibidir. Belki de o, "*Her şeye nutku verip konuşturan Allah, bizi konuşturdu.*" (Fussilet sûresi, XLI/21) âyetini gözönünde bulundurmuştur. Ibn Arabî'nin bakış açısına göre gerçek insan "Allah şek-

linde yaratılmış bir varlık”tır. Yani bütün varlıklar arasında sadece insan mübarek “Allah” adının mazharı olmuştur; Allah’ın güzel isimlerinin ve sıfatlarının tümüne sahiptir.

Bu mesele hakkında üzerinde duracağımız son ârif, İslâm dünyasının en büyük mutasavvıf şairi Mevlana Celâleddîn-i Rûmî’dir. Mevlana, son derece güzel şiirlerinde akl-ı küllî ile akl-ı cüz’ünün farklarını vurgulamış ve Mesnevî-yi Ma’nevî’deki güzel şiirleri içinde bu iki akıl arasındaki ayrıcalığa yüzden fazla beyit ayırmıştır. O, bir yerde, akl-ı cüz’ünün aklın adının kötü bir şekilde anılmasına neden olduğunu belirtir.

Akl-ı coz’î akl râ bednâm kerd
“Akl-ı cüz’î aklın adını kötüye çıkardı.”

Bir başka yerde akl-ı cüz’î’ye ‘hile’ der. Başka bir mısra da da

Akl-ı coz’î akl râ ber bād dād
“Akl-ı cüz’î akli yele verdi.” der.

Akl-ı cüz’î ile akl-ı küllî arasındaki fark Mesnevî’de şu iki beyitte en iyi tarifini bulur:

Akl do aklest akl-i meksebi
ki der âmûzî ço der mekteb sabi
Akl-i diğer bahşış-i Yezdân buved
Çeşme-yi ân der miyân-i cân buved

“Akıl, iki akıldır: Birincisi kazanılan akıldır. Sen onu, mektepte çocuk nasıl öğrenirse, öyle öğrenirsin. Öbür akıl Allah vergisidir. Onun kaynağı candadır.”²⁴

Mevlana’nın bahsettiği bu iki akıl mertebesi, İbn Arabî’nin akl-ı vehbî ve akl-ı kesbî dediği akıl mertebesiyle aynıdır.

Yukardaki bahisten da anlaşılacağı gibi, akl-i cüz’î ve istidlâlî’yi tekid eden Aristo hikmeti dışında [ama akl-ı cüz’î, genel olarak ilahî akl-ı küllî ve akl-ı faalden kopmuş değildir] bütün İslâm ârifleri ile, İslâm ve Yunan hükemâsı akl-ı cüz’î ile akl-ı küllî arasındaki ayrıcalığı ve âlemin yaratılışı sırasında aklın varlığının önemini vurgulamışlardır. Onların hamleleri akl-ı zevkî ve keşfî’ye değil, sadece

akl-ı cüz'î ve istidlâliye karşı gerçekleşmiştir.

Dr. Seyyid Huseyn Nasr

Şiilikle tasavvuf arasındaki karmaşık ve nisbeten müphem olan ilişkiden bahsederken, hem tarih dışı gerçeklerin ilkelerini hem de tarih açısından, şiilik ve tasavvufun kurânî ve Islâmî menşesine şüpheyile bakan şarkiyatçıların bazı mükerrer eleştirilerini dikkate almamak gerekir. Çünkü onların bu konudaki görüşleri, Islâmın, semavî vahiy olmamasına, din olsa bile, sadece “kılıç dini” olmasına ve çöllerde yaşayan basit göçebe halkın dini olmasına dayanmaktadır. Çünkü bu sahte tenkitçiler, irfandan ve dinin iç yönünden bahsedén her şeyi Islâm dışı telakki edip görmezden geliyorlar ve Islâmiyetin ilk devirlerinde tarihî belge ve kaynakların bulunmayışını kendi iddialarının kanıtı zannediyorlar. Sanki kendinde yok olmuş bir şey, analiz edilebilmesi için, varlığı olan ama kendinden iz bırakmayan bir şeyi yok sayabiliyor. Islâmî vahyin esas yönleri itibarıyla şiilik ve tasavvuf gerçeği o denli açık ve sağlamdır ki hiçbir yalancı tarihî delil bunları görmezden gelemez. Sadece ağaçtaki meyvanın varlığı bile onu besleyen ağacın köklerinin toprakta olduğunu kanıtlar. Manevî meyva da, sadece vahyin gerçeğine kök salmış olan ruhânî ağacın meyvası olabilir.

Bu apaçık gerçekleri inkâr etmek, papaların ilk hilafet yıllarına

ait tarihî belgeler yoktur diye St. Francis Asisi gibi bir şahsın azizliğine kuşkuyla bakmaya benzer. Aslında St. Francis'in varlığı bu konunun tam tersini ispat eder. Yani, elde hiçbir tarihî belge bulunmasa bile, papaların hilafeti meselesi kuşku götürmez. Aynı husus bir takım küçük değişiklik ve tasarruflarla şîilik ve tasavvuf için de geçerlidir.

Her halükârda, biz bu makaleye, şîilik ve tasavvufun İslâmî özelliklerini kesin farzederek söze başlayacağız ve bu esasa dayanarak bunların arasındaki ilişkinin üzerinde duracağız. Her ikisinde de, İslâmın sadece bir yönünü ya da bir manevî sahasını sözkonusu etmiyoruz. İslâmın hem zahirî hem de batınî bir yönü vardır ve kendi içindeki bütün taksimatıyla vahyin uzunlamasına bir sistemini gösterir. Fakat İslâm, aynı şekilde bir de sünîlik ve şîiliğe bölünmüştür. Bu da onun enlemesine sistemini arzeder. Eğer bu ilişkinin yönü sadece bu kadarla kalsaydı, iş nisbeten kolay olurdu. Ama aslında, sünî çevrelerde hemen hemen tümüyle tasavvufla ilişkisi olan İslâmın batınî yönü, hem zahirî hem de batınî cephede şîilik sistemine renk vermiştir. Denilebilir ki, İslâm batıniyeti ya da irfan, sünîlik dünyasında tasavvuf şekline bürünmüştür. Oysa şîilik sisteminin tümü, hele hele ilk devirlerinde bunun etkisi altındadır. Sünîlik açısından tasavvuf şîilikle benzerlikler gösterir ve hatta şîiliğin kimi yanlarını kendine cezbetmiştir. İbn Haldun gibi muteber bir skaynak bu konuda şöyle yazmaktadır: *“Mutasavvıflar da kutup ve abdâla inanırlar. Sanki onlar bu akidelerinde, Râfîzîlerin imam ve nakiblerini taklit etmiş gibidirler. Şîîlerin sözlerini kendi akideleri ile karıştırmışlar ve diyanette onların mezheplerinden iktibasta bulunup, bu hususta öylesine ileri gitmişlerdir ki, Hz. Ali'nin Hasan-ı Basrî'ye giydirdiği ve onu korumakla görevlendirdiği hırkayı kendilerine dayanak kabul etmişlerdir. Bu hırka ve tarikat, onlara göre Hasan-ı Basrî'den bir başka şeyhe yani Cüneyd'e geçmiştir.”*

Şîîlerin bakış açısıyla şîilik, ilerde tasavvuf adıyla tanınacak olan hareketin menşeidir. Fakat burada şîilikten maksadımız Hz. Peygamber'in batınî öğretileri yani şîanın birçok muteber kaynağının “takiyye” ile bir tuttuğu sırlardır.

Şîilik ve tasavvufla ilgili bu bakış açılarının her biri, İslâm geleceğinde yerleri olan iki ayrı dünya görüşüyle bakılmış gerçeğin bir yönünü göstermektedir. Bu gerçek, İslâmın batınî öğretileri yani irfandan ibarettir. Eğer tasavvuf ve şîiliği, bunların sonraki dönemler-

deki tarihî zuhurları itibarıyla ele alacak olursak, bu durumda ne şîilik, ne sünnilik ve ne de sünnilîğin tasavvufu birbirinden alınmadır. Üçü de itibarını, hüccetliğini İslâm Peygamberi (sav)’nden, vahiy menbaından ve nübüvvet nurundan alır. Ama şîilikten amacımız, İslâmın batınî öğretileri olursa, bu durumda elbette tasavvuftan ayrılamaz. Mesela şîa imamları tasavvufun manevî seyir ve sülûkunda önemli bir paya sahiptirler. Fakat onların önemi, sonradan teşkilatlanan şîanın önderleri olmalarıyla değil, İslâmın batınî öğretilerinin temsilcileri olmaları dolayısıyladır.

Bugün, son dönem müslüman tarihçileri arasında, sonraki devirlerde ortaya çıkan bariz ihtilafların İslâmiyetin ilk iki yüzyılında da hakim olduğu yolunda yanlış bir eğilim vardır.

Şîa unsuru ve Ali’yi sevenlerin oluşturduğu topluluğu hatta Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemde de müşahade etmek mümkündür. Şîilik ve sünnilîğin kökleri İslâmî hayatın aslına, menşesine kadar uzanır ve ilahî irade bunları, ırkî ve ruhî muhtelif tabiatları birbiriyle uyumlu hale getirmek için mukadder kılmıştır. Ama sonraki asırlarda ortaya çıkan bölünmeler İslâmın ilk devirlerinde yoktu. Sünnî mezhebine mensup bazı zümrelerde özel bir şîî eğilimi vardı. Şîiler de fikrî ve içtimâî bakımdan, ehl-i sünnet ve cemaat ile özel bir ilişki içindeydiler. Çok özel anlamda, bilhassa dördüncü yüzyıldan önce, şîilik ve sünnilikte dinî hayatın kendine has bir havası olsa bile, filan yazar şîidir, falan sünnidir diye hüküm yürütmek güçtür.

Katılışıp kabuklaşmanın daha az, esnekliğin daha fazla olduğu bu ortamda, şîaya özgü İslâm batınî erkânı, muhtemelen, şîiler açısından sünnî âlemindeki İslâmın batınî yönünü de temsil etmekteydi. Bunun en bariz mazharı Ali b. Ebî Tâlib’dir. Şîilik zaten “Ali İslâmî” (İslâm-i Ali)’dir ve Ali şîilikte hem delil ve batınî lider, hem de Hz. Peygamber (sav)’den sonraki zahirî liderdir. Sünnî dünyasında da hemen hemen tasavvuf zincirinin tümü Hz. Ali’ye kadar uzanır ve o, Hz. Peygamber (sav)’den sonra manevî ve ruhanî en büyük liderdir. İslâmın batınî öğretisinde Hz. Ali’ye verilen önemi doğrudan doğruya gösteren meşhur hadis “*Ben ilim şehriyim; Ali de onun kapısıdır*” hem şîiler hem de ehl-i sünnet ve cemaat tarafından kabul görür. Ama Hz. Ali’nin ruhânî hilafeti ehl-i sünnet mutasavvıflarına göre şîaya mahsus ve şîaya münhasır bir şey olmayıp, bizzat doğrudan doğruya İslâmın batınî öğretileriyle ilintilidir.

Bununla birlikte, şîîlerin ve mutasavvıfların Hz. Ali'ye duydukları saygı, şîîlikle tasavvufun birbirlerine ne denli yakından bağlı olduğunu göstermektedir. Tasavvufun kendine has bir şeriatı yoktur; sadece, Mâlikî veya Şâfiî mezhebi gibi şer'î mezheplerden birine bağlı olan bir manevî tarikattir. Ama şîîlik hem şeriat hem tarikat sahibidir. Tarikat yönüyle şîîlik ehl-i sünnetin tasavvufuyla birçok konuda birdir. Nimetullâhî gibi bazı tasavvuf silsileleri hem şîîlik hem sünîlik dünyasında boy göstermiştir. Ama bunların yanı sıra, şîîlik, zahirî ve şeriatî yönlerden de, onu tasavvufa çok yaklaştıran bir takım batınî köklere sahiptir. Aslında denilebilir ki şîîlik, hatta zahirî ve suverî yönleriyle de, tasavvufta manevî hayatın amacı olan Peygamber'in ve imamların irfanî makamlarına yönelmiştir.

Şîîlik ve tasavvuf arasındaki karmaşık ve geniş bağlılık ve ilişki hakkında birkaç örnek verilmesi, yukarıda ele aldığımız kimi hususlara daha da açıklık getirebilir. İslâm'da genel anlamda, tasavvufta özel anlamda, kâmil ve Hakk'a ulaşmış kişiye "veliyyullah" denilir. Bu kelimenin ismi de "velâye"dir.

Şîa mezhebinde imamet makamı, kelimenin Farsça şeklinin "velâye" olduğu velâyet makamıyla bağlantılıdır. Şîîlerin akidesine göre İslâm Peygamberi (sav), eski ülûlâzım nebîler gibi, ilahî şeriat getirme anlamındaki risâlet ve nübüvvet kudretlerinin yanı sıra, hidayet nuru, manevî irşad ve velâyet sahibiydi ve velâyet, kızı Fâtıma vasıtasıyla Hz. Ali'ye ve ondan da imamlara intikal etmiştir. İmam da-ima diri olduğu ve velâyet mertebesi de her zaman var olduğu için, manevî hayatta halka delillik ve hidayette bulunabilir. Buna binaen, nübüvvet dairesinden sonra gelen velâyet dairesi bugüne kadar kesintisiz devam etmiş olup, İslâm'daki batınî tarikatın ebedî kalıcılığının kefilidir.

Bu mana velâyet için de geçerlidir. Yani o da, insanı manevî hayata nail olma yolunda güçlü kılan, İslâm'da zinde ve kalıcı, ruhânî ve manevî bir unsurun varlığına bağlıdır. İşte bu yüzden, mutasavvıfların birçoğu, Hakîm et-Tirmizî'den sonra velâyet mertebesine ve kudsî ruha ilgi duymuşlar, velâyetin bu temel yönü üzerinde özenle durmuşlardır.

Hiç kuşku yok ki, sünîlik ve şîîlik arasında "Velîlik nedir? Velî kime derler? Hâtemü'l-velâye kimdir?" gibi sorularda görüş ayrılıkları vardır. Fakat öte yandan, şîîlerle sufiler arasında bu konudaki görüş benzerliği insanı şaşırtacak kadar da fazladır. Her ikisi de, yu-

karıda belirttiğimiz şekilde, velâye ya da şîilik ve tasavvufla ilgili kaynaklarda ıstılah olarak velâyet şeklinde geçen İslâmın batınî yönüyle doğrudan doğruya ilintilidir.

Sembolik anlamı bakımından şîilikteki velâye ya da velâyetle ya-kın ilişkisi olan sufî hareket veya eylemci, hırka giymek, sembol olarak bunun şeyhten müride intikali, fakr ve irşad amelleriyle içiçe olan batınî öğretilerin, manevî maarifin ve buna özgü feyiz ve bereketin intikalinden ibarettir.

Varlığın her mertebesi, bir üst mertebeyi perdeleyip örten bir hırka ya da örtü gibidir. Çünkü “üst” temsil bakımından “batın ve iç” ile bağlantılıdır. Tasavvuf hırkası, müridi, kendi şuur mertebesi-nin ve günlük sıradan hayatının ötesine adım attıracak manevî bir gücün intikalinin sembolüdür. Temsilî anlamda bu hırka ya da örtü-yü alması nedeniyle mürit, Zât-ı ilâhî ile arasına engel olacak olan o iç perdeyi kendinden uzaklaştırabilir.

Hırka giymek, bunun intikali ve sembolik anlamı, İbn Hal-dun’un yukardaki ibarelerde tekid ettiği gibi şîilikle yakından ilgili-dir. Hadiste geçtiği üzere Peygamber (sav), kızı Fâtıma’yı Ali, Hasan ve Hüseyin’le birlikte yanına çağırdı. Onların üstüne bir rida attı. Bu rida ve hırka bütün muhammediye velâyetinin velâyet-i cüz’iyye-i Fâtımiyye şeklinde Hz.Fâtıma’ya ve onlardan da imamlara intikali-nin sembolüdür. Şî’adaki meşhur hadislerden birinde de hırkanın batınî anlamına işaret edilmiştir. Çok önemli ve bir o kadar da güzel olduğu için bunun tamamını nakledelim:

“Hz. Peygamber’den şöyle rivayet edilmiştir: ‘Mirac gecesi beni gökyüzüne çıkardıklarında, Cennet’e girdim ve orada kırmızı yakuttan yapılmış bir kasır gördüm. Cebrail bana onun kapısını açtı. İçeri gir-dim. Kasrın içinde beyaz incilerden yapılmış bir ev gördüm. Eve girdim. Evin ortasında, kilidi nurdan yapılmış bir nur sandığı gördüm. Cebrail’e “Bu sandık neyin nesi ve içinde ne var?” diye sordum. Cebrail “Ey Allah’ın habibi! Bunun içinde Allah’ın sırlarından biri var. Onu ancak ve ancak sevdiğine, habibine verir” dedi. “Bu sandığın kapağını aç ba-na” dedim. “Ben bir emir kuluyum. Yaratan’ından bunu açmam için ba-na izin vermesini iste.” dedi Cebrail. Bunun üzerine Allah’tan izin iste-dim. Bu sırada Allah tarafından “Ey Cebrail! Sandığın kapağını aç!” diye bir nida geldi. Sandığı açtı. İçinde fakr ve bir ridâ gördüm. “Yüce Rabbim, bu fakr ve bu ridâ da nedir?” diye sordum. “Ey Muhammed! Yarattığım günden beri bunları, sana ve ümmetine uygun gördüm. Ha-

bibimden başkasına vermem bunları ve bunlardan daha aziz olan bir şey de yaratmadım” diye bir nida geldi. Bunun üzerine Peygamber “Hiç kuşku yok ki Allah benim için fakr ve ridayı uygun gördü ve bunlar Allah katında her şeyden daha değerlidir” buyurdu.

Hız. Peygamber miraçtan dönünce, Allah'ın izni ve emri üzerine ridayı Hz. Ali'ye giydirdi. Hz. Ali bunu giydi ve üstüne tekrar yama vurdu. “*Bu ridayı o kadar yamalattım ki onu dikenden utanıyorum*” derdi. Daha sonra bu ridayı oğlu Hasan'a giydirdi. Ondan sonra Hüseyin ve sırayla çocukları giydiler. Rida son olarak hâtemü'l-velâye Hz. Mehdi'ye geçti. Şimdi ondadır.”

Bu hadisi tefsir eden İbn Ebî Cumhur ve sonraki şîa şarihleri, süfîlerin giydikleri ve intikal ettirdikleri hırkanın yukarıdaki hadiste belirtilen hırka olmadığı; çabalarının, Hz. Peygamber'i taklit yoluyla hırka giymenin şartlarını anlatmaya ve bununla, hırkanın sembolü olduğu ilahî sırları güçleri yettiğince anlamaya çalışmaktan ibaret olduğu düşüncesindedirler. Genel olarak velâyet ve onu sembolize eden velâyet meselesi, tasavvuf ve şiîlik arasındaki ortak yönü ortaya çıkarmaktadır. Kur'ân-i Kerîm'in ya da tekvînî ve âfâkî kitapların rumuzlarını anlamakta batınî tefsir ve tevil metodundan yararlanmak ve vahyin içindeki mananın türlü derecelerine inanmak için bu batınî marifet sonuç verir. Şiîlik ve tasavvuf için velâyetin varlığı, kendine özgü öğretim metodları ve akideleri olan irfânî ve batınî bir takım özellikler arzeder.

Şîî mezhebinde imamın varlığına inanmak velâyetle yakından ilgilidir. Çünkü imam, manevî kudrete ve velâyet mertebesine sahip biridir. Şiîlikte imamın köklü bir yeri ve önemli bir payı vardır. Biz burada bu konunun ayrıntılarına giremeyiz. Ama manevî bakımdan, ruhânî bir hâdî ve mürşit olarak imamın makam ve mertebesinin özel bir önemi vardır. Onun bu makamı ve mertebesi tasavvufta tarikat pîri ve mürşidinkine çok benzer. Bir şiî daima kendi imamı ve mürşidiyle yüzyüze gelmek, onu görmek ister. İmam bu durumda, kimi şîa süfîlerinin “varlığının imamı” (imâm-i vücûd-i to) şeklinde belirttikleri gibi manevî bir rehber ve delilden başka bir şey değildir. İmamın şeriatî ve zahirî makam ve mertebesi bir yana, onun velâyet ve irşad makam ve mertebesi ve manevî rehber ve delil olarak önemi süfîlerin mürşidiyle benzerlik gösterir.

Aslında, tasavvufta her mürşit nasıl kendi zamanının kutbu ile temas halindeyse, şiîlikte de bütün ruhânî mertebeler, her asırda ve

zamanda batınî açıdan imamla bağlantı halindedir. Âlemin kutbu olarak imamın varlığına inanış, tasavvuftaki kutb mefhumuyla hemen hemen aynıdır. Seyyid Haydar-ı Âmulî bu meseleyi açıklığa kavuşturmuş ve “*Kutb ve imam, her ikisi de bir hakikattir; aynı manaya sahiptir ve bir şahsa işaret eder*” demiştir.

İbn Arabî'nin kâmil insan nazariyesi şîilikteki kutb ve imam nazariyesine çok benzer. Mehdî nazariyesinin de hemen hemen aynıdır. Sonraki tasavvuf şeyhleri de bunu tekmil etmişlerdir. Bu nazariyelerin temelleri, genel olarak hem şîilikte ve hem tasavvufta bulunan bir batınî hakikat yani hakikat-ı muhammediyedir. Bu hususta bu akidelerin beyan ve tabir ediliş şekillerine bakılarak, şîî düşünce ve görüşlerinin sonraki sûfîlerin sözlerini doğrudan etkilediğini söylemek mümkün olur.

Şîîlerin ve mutasavvıfların muhtelif şekillerde ortak oldukları bir başka akide de “Nûr-i Muhammedî ve irşad silsilesi” nazariyesidir. Şîî, bir peygamberden başka bir peygambere intikal eden ve İslâm peygamberinden sonra imamlara geçen bir “ezelî nur”un varlığına inanır. Bu nur, nebîleri ve imamları günah işlemekten alıkoyar; hataya ve günaha bulaşmaktan korur; onlara ilahî sırların marifetini verir. Bu marifeti edinmek için insan, şefaâtçi, Allah'ın elçisi ve ilahî maarifin arayıcısı peygamberin izinden giden imam vasıtasıyla bu nura ulaşmaya çalışmalıdır. Aynı şekilde tasavvufta da, tek başına manevî seyir ve sülûku mümkün kılan metodlara ulaşmak için insan, İslâm peygamberine kadar uzanan ve vahiy menbaından ilahî inayet, feyiz ve bereketin sâlikin varlığına aktığı tarikat silsilelerinden birine müracaat etmelidir. Bu silsile, şîilikte Nûr-i Muhammedî ile çok benzerlik arzeden, devamlılık ve manevî feyze kavuşma ilkesine dayanır. Gerçekten de son dönem sûfîleri Nûr-i Muhammedîden söz etmişlerdir.

İslâmiyetin ilk dönemlerinde, bilhassa, İmam Cafer-i Sâdık zamanında, şîilikteki Nûr-i Muhammedî, tasavvuftaki tarikat silsilesi ile birbirine bağlanmıştı ve diğer hususlarda olduğu gibi bunların kökeninde de İslâmın batınî öğretileri vardı.

Şîilik ile tasavvuf arasında mukayese yaparken tasavvufî hal ve makamlara da değinmek gerekir. Peygamber'in ve imamların hayatlarını, meselâ Meclisî'nin Bihârul-envâr'ında olduğu gibi inceleyecek olursak, bu hal tercümeleri ve siyerlerde sözkonusu kişilerin tasavvufî hal ve makamları üzerinde herşeyden daha çok durulduğu-

nu görürüz.

Şiilikte dinî hayatın amacı Peygamber'in ve imamların izinden gitmek ve onların manevî makamlarına ulaşmaktır. Şiilerin çoğu için bu amaca ulaşma imkanı fazla olmasa da, şîanın ileri gelenleri bunu gerçekleştirme yolunda çok uyanık olmuşlardır. Peygamber ve imamların, Allah'a vuslat, kurb ve likâ ile sonuçlanan irfânî makamları şîa zahidlerinin ulaşacakları en yüksek yer ve emellerinin hedefi olmuştur. Şiilik sistemi tümüyle bu esasa dayanmaktadır.

Tasavvufta da, Yüce Allah'ın zâtına yaklaşma ve vuslattan ibaret olan hedef ve gayeye, tasavvufla ilgili kitap ve risalelerde belirtilen makamların ve hallerin dışındaki bir yolla ulaşmak mümkün değildir.

Sûfinin hayatı da bu haller ve makamlara ulaşmak için çalışma esasına dayanır. Fakat sûfî için bu haller ve makamlar matlub değildir. O, Yüce Allah'a yaklaşma ve likâ talebindedir. Kuşkusuz tasavvufta herkes bu hal ve makamlardan haberdardır; oysa şiilikte sadece seçkin kişilerin bunlardan haberi vardır. Bu da son derece doğal bir şeydir. Çünkü tasavvuf aslında seçkinlere tahsis edilmiştir. Halbuki şiilik seçkin olsun, olmasın, herkesi ilgilendirir ve kendine özgü zahiri ve batini yönleri vardır. Ama şîa kitaplarında Peygamber'in ve imamların hal tercümeleri sırasında irfanî makamlara verilen ehemmiyet sûfilikğin irfânî makamlarına tıpatıp benzer. Burada da şiilik ve tasavvuf, ikisi de bir hakikate, bir gerçeğin keşfine, yani tasavvufî hal ve makamların, onun amelî yönüyle ilgili olduğu İslâmın batini öğretilerine işaret eder.

Şiilik ve tasavvuf arasındaki bu temel ilişki hakkında birkaç örneğin incelenmesinden sonra, şimdi de İslâm tarihinde bu ikisinin arasında nasıl bir bağın zuhur ettiğini görelim.

Birinciden sekizincisine kadar imamların hayatta olduğu dönemde şiilik ile tasavvuf arasındaki ilişki çok yakındı. Nitekim şîa imamlarının yazdıkları, İslâmî irfanla ilgili değerli hazineleri içerir.

Çağdaş İslâm araştırmacılarının bütün kitaplardan daha çok gaflete düştükleri, Hz. Ali'nin Nehcü'l-belâğası, dördüncü imam Zeynülâbidin'in "Zebûr-i Âl-i Muhammed" adını alan güzel kitabı Sahîfe-i Seccâdiyesi, imamların veciz sözlerini içine alan, Kuleynî'nin Usûlü'l-kâfîsi, İslâmî irfanın tam tefsirini içerir ve aslında, sonraki dönemlerde yapılan birçok şerh ve tefsirin esasını oluşturur.

Massignon'un gösterdiği gibi, bunlardaki tasavvufî kelime ve is-

tilahlar. her bakımdan ilk tasavvufî eserlerdekinin aynısı olmasa bile, içlerinde bulunan batınî tevil, tabir ve öğretiler, eski tasavvuf risâlelerinde bulunanlar ile esas itibarıyla aynıdır.

Şîa imamları ilk dönem sûfî şeyhlerinin bazı büyükleri ile yakın temas halindeydiler. Hasan-ı Basrî ve Üveys-i Karanî, Hz. Ali'nin müritlerindendi. İbrahim-i Edhem, Bîşr-i Hâfî ve Bâyezid-i Bistâmî İmam Cafer-i Sâdık'ın etrafında oluşan manevî halkaya katılmışlardı. Marûf-i Kerhî ise İmam Rıza'nın yakın dostlarındandı. Bunun yanı sıra ilk sûfîler, "sûfî" adını almadan önce "zühhâd" adıyla meşhurlardı. Birçoğu şîa imamlarıyla temas halindeydi ve onların izinden giderek zahidane bir hayat sürüyorlardı. Kûfe'de yaşayan, Kumeyl, Meysem Tımâr ve Reşîd Hicrî gibi ilk büyük sûfîler imamların mülazım ve tâbî'i sayılıyorlardı. Onlardan önce, Selman, Ebû Zer ve Ammâr Yâsir gibi ashâb-ı suffe de tasavvufun ilk kutuplarından ve şîa camiasının ilk yürelerindendi.

Sekizinci imam Ali b. Mûsa er-Rızâ'dan itibaren şîa imamları sûfîlerle ilişkilerini aşıkâr etmediler fakat dış görünüşe bakan bazı şîa tenkitçilerinin iddia ettikleri gibi bu imamlar tasavvuf ve irfan muhalifi değillerdi; belki o zaman hakim olan özel şartlar nedeniyle bu konuda sükût etmeyi tercih ettiler. Bununla birlikte İmam Rıza muhtemelen tasavvuf ve şîa imamları arasındaki ilişkinin son aşıkâr halkasını teşkil etmiş, bugüne kadar da "imâm-ı irşâd" ünvanıyla tanınmıştır.

Şîa imamlarından sonra, şîilik ve tasavvuf ayrıcalık kazandı ve bir ölçüde birbirinden ayrıldı. Bu dönemde imamların yaşadıkları devrin hilafına, şîilik daha faal bir siyasî yaşama atıldı. Oysa sûfîlerin çoğu en azından hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda siyasî işlere katılmaktan kaçınıyorlar, tüm dünyevî sorunlardan uzak duruyorlardı. Bununla birlikte Hallac gibi kimi sûfîler kesinlikle şîî ya da şîî eğilimliydiler. Tasavvufla şîilik, özellikle ismâilî şîiliği arasında özel bir bağlilik vardı. İsmailîlere aidiyeti kesin olmasa da mutlaka şîî kaynaklı olan ve sonradan ismailî şîiliği ile yakın irtibat kuran İhvânü's-safâ risâlelerinde tasavvufa açık işaretlerde bulunulmuştur. Oniki imam şîası da tasavvufla ilişkilerini kendiliğinden göstermiştir.

Şîanın ünlü âlim ve muhaddisi İbn Bâbüye (Bâbeveyh) sûfîlerin zikir halkasını tavsif etmiş ve Seyyid Şerif Murtazâ sûfîleri "gerçek şîiler" olarak nitelemiştir. Esnaf ve fütüvvet teşkilatı da şîilik ve ta-

savvuf arasında bir bağ oluşturmuşlardır. Çünkü bir taraftan Hz. Ali'ye özel bir saygı besleyen şîa muhitinde doğmuşlar, öbür taraftan da onların bir çoğu tasavvuf silsilesine katılmış ve esnaf olarak kollara ayrılmışlardır.

Moğol saldırısından sonra şîilik ve sûfilik birçok yönlerden tekrar birbirine yaklaştı. Moğollar tarafından güçleri yok edilen kimi İsmailîler gizli dernekler kurdular. Sonraları tasavvuf silsileleri halinde ya da mevcut silsilelerde yeni kollar oluşturarak ortaya çıktılar. Oniki imam şîasında da tasavvuf yedinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar mahfillerde resmîleşerek tekamül etti.

Bu dönemde ilk kez bazı şîa âlim ve fakihlerine sûfî, müteellih gibi lakap ve ünvanlar verildi. Bunlardan bazıları eserlerini tasavvuf akidelerinin şerhine tahsis ettiler. Hicrî yedinci yüzyılda Kemaleddin Meysem-i Buhrânî, Nehcu'l-belâğa'ya bir şerh yazarak tasavvufî sembol ve manaları açıkladı. Şîa âlimlerinin seçkin üyelerinden biri olarak kabul edilen Raziyyuddin Ali b. Tâvus, tasavvufî ince mazmunları, işaret ve hususları içeren bir dua kitabı yazdı. Hâce Nasîruddîn-i Tûsî'nin öğrencilerinden biri olan ve İran'da şîî mezhebinin yayılmasına büyük hizmet eden Allâme Hillî, irfanî özellikleri içinde bulunduran birçok eserin sahibidir. Allâme Hillî'den az bir süre sonra gelen Seyyid Haydar-ı Âmulî de, o sûfî çağının en seçkin şîa âlimlerinden biriydi ve İbn Arabî'nin irfan mektebine tâbiydi. Onun Câmî'u'l-esrâr adlı kitabı zirvedeki tasavvufî düşüncenin temsilcisidir. Bu eserde tasavvufla şîilik arasındaki varlık ve doğa ötesi ilişkiye diğer kitaplardan daha çok yer verilmiştir. Âmulî, her gerçek şîînin sûfî, her gerçek sûfinin de şîî olduğuna inanıyordu.

Onuncu yüzyılda şîî ilim merkezleriyle tasavvuf arasında, tasavvufî "Meşâriku'l-envâr" adlı eserin müellifi Hâfız Receb-i Bersî, şîanın yeni tasavvuf edebiyatının şaheserlerinden "el-Mucellâ"nın sahibi İbn Ebî Cumhur ve Vâiz-i Kâşîfî lakaplı Kemaleddin Huseyn b. Ali gibi şahsiyetlerde bir yakınlaşma görülür. Vâiz-i Kâşîfî sünî ve nakşibendî sûfisi olmasına rağmen, şîîler arasında çok meşhur olan şîî kültürü hakkındaki kitapların müellifidir. Bu kitapların içinde Ravzâtü's-şuhedâ en önemlisidir. Şîîler arasında yaygın olan ravza ve ravzahanlık kelimesi bu kitabın adından alınmıştır. Bütün bu kişilerin şîilik ve tasavvufa dayalı Safevîler devrinde ilmî bir hareket için düşünce zemini hazırlamakta önemli katkıları olmuştur.

Bu devirde çok önem kazanan bir şey de İbn Arabî'nin düşünce-

lerinin ve eserlerinin İran'da özellikle şîanın ilim çevrelerinde yayılmış olmasıdır. Şurası kesinlik kazanmıştır ki İbn Arabî mezhepçe sünniydi ve zahirî mektebine bağlıydı. Ama bildiği gibi o, oniki şîa imamının menakıbı hakkında, şîiler arasında iyi bilinen bir risale yazmıştır. İbn Arabî'nin yazıları ile şîilik arasında her zaman var olan bir tür iç cezbe onun görüşlerinin şîi irfanıyla bağdaşmasını kolaylaştırmıştır. Bu dönemde yaşayan Saduddîn-i Hamûye, Abdurrezzâk-i Kâşânî, İbn Tereke, Seyyid Haydar-i Âmulî, İbn Ebî Cumhur gibi şîi ve sûfîler, şîi mezhebine mensup birçok ârif ve Molla Sadrâ ile tefekkürlerinin zirvesine ulaştıkları filozof ve müteellih hükemâ, tamamen İbn Arabî'nin düşünce ve öğretilerinin tesiri altında kalmışlardır.

Yedinci yüzyıl ile onuncu yüzyıl arasında, hem tasavvufla hem şîilikle ilintili dinî hareketler doğdu. Aşırı hurûfilik ve müşâ'sa'a hareketleri doğrudan doğruya şîi ve sûfî bir ortamda gelişti. Genel olarak bu hareketlerin en önemlisi, bu dönemde İran'da yayılan ve sûfîlerin şîi hareketi için zemin hazırlamakta etkili olduğu sûfîler grubunun hareketiydi.

Şîilik ile tasavvuf arasındaki ilişki meselesinde Nimetullahî ve Nurbahşî silsilelerinin ayrı bir önemi vardır. Şah Nimetullah aslen Halepliydi. Seyyid olmasına rağmen, şeriat bakımından muhtemelen ehl-i sünnet ve cemaat mezheplerinden birine mensuptu. Ama, Şah Nimetullah'tan önce Şâzeliye silsilesi ile yakın bağı olan Nimetullâhî silsilesi, şîanın çok özel konumdaki silsilelerinden biri haline geldi. Şîa dünyasındaki tasavvuf silsilelerinin en yaygın olanlarından biri olarak bugüne kadar da devam etti. Sünnî dünyasındaki tasavvuf silsilelerine çok benzer bir sisteme sahip olan bu silsilenin öğretisi ve metodları incelenecek olursa, tamamen şîi olan ve şîi çevrede irşada devam eden canlı tasavvuf silsilesinin bariz bir örneği görülecektir.

Kuhistanlı İranlılardan, Nurbahş lakaplı Muhammed b. Abdullah tarafından kurulan Nurbahşî silsilesi, kurucusunun şahsiyle sünnilik ve şîilik arasında bir köprü kurma istemesi nedeniyle ilgi çeker. Nurbahş kendi hareketine mehdîlik rengi de vermiştir. Onun kurduğu silsilenin yayılması, şahsiyetinin ve manevî gücünün nüfuzu halkın Hz. Ali ve hanedanına saygı duymasında etkili olmuştur. O, tasavvufla şîiliği imtizaç ettirmek için bu hareketi oluşturduğunu açıkça itiraf ediyordu. Nurbahş'ın fikir ve görüşlerinin yayılması, Safevîlerin İran'da işbaşına gelmesiyle doruğa ulaşan sufiye hareket-

leri ile şîilîğin bir araya getirilmesini sağlayan faktörlerden biriydi.

Safevî hanedanının Şeyh Safiüddin-i Erdebilî'nin tasavvuf silsilesinin çekirdeğinden doğması herkesçe malum olduğundan burada tekrarlamaya gerek yok. Ama, yeni bir İran hükümetinin temelini atan bu siyasî hareketin menşe bakımından sûfî, mezhep bakımından şîî olduğunu söylememiz yeterlidir. Bu hanedan neticede şîilîği İran'ın resmî mezhebi yaptı; aynı zamanda sûfiye akaidinin her bakımından yayılmasına yardım etti. Bu nedenle, sözkonusu dönemde şîî irfanının önemli payının bulunduğu şîa kültüründe yeniden canlanma görülmesine şaşılmalıdır.

Mîr Dâmâd, Mîr Fendereskî, Molla Sadrâ lakabıyla meşhur Sadruddin-i Şîrâzî, Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, Abdurrezzâk-i Lâhîcî, Kâdî Sa'îd-i Kummî ve bu dönemin diğer birçok ârifi, irfandan çok, hikmet ve felsefe ile uğraşmıştır. Ancak, bunların hepsi şîî olduklarından, şîilik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin başka bir yönünü gösterirler. Bu asırdaki seçkin şîa âlimlerinden, Şeyh Bahâ'î adıyla tanınan Bahâuddîn-i Âmulî, Muhammed Takî Meclisî gibi kimi âlimler ile Zehebî, Nimetullahî ve Safevî gibi tasavvuf silsilelerinin şeyhleri perhîzkâr sûfîlerdi. Fakat ilginç olanı, sûfî kökenli bu hanedanın saltanatı döneminde tasavvuf silsilelerine karşı çok sert tepkilerin başlamasıdır. Bu tepkinin âmillerinden biri, birçok yabancı unsurun dünyevî amaçlara ulaşabilmek için tasavvufa yönelmesiydi. Bu nedenle bazı tasavvuf silsileleri şer'î farîzaları yerine getirmeyi ihmal ettiler. Sonuçta, Muhammed Tâhir-i Kummî'nin el-Fevâ'id-i d-dîniyye fî red ale'l-hukemâ ve's-sûfiyye risalesinde olduğu gibi kimi din adamları sûfiyeyi reddeden risaleler kaleme aldılar. Hatta Zâdu'l-ma'âd adlı kitabıyla tasavvufa tamamen muhalif kalan ünlü şîa âlimi ve muhaddisi Molla Muhammed Bâkır-ı Meclisî bile bu şartlar altında kendi babasının tasavvufunu inkâr ve sûfilîğe muhalefet etmek zorunda kaldı. Böyle bir ortamda, Safevî saltanatının son dönemlerinde tasavvuf birçok sorunla yüzyüze geldi ve hatta Molla Sadrâ'nın çevresinde toplanan hükemâ bu dönemde kimi âlimlerin şiddetli muhalefeti ile karşılaştı. Sonuçta, tasavvufun dinî merkezleri bundan böyle adını "irfan" olarak değiştirdi. Bugün şîanın ilmî ve resmî merkezlerinde ve dinî okullarda, irfan öğrenmek ve öğretmek mümkündür. Ama tasavvufu öğrenmek ve öğretmek imkansızdır. Çünkü tasavvuf adı genellikle, şeriatın emir ve nehiylerini unutan ve kendilerine kalender meşrep sıfatı verilen, kayıtsız dervişlerle özdeşleş-

miştir.

Afganlıların saldırısı ve Nadir Şah tarafından yeniden muktedir bir hükümetin kurulmasından sonra, İran'daki şiî merkezlerinde tasavvuf sönmeye yüz tuttu, ama Hindistan'daki şiî muhitinde canlandı. Nimetullahî silsilesinden Masum Alishah ve Şah Tahir-i Dekenî tasavvufu ihya etmek üzere Deken'den İran'a gönderildiler. Nur Alishah ve Muzaffer Alishah gibi müritleri şehit edildilerse de, özellikle Fethali Şah Kacar döneminde tasavvuf canlandı. Muhammed Şah ve onun sadrazamı Hacı Mirza Agasi tasavvufa meylettirler. Ondan sonra muhtelif tasavvuf silsileleri, özellikle Nimetullahî'nin bazı kolları, Zehebî ve Hâksâr şiî İran'da gelişerek bugüne değin varlıklarını sürdürdüler.

Kacarlar döneminde, Ibn Arabî ve Sadrüddîn-i Şîrâzî'nin irfanî öğretileri, Molla Hâdî-yi Sebzevârî ve Aka Muhammed Rızâ Komşê'î gibi kimseler tarafından ihya edildi. Bu bilginlerin ihyâ ettikleri mektep günümüze kadar devam edip canlılığını korudu.

Bugün şiî İran'da üç ayrı ârif ve sûfî grubundan bahsetmek mümkündür. Birinci gruptakiler Nimetullahî ve Zehebî gibi teşkilatlanmış tasavvuf silsilelerine bağlıdırlar ve sünnî dünyasındaki tasavvuf tarikatlerine çok benzeyen bir yol izlerler. İkinci gruptakilerin şeyh ve mürşitleri vardır ve resmen fakr ile teşerrüf etmişlerdir ama teşkilatlanmış resmî bir silsileden yoksundurlar. Belirli bir merkez veya hankahları da yoktur. Sonuncu gruptakiler gayb ilhamlarına ve gizli sırlara mazhar olmuşlardır; keşf ve müşahede erbabıdırlar; manevî hal ve makamlara sahiptirler ama pîr ve mürşitleri yoktur. Bunların kimî Üveysîdir, kimi de Hazreti Hızır'ın tarikine bağlıdırlar. Birçokları da batınî, manevî delil ve hâdî olan imamın manevî feyzini idrak etmişlerdir.

Şiilikte bu batınî yönün fazlalığı ve bunun, dinin daha açık yönlerinde tecellî etmesi, bu üçüncü imkanı, sünnî dünyasındakinden daha fazla yaygın hale getirmiştir. Hakikatte, eserlerinden de anlaşılacağı gibi, bazı büyük hakîm ve ârifler kesinlikle keşf ve şühüd mertebesine yükselmiş olup, sonuncu ya da ikinci gruba mensuplardır. Bu durumda bile bunların silsilelerini ayırdetmek güçtür. Bununla birlikte şiilik ve tasavvuf aynı ortak kaynaktan gelmiştir. Bu yüzden ikisi de İslâmî vahyin manevî sahası ile ilgilidirler ve tarihlerinin başlangıcında aynı kaynaklardan ilham almışlardır. Sonraki dönemlerde birçok bakımdan birbirlerini etkilemişlerdir. Aslında bu

tarihî tecellîler, muhtelif asırlarda, ilhamın batınî tarafının özelliklerinden ibaret olan irfan şeklinde, İslâm ümmetinin hem şîa hem sünnî kanadında zuhur eden ebedî İslâm hakikatidir.

MEVLANA'NIN GÖZÜYLE ALLAH VELİLERİ

Mesnevî-i Ma'nevî bir anlamda tamamen velîlerin yollarını anlatan bir velâyet kitabıdır. Velâyet hükümleri en güzel ifadesini bu kitapta bulmuştur. Velîlerin sırlarına, letâyifine ve işaretlerine en iyi açıklık getiren Mesnevî gibi bir kitaba tasavvuf kitapları arasında az rastlanır. Gerçekten de denilebilir ki, diğer tasavvufî eserler arasında eşsiz olmasa bile, eşine az rastlanır bir kitaptır. Mesnevî, fars şiirinin en güzel kalıbında nazmedilmiş, ilahî gerçeklerden oluşan çok değerli incilerle dolu, çalkantılı, taşkın bir denizdir. Ama burada konumuzu Mevlana'nın en önemli irfan meselelerinden biri olan velâyet ve evliya meselesiyle sınırlandıracağız.

Mevlana'ya göre velâyet "ikinci hayat", doğal hayatta ölmek, manevî hayatta dirilmektir. Kur'ân-ı Kerîm de bu manaya açıklık getirir: *"Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve insanlar içinde yürümesi için kendisine bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp oradan bir çıkış bulamayanın durumu gibi midir?"*²⁶

Velîler, İsrâfil gibi ölüye can verir, insana başka bir hayat bahşederler.

Ben ağzı güzel kokan adamın ağzından hem Tanrı haberini duydum, hem Tanrı selamını.

Bu Tanrı erlerinin selamını da canla, gönülle kabul eder, Tanrı selamını onların selamından duyar, içerim.

Çünkü onun selamı da Tanrı selamı olmuştur. Çünkü o, kendi varlığını ateşlere atmış, yakmıştır.

Kendi varlığından ölmüş, Tanrı'yla dirilmiştir. Onun için Tanrı sıraları, iki dudağının arasından çıkıp durmadadır.

Riyazatta tenin ölümü diriliktir. Bu bedenin eziyet çekmesi, ruha ebedilik verir. ²⁷

* * *

Âgâh ol ki velîler, zamanın İsrafil'idirler. Ölüler, onlardan can bulur, gelişirler.

Ölü canlar, ten mezarında kefenlerine bürünmüş yatarlarken, onların sesinden sıçrayıp kalkarlar.

Derler ki: Bu ses, öbür seslerden bambaşka. Çünkü diriltmek Tanrı sesinin işidir.

Biz öldük, tamamiyle çürüdük, mahvolduk. Fakat Tanrı sesi gelince, hepimiz dirildik, kalktık. ²⁸

Mevlana, velîlerin ölülere İsrafil gibi can vermesinin sebebini şöyle açıklar: Onlar kendiliklerinden ölmüşler ve Hak ile dirilmişlerdir. Hak'ta öylesine fâni olmuşlardır ki Hak ile görür, Hak ile işitirler. Onların bütün vasıfları rabbanî sıfatlar olmuştur. Bu arada, "Kim Tanrı'nın olursa, Tanrı onun olur" gibi hadisleri şahid getirir. Allah velîsinin ağzından işitilen gerçekler, her ne kadar onun ağzından çıksa da, o ses gerçekte Varlık Şahı'nın sesidir.

O ses Tanrı kulunun boğazından çıksa da, esasen ve mutlaka Padişaktan gelmektedir.

Tanrı ona dedi ki: "Ben dilim, sen vücutsun. Ben senin hislerin, memnuniyet ve gazabınım.

Yürü! Benimle duyan, benimle gören sensin. Sır sahibi olmak da ne demek? Bizzat sır sensin.

Sen mademki hayret âleminde "Lillâh" sırrına mazhar oldun, ben de senin olurum. Çünkü "Kim, Tanrı'nın olursa, Tanrı onun olur."

Bana bazen sensin derim, bazen de benim derim. Ne dersem diyeyim, ben aydın ve parlak bir güneşim. ²⁹

Bu işin sırrına gelince, Allah ilahî isimlerin sırrını insana göster-

miş ve esmâ-i hüsnânın sırlarının sırrını insan veya kâmil velî yoluyla diğer mevcudata açmıştır. İnsan ilahî isimlerin mazharı olunca, kuşkusuz onun nuru da Allah'ın nurudur ve Allah'ın nuru kâmil velî yoluyla müminlere ulaşır.

Âdem evladına, esmâsını bizzat gösterdi. Âdem'i isimlerine mazhar etti; diğer mevcudata esma, Âdem'den açıldı.

Nurunu, istersen Âdem'den al, istersen ondan. Şarabı, dilersen küpten al, dilersen testiden. ³⁰

Velîler ilahî kudretle varlık âlemini fetheder ve onun kudretiyle yaydan çıkan oku yaya geri döndürürler.

Onların pişmanlığı, Allah'ın pişmanlığıdır. Unsurlar, erkân ve mevâlid'in kapıları bu pişmanlıkla kapanır. Hatta söylenmiş sözü söylenmemiş yaparlar.

Velîlerde öyle bir kuvvet vardır ki atılmış oku yoldan geri çevirirler.

Tanrı velîsi pişman olursa, sebeplere eserlerin kapılarını kapar, fiilleri neticesiz bırakır. Fakat bunu Tanrı eliyle yapar.

Tanrı kudretiyle, söylenmiş sözü söylenmemiş bir hale getirir. Bir halde ki ne şiş yanar, ne kebab. ³¹

Eğer varlık âlemini bir denize benzetirsek, velîler bu denizin timsahları ve celâl denizinin derinlerindeki balıklardır. Bu yüzden Hakk'ın izzetinin kubbelerinin altındadırlar; Hakk'ın izzet ve celâli onların yabancılar tarafından tanınmalarını önler. “Dostlarım benim izzet kubbelerimin altına saklanmışlardır ve benden başka kimse onları tanıyamaz.”

Bu denizde de öyle hünerli balıklar vardır ki yılana bile sihir yapar, balık haline koyarlar.

Ululuk denizinin dibindeki balıklara deniz, sihri helal öğretmiştir.

Olmayacak şey, onların himmetiyle olur. Pis, oraya vardı mı tertemiz olur, kutlu bir hale gelir.

Bu sözü kıyamete kadar söylersem, bu bahsi kıyamete kadar uzatmam, bitmez. Yüzlerce kıyamet kopar, geçer de yine bu bahis tamamlanmaz. ³²

Velîler Allah'ın âlemdaki gölgeleridir. Kimi ârifler vücûd-i mut-

lakı Allah'ın gölgesi şeklinde tabir etmişlerdir. Şu âyeti de şahid getirmişlerdir: “ *Rabbini görmedin mi, gölgeyi nasıl uzatıvermişti? Eğer dilemiş olsaydı, onu durgun kılardı.*” ³³

Mevlana'ya göre Allah'ın saldığı gölge âlemde onun gölgesi olan velîlerdir. Âhir zaman âfetlerinden korunabilmek için onların eteğine sarılmak gerekir:

Tanrı'ya kul olan, hakikatte Tanrı gölgesidir. O, bu âlemde ölmüş, Tanrı ile dirilmiştir.

Fırsatı kaçırmadan ve şüphe etmeksizin onun eteğine sarıl ki âhir zamanın sonundaki fitnelerden kurtulasın.

Tanrı gölgeyi nasıl uzattı, âyeti, evliyanın nakşıdır. Çünkü velî Tanrı güneşi nurunun delilidir.

Bu yolda bu delil olmaksızın yürüme, Halil gibi “Ben batanları sevmem” de!

Yürü, gölgeden bir güneş bul. Şah Şems-i Tebrîzî'nin eteğine yapış.

Bu düğün ve gelinin bulunduğu yerin yolunu bilmezsen, Hakk'ın ziyası Hüsameddin'den sor. ³⁴

Velîler hakikî kimyagerlerdir; insan vücudunun bakırını altına dönüştürürler. Kimya meselesi, masal değil de gerçek olsaydı, insana ne gibi faydaları dokunabilirdi? Âlem baştanbaşa som altın olsa, ölümden sonra insana faydası mı olacak? Sonuçta hayıflanma, acı ve üzüntü olacak. Hakikî kimya insanı Hakk'a yaklaştıran velâyettir. İlahî velâyet ölümle sona ermez; ahirete naklolur. Denilebilir ki velâyet, insan vücudundan geriye kalan tek şeydir. Velîler bir bakışla kişiyi küfürden imana, şirkten tevhide, cehaletten marifete getirirler ve Allah'a uzak kalmaktan kurtarıp yaklaştırabilirler.

İkbal sahiplerinin dostluğu kimya gibidir. Onların nazarına benzer kimya nerede?

Ahmed'in gözü Ebübekir'e değince, o bir tasdik yüzünden Sıddîk olmuştur. ³⁵

* * *

Elmas kılıç velîlerin silah deposundandır. Onları görmek size kimyadır.

Bütün bilenler, ancak ve ancak bunu böyle demişlerdir. Bilen, âlemlere rahmettir. ³⁶

Mevlana üçüncü defterde velilere “ilahî tabipler” der ve onları dünyevî doktorlar ya da kendi tabiri olan “tabiat tabipleri” ile mukayese eder. Gerçekten de veliler nefislerin doktoru değil midir? Hak mektebinde okumuşlardır; âlemde Allah'ın emri ile tasarrufta bulunurlar; feraset nuru ile kalplere bakar, hiçbir vasıta olmadan hastalıkları teşhis ve tedavi ederler. Her söz veya davranışın faydasını veya zararını bilirler. Onların ilmi Yaratanın ilhamıdır; rabbanî bir öğretistir ve şeytanî vesveseler oraya yol bulup giremez. İdrar ve nabızla insanın mizacını anlayan cismanî tabiplerin hilafına veliler, burhanları ilahî vahiyden alırlar; hastasından ücret alan tabiplerin tersine veliler ve nebîler nübüvvet karşılığında ve velâyet emanetini eda ettiklerinde bir ecir görmezler.

Biz böyle hekimleriz, öyle Tanrı şakirtleriyiz ki bahrimuhit bile bizi gördü de yarıldı.

Biz başkayız; insanın hastalığını, nabzına bakarak anlayan hekimler başka.

Biz gönüle vasıtasız bakarız. Bizim görüşümüz, anlayışımız yüzünden pek yücedir.

Onlar, insanı gıdalarla, meyvalarla doyuran, kuvvetlendiren doktorlardır. Hayvanî can, onların tedavisiyle kuvvet bulur, yaşar.

Bizse iş ve söz doktorlarıyız. Bize ululuk nurunun ışığı ilham vermektedir.

Mesela bu çeşit bir iş sana faydalıdır; öbürünün yolunu keser.

Bu çeşit bir söz sana faydalıdır, başka çeşit bir sözse, seni yaralar.

O doktorlar hastanın sidiğine bakar, hastalığını öyle anlar. Bizim delilimiz ise, Ulu Tanrı'nın vahyidir; hastalığı vahiyle anlarız.

Kimseden ücret istemeyiz; ücretimiz, noksanlardan arı olan Tanrı'dan gelir. ³⁷

Mevlana dördüncü defterde velilerin kalp casusları olduklarına dikkat çeker. Onlar müridin sîmasını görür görmez onun din ve gönül hastalığını anlarlar. Sözlerindeki tavırdan, göz renginden hatta bunlar olmadan da ve “ağız konuşmadan” insanın gönlüne ve gönlündeki sırra ulaşırlar. İnsanın adını uzaktan işitir işitmez onun varını yoğunluğunu kavrarlar. Nitekim Bâyezid-i Bistâmî, Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'den yıllar önce onun Harakan'da doğacağını bildirmiş, sîreti ve manevî makamı hakkında haber vermişti.

Bu beden doktorları pek bilgilidirler. Senin hastalıklarını senden daha iyi bilirler.

İdrara bakıp ahvalini anlar. Fakat sen hastalığını o tarzda bilemez, teşhis edemezsin.

Sonra nabızdan, benizden, kandan da her türlü hastalığın kokusu-nu alırlar.

Älemdeki Tanrı doktorları, artık sen söylemeden nasıl olur da hali-ni anlamazlar senin?

Nabzından da, gözünden de, benzinin renginden de sende derhal yüzlerce hastalık bulur, anlarlar.

Beden doktorları, doktorluğu yeni öğrenmişlerdir zaten. Onlar hastalığı teşhis için idrara vesaireye muhtaçtır.

Fakat kâmiller, Tanrı doktorları, uzaktan adını duydular mı, varlığının ta derinlerine kadar girerler.

Hatta sen doğmadan yıllarca evvelki hallerini bile görürler. 38

Nebîler ve evliya Hakk'ın nebîleridir. Allah'ı gözle görmek mümkün değildir ama Hakk'ın nayibini gözle görmek mümkündür. Kuşkusuz onların görmesi Allah'ın görmesidir. Nitekim Hz. Resûl'ün şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Kim beni görürse, kuşkusuz Allah'ı görmüş olur." Velî-yi mutlak ilahî esmâ-i hüsnânın mazharı olduğuna göre velîler Hak'ta öylesine fâni ve müstağrak olmuşlardır ki Hak ile aralarındaki ikilik kalkmıştır.

Nübüvvet dönemi geçtiyse ve onun gül bahçesi harap olup gül mevsimi sona erdiyse, çare, onun hakikatini velâyette aramak, nübüvvet gülünü onun usâresi olan velâyet gülsuyunda aramaktır.

Sevgili göz önünden kayboldu mu, onun visalinden mahrum kaldık mı, yerine birisinin vekil olması, birisinin bize yadigâr kalması gerekir.

Gül mevsimi geçip gülşen harap olunca gül kokusunu nerden alalım? Gülsuyundan!

Ula Tanrı açıkça meydanda olmadığından, bu peygamberler Hakk'ın vekilleridir.

Hayır, yanlış söyledim. Vekil ile vekil edeni iki sanırsan, bu hatadır, iyi bir şey değil.

Sen sûrete taptıkça ikidir. Sûretten kurtulana göre ise birdir. 39

Allah velîlerinin tekellüfsüz bir dış görünüşleri vardır. İç yapıları

itibarıyla küçük çocuklara benzerler. Ama içlerinde yüz kıyamet vardır. Bütün âlem, Cehennem, Cennet, varlığın bütün cüz'leri kâmil velînin izinden gider.

Kâmil velînin makamı anlatılamaz; kelimelere sığmaz. Ne söylersek söyleyelim, o bunların da ötesindedir. Sıradan insanlar onun sadece dökülen üstüne başına bakarlar. Evi görürler de ev sahibini görmezler. Evin içinde, nasıl eşsiz bir incinin gizli olduğunu bilmezler. Mescide saygı göstermeye çalışırlar da, mescidin sırrı ve hakikati olan gönül ehlini incitmekten kaçınmazlar. Velîler mescid ve mihrabın hakikatidirler. Hatta hakikî mescid ve bütün mevcudatın secdegâhıdır. Kerpiç ve tuğladan yapılan mescide onların hakikati karşısında kinaye ve mecaz yoluyla mescid denilir.

*Zâhiren ihtiyardır ama hakikatte çocuk. Zaten o velî ve nebî nedir ki?*⁴⁰

O pîr sana gülümser fakat sen onu öyle görme; onun içinde yüzlerce kıyamet var.

Cennet, Cehennem.. hepsi onun cüzüleri. Ne düşünürsen, o, o düşünceden de üstün.

Ne düşünüyorsan, yokluk kabul eder, fakat düşünceye sığmayan yok mu? İşte Tanrı odur.

İçinde kim olduğunu biliyorsa, evin kapısındaki küstahlık neden?

Ahmaklar mescidi ulular da, gönül ehlinin gönlünü yıkmaya çalışır.

Halbuki o mecazîdir be eşekler, bu hakikat. Uluların gönlünden başka mescidi yoktur.

*Herkesin secdegâhı olan velîlerin gönül mescidlerinde Tanrı vardır.*⁴¹

Velîler Hak'ta fâni oldukları, nefis ve heva hevesten kurtuldukları için onların arasında bir ihtilaf yoktur ve yüzbinlerce pîr görüş birliği içindedir. Mevlana'nın zanlar ilmi dediği ve hilaf ve ihtilafla dolu olan resmî ve suverî ilimlerin hilafına, ilim nuru onların varlıklarının hakikatine parlamıştır.

Bu haberlerde, bu dosdoğru rivayetlerde yüzlerce pîr ittifak etmiştir.

*Bu kaynaklarda, öyle zanla kurulmuş bilgilerde olduğu gibi türlü türlü değil, bir tane bile aykırı şey yoktur.*⁴²

Müminler nefs-i emmâreyi yendikleri için, görünüşte farklı olsalar da, imanlarının hakikati birdir. Cisimleri bakımından farklı olmalarına rağmen hepsine bir can verilmiş gibidir. Bunun aksine, sıradan kimseler hayvanî nefisten kurtulamadıkları için köpeklerle kurtlar gibi birbirlerinin canlarına düşmüşlerdir. Ama Hak velîlerinin canı Allah'ın arslanları gibi birbirleriyle birlik halindedirler.

Her peygamberin, her velînin bir mesleği vardır. Fakat değil mi ki hepsi halkı Hakk'a ulaştırıyor, birdir. ⁴³

* * *

Inananlar sayılıdır, çoktur ama iman birdir. Cisimleri çoktur ama canları tektir.

Insanda öküzün, eşeğin anlayışından ve canından başka bir akıl, başka bir can vardır

O deme erişen, o makamda Tanrı velîsi olan kişide de insandaki candan, akıldan başka ayrı bir can ve akıl vardır.

Hayvanî canlarda birlik yoktur. Sen bu birliği rüzgarın ruhunda arama.

Bu hayvanî can, ekmek yese, insanî ruhun karnı doymaz. Bu, yük çekse, o sıkıntı çekmez.

Hatta onun ölümüyle bu hayvanî ruh neşelenir, sevinir. İnsanî ruhun bir şey elde ettiğini görünce de hasedinden ölür.

Kurtların, köpeklerin canı, hep ayrı ayrıdır. Bir olan, Tanrı arslanlarının canlarıdır.

Canları diye cemi sigasıyla söyledim. Çünkü o bir tek can, cisme nisbetle yüz olur.

Gökteki bir tek güneşin bir tek nuru da ev içlerine vurunca, yüzlerce nur olur ya!

Fakat ortadan duvarları kaldırdın mı, hepsinin de nuru bir olur.
Evlerin temelleri kalmadı mı müminler bir tek insana döner; bu sır meydana çıkar. ⁴⁴

Mevlana bu son birkaç beyitte nur temsilinden istifade ediyor. Ev içlerinin muhtelif cepheleri dolayısıyla içeriye giren ışık da çok oluyor. Ama duvarlar kaldırılacak olursa, bütün ışıklar tek bir ışığa dönüşüyor. Mevlana nur temsilini ve bunun velâyet nuruna teşbihini Mesnevî'nin bir başka yerinde yine başka bir güzellikte kullanır. Velîleri, aralarında ihtilaf olmayan iki gözün nuruna, bazen de birbi-

rinden kuvvet alan yüz evin ışığına benzetir. Manalar ve hakikatler âleminde kemiyet, bölünme, çokluk yoktur.

Bir yerde on tane çırağ bulundurulsa, görünüşte her biri öbüründen ayırdır.

Nuruna yüz çevirirsen, şüphesiz ki birinin nurunu öbürlerinden ayırdetmeye imkan yoktur.

Yüz tane elma, yüz tane de ayva saysan, her biri ayrı ayırdır. Onları sıkarsan yüz kalmaz, hepsi bir olur.

Manalarda taksim ve sayı yoktur. Ayırma, birleştirme olamaz. 45

* * *

Üzüm yaratılmadan şaraplar içmişler, muhabbet sarhoşu olmuşlardır.

Onlar, sıcak temmuz ayında kışı, güneşin ziyasında gölgeyi görür.

Üzümün gönlünde şarabı, tamam yoklukta bütün varlığı müşahade ederler.

Gök onların işret meclislerinde ancak bir yudumcuk içer. Güneş ancak onların cömertliğiyle bu sırmalı libası giyer.

Onlardan iki dostu bir arada gördün mü bil ki onlar hem birdir, hem altı yüz bin.

Onların sayıları dalgalar gibidir. Onları rüzgar, zâhiren çoğaltır.

Hakkın can güneşi, halkın pencerelere benzeyen bedenlerinde taaddüt eder, çoğalır.

Fakat güneşin kursuna bakarsan, birdir. Bedenlerle mahcup olan kişi şüphededir.

Çokluk rûh-i hayvanîdedir. Rûh-i insanî ise birdir. 46

* * *

Onların körlüğüne rağmen Tanrı, dostların gönüllerinde bağlar, bahçeler bitirmiştir.

Gönülde kokan her gül, küll sırlarından bahisler açar.

Onların kokuları, münkirlerin burunlarını yere sürtmek için perdeleri yırtarak dünyanın etrafını dönüp dolaşırlar.

Münkirler o gönül kokusuna karşı kara böcek gibidirler; dayanamazlar. Yahut davul sesine tahammül edemeyen beyni zayıf kimseye benzerler.

Kendilerini meşgul ve müstağrak gösterirler. Şimşek parıltısından gözlerini yumarlar. 47

Allah velîleri daima halk arasında saklıdır ve her zaman halk tarafından inkâr edilirler. Bunların sırrından pek az kişi haberdardır ve bu husus sıradan insanların yoldan çıkmasına neden olur. İnsanlar dış görünüşe bakıp hüküm yürüttükleri ve işin iç yüzünden ve hakikatinden bîhaber oldukları için velîleri kendileri gibi hatta kendilerini onlardan üstün sanırlar. Nitekim kâfirler de Hz. Resûl'ü kendileri gibi görüyorlar ve “ Bu ne biçim peygamber? Yiyor, içiyor, uyuyor, yürüyor” diyorlardı ama onun varlığının sırrından ve nübüvvet nurundan haberleri yoktu. “ Bu elçiye ne oluyor ki, yemek yemekte ve pazarlarda dolaşmaktadır?”⁴⁸ diyorlardı.

Velîler başka insanlardır. Bunların diğer insanlarla arasındaki fark bal arısı ile eşek arısı veya gübreden başka bir şey çıkarmayan otobur ceylan ile misk üreten Hutun ceylanı gibidir. Onların arasında çok büyük fark vardır. Çünkü onlar bunu idrak edemezler. Gönlü ve can gözüyle değil, baş gözüyle hüküm yürütüp yargırlar. Bakkal ile papağan hikayesi bu konuyu beyan eder ve Mevlana hikayenin sonunda şöyle der:

Temiz kişilerin işini kendinden kıyas tutma. Gerçi yazıda (arслан manasına gelen) şîr, (süt manasına gelen) şîre benzer.

Bütün âlem bu sebepten yol azıttılar. Tanrı abdallarından az kişi âgah oldu.

Peygamberlerle beraberlik iddia ettiler. (Biz de onlar gibiyiz, dediler); velîleri de kendileri gibi sandılar.

Dediler ki: “İşte biz de insanız, onlar da insan. Biz de uyumaya ve yemeğe bağlıyız, onlar da.

Onlar körlüklerinden aralarında uçsuz bucaksız bir fark olduğunu bilmediler.

Her iki çeşit arı bir yerden yedi. Fakat bundan zehir hasil oldu, ondan bal.

Her iki çeşit geyik otladı, su içti. Birinden fışkı zuhur etti, öbüründen halis misk.

Her iki kamış da bir sulaktan su içti. Biri bomboş, öbürü şekerle dopdolu.

Böyle yüzbinlerce birbirine benzer şeyler var. Aralarında bulunan yetmiş yıllık yol farkını sen gör.

Bu, yer; ondan pislik çıkar; o, yer; kâmilan Tanrı nuru olur.

Bu, yer; ondan tamamıyla hasislik ve haset zuhur eder; o yer; on-

dan tamamıyla Tek Tanrı'nın nuru husûle gelir. 49

Velîlerle dost olmak, Allah ile dost olmak; onlara düşmanlık gütmek, Allah'a düşmanlık gütmek; onlara bağlanmak, Allah'a bağlanmak; onlardan kopmak, Allah'tan kopmaktır. Allah bir kavmi rezil rûsva etmeyi dilerse, Tanrı erlerinin ve onları sevenlerin gönlünü dertle doldurur. Mevlana insanı velî düşmanlığından sakındırır ve onlarla dost olmaya davet eder. Eskilerin yaptıkları gibi, insanların Allah dostlarıyla düşmanlığa kalkışmamalarını hatırlatır. İnsanın bu durumdan korkması ve Tanrı dostlarının düşmanlarında görülen özelliklerin kendinde olmaması gayreti içinde olması gerekir.

Tanrı erinin gönlü derde düşmedikçe Tanrı hiçbir milleti rûsvay etmemiştir.

Peygamberlerle savaşa girişenler, onları cisim görüp kendileri gibi insan sanmışlardır.

Sende de o ilk gelenlerin ahlakı var. Nasıl oluyor da sen de onlar gibi helak olmaktan korkmuyorsun?

Onlardaki nişanelerin hepsi sende de var. Mademki onlardansın, nerde kurtulacaksın? 50

* * *

Allah bir kimseyi rezil etmek istemeye görsün, o kimsenin sırlarını açığa çıkarıp, temiz kişileri suçlama meylini yok eder.

Mevlana Mesnevî'nin birinci defterinde, Senâî'nin "Can velâyetinde, dünyadaki gökyüzüne emreden gökler vardır. Ruh yolunda inişler çıkışlar, yüce dağlar, denizler vardır." beyitlerini tefsir ederken şöyle der:

Gayb âleminin başka bir bulutu, başka bir yağmuru, başka bir gök, başka bir güneşi vardır.

Fakat o, ancak havassa görünür. Diğerleri "öldükten sonra tekrar yaratılıp diriltileceklerinden şüphe ederler." 51

Yağmurun zararından ve faydasından söz ettikten sonra gayb âleminin soğugundan, rüzgarından, güneşinden, ilk ve sonbaharından bahseder:

Tıpkı bunun gibi gayb âleminde de bu çeşitlilik vardır. Bazısı zarar-

lıdır, bazısı faydalı. Bazı yağmurlar berekettir, bazıları ziyan.

Abdalın bu nefesi de işte o bahardandır. Canda ve gönülde bu nefes yüzünden yüzlerce güzel şeyler biter.

Onların nefesleri, talihli kişilere bahar yağmurlarının ağaca yaptığı tesiri yapar.

Fakat bir yerde kuru bir ağaç bulunsa, cana can katan rüzgarı ayıplama.

Rüzgar işini yaptı, esti. Canı olan da, rüzgarın tesirini candan kabul etti.⁵²

Daha sonra Hz. Resûl'ün "Bahar serinliğini ganimet bilip istifade edin" hadisini bu konuyla ilgisi olduğu için nakil ve tefsir eder.

Peygamber "Dostlar, bahar serinliğinden sakın vücudunuzu örtmeyin!

Çünkü bahar rüzgarı ağaçlara nasıl tesir ederse, sizin hayatınıza da öyle tesir eder.

Fakat güz serinliğinden kaçın. Çünkü o, bağa ve çubuklara ne yaparsa, sizin vücudunuza da onu yapar" dedi.⁵³

Daha sonra Mevlana hadisi zâhirî manasıyla tefsir ettikleri için râvîleri ve muhaddisleri tenkit eder.

Bu hadisi rivayet edenler, zâhirî manasını vermişler ve yalnız zâhirî manasıyla kanaat etmişlerdir.

Onların halden haberleri yoktur. Dağı görmüşler de dağdaki madeni görmemişlerdir.⁵⁴

Bunun ardından hadisin gerçek tefsirine girerek, baharı akıl ve can, güzü nefis ve heva olarak niteler.

Tanrı'ya göre güz, nefis ve hevadır. Akılla cansa, baharın ve ebediliğin ta kendisidir.

Eğer senin gizli ve cüz'î bir aklın varsa, cihanda bir kâmil akıl sahibini ara.

Senin cüz'î aklın, onun küllî aklı yüzünden küllî olur. Çünkü akl-ı kül nefse zincir gibidir.⁵⁵

Mevlana'ya göre bu hadisin doğru tevili şudur: Bahardan kasıt, velilerin temiz nefisleridir ve dinde doğru yolu bulmak için velilerin yumuşak veya sert sözlerine karşı nefsi kapamamak gerekir.

Binaenaleyh hadisin manası teville şöyle olur: Pak nefisler bahar gibidir; yaprakların ve filizlerin hayatıdır.

Velilerin sözlerinden, yumuşak olsun, sert olsun, vücudunu örtme. Çünkü o sözler, dinin zâhiridir:

Sıcak da söylese, soğuk da söylese, hoş gör ki sıcaktan, soğuktan yani hayatın hadiselerinden ve cehennem azabından kurtulasın. ⁵⁶

Mevlana'nın velâyet meselesinde ele aldığı konuların en önemlilerinden biri de velilerin ilmidir. Velîler, kendilerinden fâni ve Hak'ta baki oldukları için Hak onların ışıtmesi, görmesi ve idraki olmuştur. Hak'la görür, Hak'la ışitir, Hak'la konuşurlar.

İnsanlık duygularımı değiştirdiğim için Tanrı bana duyuş, anlayış, görüş oldu.

Çünkü ben, ben değilim. Bu nefes ondandır. Bu sözün karşısında söz söyleyen, inkârda bulunan kâfirdir, dedi. ⁵⁷

BÎRÛNÎ'NİN TAHKÎKU MÂ Lİ'L-HİND
ADLI KİTABININ İKİ FASLININ ÇEVİRİSİ 58

Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed-i Bîrûnî'nin tam adı *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-aql ev mezdûle* adlı *Tahkîku mâ li'l-Hind*'i kuşkusuz uygulamalı dinler ve bilimler felsefesi alanındaki önemli şaheserlerden biri olup, Hind kültürü ve uygarlığı ile bu ülke hakkında yazılmış ilk dakik ilmî eserdir. Ebû Reyhân'ın geniş bilgisi, titizliği, derinlemesine görüş, araştırmacılığı ve hassas gözlemleri, önyargısız okuyucuyu hayretlere düşürür. Bîrûnî dördüncü yüzyılın sonları ile beşinci yüzyılın başlarında, Hint bilim ve maarifini tanımak amacıyla ömrünün bir kısmını bu topraklarda geçirdi ve hatta onları daha iyi tanıyabilmek için öğrenilmesi güç Sanskritçeyi öğrenmekten çekinmedi.

Elinizdeki metin bu değerli kitabın birinci ve ikinci fasıllarının tercümesidir. Bîrûnî birinci fasılda Hind ve İslâm uygarlığı arasındaki farklara değinir; dil, din, gelenek ve göreneklerdeki kimi farklılıkları dile getirir ve Hintlilerin tanınması güç olan özelliklerine temas eder. Daha sonra Hindistan'ın Muhammed b. Kasım, Nâsîrüd-din Sebüktekin ve Yemînüddevle tarafından fethine geçer. Sonra onların maarifini Yunan bilim ve maarifiyle karşılaştırır. Bu arada kendisinin Hint âlimlerinden üstün olduğunu çok hoş bir ifadeyle vur-

gular.

Birûnî ikinci fasılda Hintlilerin Allah hakkındaki itikatlarını, havas ve avamın inançlarını zikreder; Patencil ve Gita'nın sözlerini kendi iddiasını tekid etmek için nakleder. Hintlilerin nefis ve maddeye ilişkin sözlerini aktarır. Sonra yedi Yunan hükemasının adlarını verir. Bu arada Yunanlıların Hakk'a dair sözlerini naklederken bunları Hintlilerin akideleri ile kıyaslar ve bu yolla, günümüzdeki müsteşriklere örnek olacak şekilde sûfî ve tasavvuf kelimelerinin türeyişine geçer. Bunun ardından, din ve mezheplerin Allah hakkındaki akidelerini birbiriyle karşılaştırır; "Rab" ve "İlah" kelimelerini masaya yatırarak bu kelimelerin Arapça, İbranice ve Yunanca anlamlarındaki ihtilafını âlimane bir tarzda ele alır. Daha sonra Hintlilerin madde-i mutlak ya da heyûlâ-yi mücerred ve sûret-i şey-i bî sûret'e dair akidelerini nakleder.

1. Hintlilerin Durumu :

Konuya girmeden önce, haklarında hüküm yürütmenin güç olduğu Hintlilerin durumunu tasavvur etmek lazımdır. Böyle yapıncaya onları daha kolay tanıyabiliriz ya da karşımıza bir engel çıkar. Bu engel de kopukluktur. Aramızdaki bu kopukluğun bir takım nedenleri vardır. Bu nedenlerden birincisi; bu kavim, milletlerin ortak olduğu her işte bizden farklıdır. İlk fark, diğer milletler için de geçerli olan, dil farkıdır. Aradaki bu farkı kaldırmak isteyen biri için bu iş hiç de kolay olmayacaktır. Çünkü bu dil kendi çapında çok geniş bir dil. Tıpkı Arapça gibi. Bu dildeki tek bir şey, cansız ve türemiş olmasına göre çeşitli adlarla söyleniyor. Bir ismin türlü şeylere delalet etmesi nedeniyle, meramımızı ifade ederken bizi bazı sıfatlar eklemek zorunda bırakıyor. Öyle ki, sözün kullanılış yerini bilen ve onu önceki ve sonraki anlamları ile kıyaslayabilen kişiden başkası bunları birbirinden ayıramaz. Onlar, bu işin üstesinden gelenler gibi, bu becerileriyle övünürler. Oysa bu, dil için bir kusur olarak görülür. Öte yandan bu dil, esnaftan başka kimsenin konuşmadığı avam dili ile nahiv ve belagat ilminin kurallarına sıkı sıkıya bağlı olan ve gerçekten bilgili kişilerin müracaat ettiği fasih dil birbirinden ayrılıyor. Ve yine, onların dili öyle harflerden oluşuyor ki bunların bir kısmı Arap ve Fars harfleriyle örtüşmüyor; hiçbir benzerliği yok. Hatta hatta ne bizim dillerimiz ve hançerelerimiz bu sesleri tam manasıyla çıkarabilir, ne kulaklarımız bunları benzerlerinden ayıra-

bilir, ne de ellerimiz bunları yazıya dökebilir.

Bu durumda onların diline ait bir şeyi bizim yazımıza dökmek hayli güç. Bu güçlük nedeniyle bunları yazabilmek için noktalarda ve alâmetlerde değişiklik yaparak ve en yaygın irab şekline dönüştürerek çare bulmalıyız.

Müstensihlerin dile özen göstermemeleri, tashih ve mukabeleye kayıtsız kalmaları söz konusu olunca, çalışma ziyan oluyor ve kitap bir iki istinsahtan sonra mahvoluyor. İçindeki bilgiler yeni dile dönüştüyor. Böylece hiç kimse bu iki milletin iç ve dış yapısı hakkında bilgi sahibi olamıyor. Bu meseleyi daha iyi anlatmak için şunu söylememiz yeterli: Birinin ağzından bir söz işitip ona güvendiğimizi varsayalım. İşittiğimiz şeyi onlara söylediğimizde bunu çok zor tanıyorlar.

Onların dillerinde diğer acem dillerinde (yani Arapça dışındaki dillerde) arkadaşlarımızın gizli hareke adını verdikleri iki üç sâkin harf var. Bu dildeki kelime veya isimlerin çoğu sâkin harflerle başladığı için bunları telaffuz etmek bizim için çok güç.

Bütün bunlara rağmen, kendi zevklerine uygun olan vezinlerde, birçok bilim dalında kitaplar nazmedilmiş. Bu işi yaparken bu eserlerin olduğu gibi mahfuz kalmasını ve değerlenmesini amaçlamışlar. Fakat öğrenmesi kolay olsun derken, bunlarda ilavelerde bulunulması veya bazı şeylerin çıkarılması bu bozulmayı hızlandırmıştır. Çünkü onlar yazıdan çok ezbere ve öğrenmeye güvenirlir. Kuşkusuz, manzum sözler, vezin yapmak, bozuk vezinleri düzeltmek ve eksik olan yerleri doldurmak gibi nedenlerle anlatılması gereken şeylerde anlam karışıklığına neden olabilir ve bizi daha çok cümleler kurmak zorunda bırakır. Bu da isimlerin tespit edilmesini ve onların bu isimleri anladıkları gibi bizim de anlamamızı güçleştiren sebeplerden biridir.

Bu sebeplerden bir başkası da, din bakımından aramızda çok büyük farklılıkların bulunuşudur. Ne biz onlarınkini kabule yavaşırız, ne onlar bizimkini. Mezheplerine göre, ruha, bedene zarar verenler dışında kimseye düşmanlık gütmezler. "Kirli" anlamına gelen "melic" ile necasetinden dolayı nikahta, yaklaşımda, birliktelikte, yemede, içmede beraber bulunmayı caiz görmezler. Hayatın aslı olan ve onun su ve ateşinden faydalanan herşeyi kirli kabul ederler. Bunların temizlenme umudu da yoktur. Meclislere meyleden veya onlara inanan biri artık o topluluk tarafından kabul edilmez. Bütün bağlar

kopar.

Bu sebeplerden biri de, gelenek ve göreneklerinin bizden çok farklı oluşudur. Çocuklarını bizlerle, bizim kılık kıyafetimizle koruturlar; bizi şeytan gibi gördükleri için onları şeytanlıkla tehdit ederler. Bu husus yalnız bizim için değil, bütün milletler için de geçerlidir.

Ben bunlardan bazılarını tanırım; bizden intikam almak isterler. Çünkü onların hükümdarlarından biri bizim topraklarımızdan giden biri tarafından öldürülmüştü. Öldürülen bu hükümdarın küçük çocuğunu onun yerine hükümdar ilan ettiler. Bu hükümdarın adı Sagara (Hint nüshasında Sapgara) idi. Bu çocuk gençlik yıllarında annesine babasının hikayesini sordu. Annesi de olayı ona anlattı. Bunun üzerine düşman topraklarına giderek düşman milletlerden intikamını aldı. O kadar çok insan öldürdü ki, artık öldürmekten usanır oldu. Geriye kalanları da bizim elbiselerimizi giydirerek horladı ve işkenceye tabi tuttu. Bu olayı duyduktan sonra, bizi hindüculuğa ve kendi geleneklerini kabule zorlamadıkları için şükrettim.

Aramızdaki uzaklık ve zıtlığı artıran şeylerden biri de “şamaniye” diye bilinen bir fırkanın varlığıdır. Bunlar Brehmenlere olan aşırı düşmanlıklarına rağmen Hintlilere daha yakındırlar. Horasan, Fars, Irak ve Musul’dan Şam sınırlarına kadar uzanan bölgede yaşayan insanlar eskiden bu dine mensuplardı. Nihayet bir zaman geldi ve Azerbaycan’da Zerdüşť zuhur ederek Belh’te halkı mecûsîlik dinine davet etti. Bu din Geştasp tarafından da onaylandı. Onun oğlu İsfendiyyar kâh sertlikle kâh yumuşaklıkla bu dini doğu ve batı ülkelerine yaydı; Çin’den Rûm’a kadar uzanan topraklarda ateşkedeler kurdu.

Bundan sonraki padişahlar Fars ve Irak’ı kendi dinlerine tahsis ettiler. Şamaniye fırkası daha sonra buralardan Belh’in doğusuna çekildi. Mecûsî tayifesi de bugüne kadar Hindistan’da varlığını sürdürmüştür. Oralarda bunlara “mug” derler. Böylece Horasan’dan uzaklaşmış oldular ve nihayet İslâm zuhur ederek Parsîlerin devleti sona erdi. Kendi topraklarında çıkan savaş onların vahşetini daha artırdı. İşte bu sırada Muhammed Kasım b. Kasım Munebbih Sistan’dan hareket ederek Sind’e girdi. Yemehneva şehrini alarak buna Mansûre, Mûlistan şehrini fethederek ona da Mâmûre adını verdi. Hindistan topraklarında Kunuc şehrine kadar ilerledi. Dönüşte Kandehar’a ve Keşmir sınırına kadar gitti. Kâh savaştı, kâh barış yaptı. Buralarda yaşayanlardan inananları ⁵⁹ serbest bıraktı. ⁶⁰ Bu olay onların yü-

reklerine kin tohumları ekti. Ondan sonraki cengâverlerin hiçbirisi Kâbil sınırını ve Sind nehrini geçmedi. Nihayet Türklerin dönemi geldi. Onlar Sâ mânîler devrinde Gazne'de padişahlık kurdular. Hükümet Nâsirüddin Sebüktekin'e geçti. O, savaşı tercih etti ve buna uygun olarak lakaplandırıldı. Ondan sonra gelen hükümdarlar Hintlileri zayıflatmak için yeni çareler düşündüler. Yemînüddevele Mahmud (Allah ikisine de rahmet eylesin) bu yolda otuz küsur yıl çaba harcadı. Bu yıllar boyunca Mahmud insanın yaşadığını belli eden ne varsa, hepsini ortadan kaldırdı. Hint şehirlerinde öyle şeyler yaptı ki Hintliler toz duman olup dağıldılar. Bunların başlarına gelenler dillere destan oldu. Geriye kalanlar ise sefil perişan bir halde ve müslümanlardan uzakta yaşadılar. Bu hadiseler fethedilen bu ülkedeki bilimlerin yok olmasına sebep oldu. Hint kültürü, henüz el değmemiş Keşmir ve Benares gibi yerlere kayarak varlığını sürdürdü. Siyaset ve dinleri gereğince buralarda yabancı düşmanlığı çok katıydı.

Bunun yanı sıra birtakım sebepler daha vardır ki bunları zikretmek, onları ayıplamak gibi bir şey olur. Bunların ahlakında görülen ve devası olmayan bir dert de hamâkatlarıdır. Onlar, dünyanın sadece kendi topraklarından ibaret olduğuna, halkın yalnız kendi soylarından gelen insanlardan meydana geldiğine, padişahların yalnız kendi başları olduğuna, dinin sadece kendi dinlerinde, bilimin sadece kendi sahip oldukları bilimden oluştuğuna inanırlar. Kasılıp bölünürler.⁶¹ Kendini beğenmişler; bu yüzden de cahildirler. Bildiklerini saklamak onların iliklerine işlemiştir. Bunu, başkaları şöyle dursun, kendilerinden biri de olsa, ehil olmayanlardan saklamakta ifrat ederler. Bunun yanı sıra, dünyada kendi şehirlerinden başka bir şehir bulunmadığını, kendi şehirlileri dışında başka bir insan olmadığını, kendilerinden başka bir varlığın ve bilimin var olmadığını zannederler. Öyle ki; birisi onlara Horasan veya Fars'taki bilim veya bilimadamlarından söz edecek olsa, onu cahil sayarak sözlerini doğru kabul etmezler. Bunun sebebi de yukarıda zikrettiğimiz hastalıktır. Oysa seyahat edip başka insanların arasına bir karışsalar, bu düşüncelerinden vazgeçecekler. Orada çok eskiden yaşayanlar böylesi gaflet içinde kalmamışlar. Sözgelimi onların bilginlerinden biri olan "Brahmihr" Brahmanların kutlama gününde emrederek şöyle der: "Temiz olmalarına rağmen, bilimde ileri gittikleri ve başkalarını geride bıraktıkları için Yunanlılara saygı duymak gerek. Oysa, temiz bir vücutta ilim şerefine nail olan bir Brahman hakkında ne diyebil-

riz?” Bilimde Yunanlıların kendilerinden üstün olduklarını kabul ediyorlardı. Bu hususta başımdan geçen şu hadise yeterli delil sayılabilir:

Efendime söyleyim, ⁶² bendeniz, dilimin yabancı oluşu ve onların istilahlarını bilmemem nedeniyle Hintlilerin yıldızbilimcileri arasında, üstadın yanındaki çömezden farkım yoktu. Ama zamanla onları anlayıp da, hesaplamalardaki doğru yolları kanıtları ve sebepleri ile birlikte onlara anlatmaya başlayınca, şaşkınlık içinde başıma toplandılar; benden yararlanmak için peşime düştüler ve Hintlilerden kimle görüştüğümü ve bu bilgileri kimden öğrendiğimi sordular. Ben bilimdeki yerlerini onlara gösterdim ve yanlarında başım dik olarak durdum. Nerdeyse bana büyücülüğü nisbet edeceklerdi! Kendi büyük insanların gözüyle ve kendi dillerince beni denize benzetiyorlardı. Ben de bu gösterişte doğrusu ölçüyü kaçırdım.

Şimdi sadede gelem: Kendi alanımda tek olmama, tüm enerji-mi onların kitaplarını toplamaya hasretmeme ve sığındıkları şeyleri bulabilecek kişileri çağırmama rağmen, onların bilgisine ulaşacak bir yol bulamadım. Böyle bir işte hareket etme gücünden mahrum kalmıştım. Allah’a şükürler olsun ki bu gücü ve kifayeti bana nasip etti.

Derim ki; Yunanlılar, hristiyanlığın doğuşundan önceki cahiliyet döneminde akide bakımından Hintliler gibiydi. Havassının görüşleri onlarınkine yakındı. Avam da putperestlikte onlar gibiydi. Bu yüzden aralarındaki yakınlık ve birliğe dayanarak bunlardan bir kısmının sözlerini diğerleri için şahid getiriyorum. Amacım, onların âkidelerini tashih etmek değil. Çünkü hak dışında olan bir şey bâtıldır ve küfürdür. Haktan sapmaları dolayısıyla hepsi aynı dinden sayılır. Ama Yunanlılar kendi filozofları vasıtasıyla üstünlük kazanmışlardır. Çünkü onlar avamın değil, havassın âkidelerini usûl bakımından arıtmışlardır. Sebebine gelince havas araştırma ve tartışmayı, avam ise, korkudan emin kalmışlarsa korkusuzluk ve küstahlık yolunu izlerler. Bunun delili, Sokrat’tır. Nitekim, avam tabakasına putperestlikte muhalefet edip, yıldızlara “Tanrılar” demekten imtina ettiği için, onikincisi dışında diğer onbir Atina yargıcı onun öldürülmesine oy birliği ile karar vermişler, o da hak bildiği yoldan dönmediği için bu uğurda canını vermişti.

Hintlilerin arasında, Yunanlılar gibi bilimi zenginleştirecek biri çıkmamıştır. Onların bu konuya ilişkin söyleyecekleri bir şey yok-

tur. Ancak bir takım düzensiz, karmakarışık sözler ve sayıların artırılması ve zamanın uzatılması gibi avama ait ipe sapa gelmez bazı zırvalar ile dinlerinde yer alan ve muhalefet etmenin şiddetle kınandığı bazı şeyleri zikretmek gerekir. Bu yüzden taklit onlara hakim olmuştur. Benim ilgi sahama giren şeyler hakkında diyebilirim ki; hesap ve riyaziyat kitaplarındaki bilgileri yosunlaşmış bir sedef, davar pisliğine bulaşmış ya da çakıl taşlarına karışmış bir inciden başka bir şeye benzetemem. Çünkü bunların ikisi de onların gözünde birdir.

Bu kitapta naklettiğim şeylerin çoğunda ben sadece bir râviyim. Zorunlu haller dışında tenkitte bulunmuyorum. Dillerinde olan isimleri, sözcükleri ve en az bir kez tanımlanması kaçınılmaz olan şeyleri zikrediyorum. Eğer kelime türemiş bir sözcükse ve Arapçaya çevrilebiliyorsa, bunun yerine başka bir kelimeyi tercih etmiyorum. İyice emin olduktan sonra bu kelimeyi kullanıyorum. Kelime kısa ve çok meşhur bir kelime ise bunu, anlamını verdikten sonra kullanıyorum. Bir kelime için dilimizde karşılık olarak iyi bilinen bir isim varsa, iş daha kolaylaşıyor. Geriye dönük hendesî bir yol izlemek oldukça güçtür. Bazı bablarda meçhul bir kavram karşımıza çıkarsa, bunun tefsiri hemen ardından gelecektir.

2. Onların Yüce Allah Hakkındaki İtikadları

Her millette havas ile avamın görüşleri arasında farklılık mevcuttur. Havassa mensup olanlar makûlata yönelirler; bir şeyi araştırmak isterler. Avama mensup olanlar ise mahsusatta yani duyguda kalırlar; işin kökenine inmeden, furû ile yetinirler. Değişik tarzları, üslupları meydana getiren ve insanların ittifak etmedikleri farklı görüşlerle ilgili meselelerde incelemeye yönelmezler.

* Hintlilere göre Allah, ezeli, başlangıcı, sonu olmayan tektir. Fiillerinde özgürdür. Güçlü, hakîm, diri, diriltici, tedbir alan, bâkî kıldır. Kendi melekûtunda zıtlar aynıdır. O ne bir şeye benzer, ne de bir şey ona. Rivayetimizin sadece duyduklarımızla kalmaması için bu konuda onların kitaplarından nakilde bulunmamız yerinde olur.

Patencil kitabında soru soran diyor: İbadet ederek başarı sağladığınız bu mabud kimdir?

Cevap veren diyor: O, evveliyeti ve bir tek oluşu nedeniyle, karşılığını almak üzere bir iş yapmaktan, umut ve arzu edilen rahatlık-

tan, korkulan şiddetten müstağnidir. Yüceliği dolayısıyla, beğenilmeyen zıtlıklardan, düşüncelerden münezzehtir. Kendi zatıyla ezelde ve ebedde bilendir. Hiçbir vakit ve halde onun için bilgisizlik sözkonusu olamaz.

Soru soran: Söylediklerinden başka sıfatları var mı?

Cevap veren: Kudret ve mertebede mutlak üstünlük onundur; mekanda değil. Çünkü o mekanda bulunmaktan münezzehtir. O sırf ve tam bir hayırdır ve her varlık onu arzular. Onun ilmi her türlü bulanıklık, gaflet ve bilgisizlikten pāk ve müberradır.

Soru soran: Onu sözle tavsif edebilir misin?

Cevap veren: Âlim olduğu için mütekellimdir.

Soru soran: Kendi ilmiyle mütekellimse, bildiklerini söyleyen âlimlerle arasında ne fark vardır?

Cevap veren: Onların arasındaki fark zamandır. Çünkü âlimler bu zamanda bilim öğrenmişlerdir. Âlim ve mütekellim olduktan sonra konuştular ve bilgilerini sözle başkalarına naklettiler. O halde onların konuşmaları ve fayda vermeleri zaman içindedir. Ama ilahî işlerin zamanla herhangi bir bağı yoktur. Yüce Allah ezelde âlim ve mütekellimdir. O, Brahmanlara ve eskilerden başkalarına türlü tarz-larda hitabetmiştir. Bunlardan birine kitap indirmiştir. Bunlardan biri aracı olarak ona doğru bir kapı açmıştır. Bunlardan birine vahiy göndermiştir. Böylece düşünce yoluyla izafe ettiği şeye ulaşmıştır.

Soru soran: Peki o bu ilmi nereden elde etmiştir?

Cevap veren: Onun ilmi, ezeldeki ilmidir. Çünkü hiçbir zaman bilgisiz kalmamıştır. Şu halde onun zatı bilgilidir. Onun sonradan edineceği bir ilim de yoktur. Nitekim Brahmanlara indirdiği “Biz”de “Biz vasıtası ile söyleyen ve Biz’den önce de var olana hamd ve sena edin” demiştir.

Soru soran: Algılamayan birine nasıl ibadet ediyorsun?

Cevap veren: Onun bir ismi var ve kimliğini ispat ediyor. Çünkü ancak bir şey hakkında haber vermek mümkündür. İsim de ancak müsemmasıyla yani adlandırılanla tasavvur edilebilir. O, duygulardan saklıysa ve duygular onu algılayamıyorsa da, nefis, akıl vasıtasıyla onu idrak ediyor ve düşünce onun sıfatlarını kavlıyor. Bu da ona ibadetin ta kendisidir. Buna devam etmekle saadete ulaşmak mümkündür.

Onların bu meşhur kitaptaki sözleri işte böyle.

“Bahârat” adlı kitabın bir cüz’ü olan “Gita” kitabında “Basdiyo”

ile “Ercen” arasında şöyle bir konuşma geçer:

“Ben her şeyim; doğmamış ve ölümsüz. Kendi işimde karşılık beklemem. Sevmek veya düşmanlık gütmek için bir sınıfı başka bir sınıftan ayrıcalıklı kılmam. Yarattığım her varlığın muradını verdim. O halde, beni bu sıfatlarımla tanıyan ve başından tamahı uzaklaştırmada bana benzemeye çalışanın her sorunu çözülür; kurtuluşu ve özgürlüğü kolaylaşır.”

Bu söz, felsefenin tarifinde söylenen “mümkün olduğu kadar Allah’a benzemek” sözüdür.

Bu kitapta şöyle yazılmıştır: “İsteklerde tamahlanmak insanların çoğunu Allah’a sığınmak zorunda bırakır. Eğer onların yaptıklarının aslını araştırarak olursan, Allah’ı tanımaktan çok uzak olduklarını anlarsın. Çünkü herkes duygularıyla Allah’ı idrak edemez. Bu yüzden de cahildirler. Onların içinde bazı kimseler vardır ki mahsûsattan öteye geçmemişlerdir. Bazıları da mahsûsattan geçmişler ve kendi intibalarında kalmışlardır. Kendilerinden çok yukarda olan, doğmamış ve doğurulmamış birini bilmezler. Hiç kimse onun varlığının zatını kavrayamaz ve onun ilmi her şeyi içine alır.”

Hintliler “fiil” hakkında muhtelif şeyler söylerler. Fiili ona (yani Allah’a) nisbet eden, tam bir failiyeti olduğu için fiilde bulunur. Çünkü faillerin yönelmeleri ona doğru ise, bu durumda o, onların fiillerinin sebebidir ve o fiili onların vasıtasıyla yapmıştır. Fiili ondan başkasına nisbet eden biri, bu fiil onun kendi hakir varlığından kaynaklanmıştır.

Sang kitabında dindar şöyle der: Acaba fiil ve fail hakkında ihtilafa düşülmüş müdür?

Hakîm der ki: Bir cemaatte nefsin gayri fail ve maddenin cansız olduğunu söylemişlerdir. O halde her şeyden müstağni olan Allah, bunların arasında cem’ ve tefrik yapar. Demek ki hakikî fail odur. Fiil de onun tarafından bu ikisinin tahriki ile gerçekleşir; tıpkı güçlü ve ebedî diri olanın güçsüz ölüyü hareket ettirmesi gibi.

Başkaları “Bu ikisi tabiat dolayısıyla cem’ olur. Gelişen ve yok olan her şeyde bu âdet yürürlüktedir” der.

Bazıları “Fail nefsin kendisidir. Çünkü Biz’de her varlığın Yürüş’tan geldiği kaydedilmiştir.” der.

Kimileri “Fail, zamandır. Dünya da ona bağlıdır. Bu, bir koyunla onun çekildiği ipe benzer. İp çekildikçe veya gevşetildikçe, koyun hareket eder” der.

Bir kısmı “Fiil, eski amellerin karşılığından başka bir şey değildir” der.

Bütün bu görüşler isabetten uzaktır. İşin aslı şudur: Fiilin hepsi o maddeden kaynaklanır. Çünkü o, bağlayıcıdır. Sûretleri büründürür veya soyar. O halde o, faildir ve onun altında olan ne varsa, fiili tamamlamakta ona yardım eder. Nefis ise, muhtelif kuvvётlerden yoksun olması nedeniyle gayri faildir.

Onların havassının, müstağni ve bağışlayıcı anlamına gelen ve verip geri almayan “İşfer” dedikleri Yüce Allah hakkındaki sözleri bundan ibarettir. Onlar, Allah’ı tek olarak bilmişlerdir. Onun varlığı yegâne hakikî varlıktır. Tüm mevcudat ona yönelmiştir. Onun varlığına rağmen mevcudatı yok saymak imkansız değildir ama mevcudatın varlığını farzederek onu yok saymak imkansızdır.

Hintlilerin havas tabakasından avam tabakasına gelince, bunların söyledikleri şeyler farklıdır. Bunlar, bazen çirkin ve hoşla gitmeyen sözler olup, teşbih ve icbar gibi şeylerde sözkonusudur. Buna benzer çirkin benzetmeler diğer dinlerde olduğu gibi İslâm’da da vardır. Oysa her iki tabakada da bu durum tenzihi gerektirir. Bu çirkin benzetmelere bir örnek verelim. Havastan biri Yüce Allah’a, cisimlerin sıfatlarından tenzih etmek için “nokta” der. Daha sonra avamdan biri, küçük düşürdüğü halde Allah’ı yücelttiğini sanır. Oysa onda nokta hakkında araştırma yapacak anlayış yoktur. Daha sonra teşbih ve tahditte o kadar ileri gider ki, Allah’ı aklısıra yüceltirken, işi “uzunluğu oniki parmak, genişliği on parmak” demeye kadar vardırı. Allah sınırdan da, sayılardan da yücedir.

“Onun her şeyi ihatası o kadar geniştir ki hiçbir şey ondan gizli kalmaz” demiştik. Onların avam kısmı bu konuda, onun ihatasının sadece gözle görülenlerle sınırlı olduğunu sanırlar. Onlara göre iki göze sahip olmak, bir göz sahibi olmaktan iyidir. Bu durumda onu bilginin kemali olan bin göz sahibi olmakla sıfatlandırır.

Böylesi çirkin hurafeler onlarda çoktur. Bu hurafeler, yeri gelince anlatılacak olan ve bilgi alışverişinin caiz görülmediği sınıflarda fazladır.

3. Aklî Ve Hissî Mevcudat Hakkındaki İtikadları

Hikmetin üstadları denilen ve Atinalı Solon, Biyosos Farini, Far-yanderos Korenti, Tales Melyusi, Kalyon Likazömoni, Fitikos Lesb-us ve Klibus Lendiyus tarafından hikmetin ortaya çıkmasından ve

onlardan sonra gelenler tarafından felsefenin oluşturulmasından önce eski Yunanlılar Hintlilerin dediklerine benzer bir şeye inanıyorlardı. Onların arasında, herşeyi tek bir şey olarak telakki edenler vardı. Bu konuda bâtına ve kuvveye inanan kişiler de mevcuttu. Sözgelimi, insanın ilk illete yakınlığı dışında, rütbece taştan ve cansız varlıklardan üstün yanının olmadığına, onun, neyse, o olduğuna inanırlardı.

Onların içinde bazıları, hakikî varlığın sadece bu ilk illet olduğu inancındaydı. Çünkü varlıktaki bu ilk illet, zatıyla müstağnidir. Ondan başka her şey ona muhtaçtır. Varlıkta kendinden başkasına muhtaç olan şey bâtıl bir hayal gibidir. Sadece ilk olan tek, Hak'tır.

Bunlar hükema denilen sofistlerin görüşüdür. Çünkü “sof” Yunancada “hikmet” demektir. Feylesofa da “hikmeti seven” anlamında “pilasopa” denilmiştir. İslâmdaki bir zümre görüş itibarıyla onlara yaklaştığı için onların ismini almıştır. Bazıları bu lakabı tanımamıştır. Bunlar da Peygamber'in (sav) zamanında yaşayıp ashabdan olmaları ve tevekkülleri nedeniyle “soffe”ye nisbet edilmişlerdir. Ebu'l-Feth-i Bustî bu konuda en farklı yorumu getirmiştir.

“Eskiden insanlar sûfî lafzı hakkında ihtilafa düşmüşler ve sûfî'nin sûf'tan alındığını sanmışlardır. Ben bu lakabı ancak, kendinden safâ gösteren, sonra ona safâ verilen ve böylece sûfî adını alan gence yakıştırırım.”

Aynı şekilde, onların inançlarına göre mevcut, tek bir şeydir. İlk illet kendini farklı şekillerde gösterir ve ilk illetin gücü, birliğine rağmen çokluğu gerektiren muhtelif hallerle onun cüzü'lerine hulûl eder.

Onlardan bazıları şöyle der: Kendi külliyetiyle ilk illete yönelen biri mümkün mertebe vasıtaları terkederek, alaka ve engelleri ortadan kaldırarak ona benzer; onunla bir olur. Bu görüş, ona benzemek için hareket eden sûfilerin görüşüdür.

Nefisler ve ruhlar hakkındaki inançlarına gelince; bedende ete kemiğe bürünmeden önce zâtı ile kâim olarak mevcutlardı. Hazır, sıraya girmiş bir haldeydiler. Birbirlerine kâh aşına, kâh yabancıydılar.

Onlar kendi bedenlerinde iyi olmaları dolayısıyla bedenden ayrıldıktan sonra âlemde tasarrufta bulunma gücünü elde ederler. Bu yüzden onlara “Tanrılar” denilmiş, onların adına mabedler yapılmış, kurbanlar sunulmuştur. Nitekim Calinus “el-Hass alâ ta'allümü's-si-

nâ'ât" adlı kitabında şöyle yazmıştır:

"Bu erdemli insanlar, keramet liyakatına sahip oldular. Cimrilik, mücadele ve zorbalık yerine hep iyi şeyler yaptıkları için müteellihler arasına girdiler. Staklibus ve Dionysios bunlara iki örnektir. Bunlar eskiden insandılar ama daha sonra müteellih oldular; ya da başından beri müteellihtiler. İkisi de en büyük kerametlere layık oldular. Çünkü biri insanlara tıp ilmini, diğeri üzüm yani şarap sanatını öğretmişti."

Calinus, Bokrat ahitnamesinin tefsirinde şöyle yazmıştır: "Ama Staklibus adına kesilen kurbanlar hakkında, kolları kolay eğiriliyor diye keçi kurban ettiğini işitmedik. Çünkü hazmedilemeyen etinden çok yenilmesi halinde sarıya yol açar. Bunun yerine horoz kurban edilir. Nitekim insanlara tıbbi öğreten Bokrat horoz kurban ederdi. Dionysios insanlara şarabı, Zimitr insanlara ekmek yapılan hububatı -ki hububat adı onun ismini, asma da Dionysios'un ismini almıştır- öğrettiği için diğerlerinden daha değerlidir."

Eflâtun, Timaios adlı kitabında şöyle demiştir: "Dindarların 'Tanrılar' dedikleri Tî, ölümsüz oldukları ve Allah'a ilk ilah adını verdikleri için, meleklerdir." Daha sonra şöyle devam eder: "Allah, tanrılara 'Siz kendi zatınızla bozulmaz değilsiniz. Ölürken benim iradem sayesinde bozulmazsınız. Sizi yarattığımda en sağlam ahde nail oldunuz" dedi. "Kitabın bir başka yerinde de "Allah, tek olan- dır; sayıca çok olan Tanrılar değil" der.

Bu sözlerden anlaşılan şu ki; onlarda (Yunanlılarda) "âlehe" veya tanrılar ismi genel olarak değerli ve şerefli her şeye verilir. Bu husus aynı şekilde birçok dinde de vardır. Ama ölçüyü kaçırıp bu ismi, dağlara, denizlere vs. de verirler. Özel anlamda ilk illete, meleklerle, onların nefislerine ve Eflâtun'un "sekeniyât" dediği şeylere verilir. Mütercimler bu kelime için tam bir tarif bulamamışlardır. Manası tam anlaşılmayan bu meseleyi ele alalım.

Yahya Nahvî, Eberaklis reddiyesinde der ki: "Yunanlılar gökyüzündeki mahsûs cisimlere Âlehe derlerdi. Birçok acem de böyle yapmaktadır." Daha sonra, akledilebilen cevherleri düşündüler ve bu adı onlara verdiler. Şu halde teellüh'ün manası melekler hakkında inandıkları şeye rücu eder. Bu husus açık bir şekilde Calinus'un kitabında zikredilmiştir. "Skalibius'un eskiden insan olduğu, daha sonra Allah'ın onu melekliğe layık gördüğü konusu doğru ise, bu kitabın başka bir yerinde de "Allah, Lukargus'a 'Sana in-

san mı diyeyim, melek mi diyeyim? Kararsızım. Bunlardan birini demek istiyorum” der.

Öyle sözler vardır ki bir dinde çirkin görülürken, diğer dinde böyle bir sakınca yoktur. Bunlardan biri İslâm dinindeki teellüh kelimesidir. Arapçadaki karşılığını inceleyecek olursak, “Allah” ismi dışında, sadece Hakk’a hitabedilen bütün isimlerin bir bakıma ondan başkasına yönelik olduğunu anlarız. Yalnız “Allah” ismi ona mahsustur ve onun ism-i a’zamı olduğu söylenir.

Kur’ân’dan önceki semâvî kitapların nazil olduğu İbranice ve Süryanicede bu kelimeyi inceleyecek olursak, Tevrat’ta ve ondan sonraki Peygamberlerin kitabında ‘rab’ kelimesinin Arapçadaki ‘Allah’ kelimesiyle eşanlamlı olduğunu, hiç kimseye, tamlama yapılarak “Rabbu’l-beyt”, “Rabbu’l-mâl” denilmediğini görürüz. Ve yine “ilah” kelimesinin Arapçadaki “rab” kelimesiyle eşit olduğunu anlarız. Bunlarda “Benî Olohim, tufandan önce halkın kızlarına indiler ve onlarla karıştılar” denilmiştir. Eyyüb-i Sıddık’ın kitabında da “Şeytan, Beni Olohim ile onların arasına girdi.” şeklinde geçer. Musa’nın Tevrat’ında, Allah ona şöyle hitabeder: “Kuşkusuz ben seni Firavun’a karşı bir ilah yaptım.” Davud’un Zebur’undaki sekseniki mezmurda “Allah, âlehe (melekler) cemaatinde durdu.” şeklinde ifade edilir.

Tevrat’ta putlara “âlehe-i gurebâ” denilir. Eğer Tevrat, Allah’tan başka bir şeye tapmayı ve putlara secde etmeyi, hatta onların zikrini ve hatırlanmasını menetmemiş olsaydı, bu lafızdan, emredilen şeyin, İbranîlerin değil, yabancı tanrıların terki olduğu tasavvur edilirdi. Filistin civarında yaşayan milletler, putperestlikte Yunanlıların dinini takip eden kişilerden oluşuyordu. Benî İsrail o zamana kadar “La’l” ve “Stros” putuna taparak Allah’a itaatsizlik ediyorlardı.

O halde teellüh, onlara göre melekler, güçlü nefisler, istiare ve kinaye yoluyla onların sûretleri, mecazen padişahlar ve büyüklerdir.

Ubuvvet (babalık) ve bunuvvet (evlatlık) isimleri de böyledir. Çünkü İslâm ikisini de doğru bulmaz. Nitekim, “veled” ve “ibn” kelimeleri Arapçada yakın anlam ifade ederler. “Vâlideyn” ve “velâdet” kelimeleri “veled” kelimesinden alındığı için rubûbiyet manalarının içeriklerinden nefyedilmiştir.

Bu mesele, Arapça dışındaki dillerde çok daha geniştir. Mesela “eb”(=baba) kelimesiyle hitabetmek “seyyid” (=lider) kelimesiyle hitaba yakındır. Hristiyanlar, bu husustaki akidelerine göre, “eb” ve

“ibn”e inanmayan birini kendi dinlerinin dışında kabul ederler. İbn (=oğul) kelimesi çok özel anlamda İsa’ya yöneliktir. Fakat bu kadarla da kalınmaz. Ondan başkalarına da geçilir. Hristiyan dua ederken çocuklarına “Ey gökte olan babamız” demelerini söyler. Kendi ölümü hakkında söz ederken kendisinin ve onların da babasına gideceğini belirtir.

Yahudiler de bu konuda Hristiyanlar gibidir. Padişahlar kitabında şöyle yazılıdır: “Yüce Allah, Davud’u, [komutan] Uriya’nın eski karısı olan eşinden doğan oğlunun ölümü dolayısıyla tesliyet etti. Ona bu kadından bir oğlunun olacağını, onu evlatlık olarak kabul etmesini bildirdi. İbranî dilinde, evlatlık olarak Süleyman’ın oğul olması caiz ise, üvey babasın da baba olması caizdir.”

Kitap ehlinden Menâniye de hristiyanlara benzer. Onların lideri Mani, Kenzu’l-ihyâ adlı kitabında bu bağlamda şöyle der: “Peygamberlerin kitaplarında görüldüğü gibi nurlu askerler, kızlar, babalar, analar, oğullar ve kızkardeşler olarak adlandırılır. Mutluluk şehrinde ne erkek, ne dişi ve ne de tenasül uzvu vardır. Hepsi canlı ve ilahî bedenlerdir. Kuvvet, zayıflık, uzunluk, kısalık, yüz ve görünüm itibarıyla birbirinden farklı değillerdir. Bir çırağdan yakılmış, birbirine benzer çırağ gibidirler. Yedikleri şey aynıdır. Ama böyle adlandırılmaları, iki memleket arasında keşmekeşe yol açmıştır. Karanlığın derin ülkesi kendi derinliklerinden yukarılara çıktı. Üstteki nuranî melekût bunu erkek ve dişi çiftler suretinde gördü. Savaşa giden çocuklarını görünüş bakımından onlara benzetti ve onların cinsine karşı bir cins ortaya koydu.”

Hintlilerin havassı bu vasıfları kabulden imtina ederler. Onların avamı ve furû’a kapılıp gidenler vasıflandırmada ölçüyü kaçırmak ve onun kapsamını kadın, oğul, kız, hamile bırakmak, doğurtmak gibi şeylerle diğer tabiat hallerine kadar genişletirler. Bunları zikrederken saçmalamaktan çekinmezler. Onlara ve onların çok olan mezhaplarına itimat edilemez. Çünkü itikadlarının ekseni, Brahmanları gibidir. Bu akideleri korumak ve ayakta tutmak onlara bırakılmıştır.

Mevcudatın, daha önce zikredildiği gibi tek bir şey olduğuna inanırlar. Çünkü Basdiyo ünlü kitabı Gita’da der ki: “Fakat hakikatte, her şeyin ilahî olduğunu anlıyoruz. Beşn’i, üstünde hayvanlar yaşıyor diye dünyaya çevirdi. Beslemek için su, geliştirip büyütme için ateş ve rüzgar verdi. Her birine gönül verdi. Öğrenmeyi, bilgiyi

ve ikisinin zıttını bağışladı, tıpkı Bîz'de zikredildiği gibi.

Belinas sahibinin eşyanın illetlerine ilişkin sözleri buna ne kadar benzer! Sanki ondan alınmış gibidir. “Bütün insanlarda, eşyayı, zatı ve zat olmayanı akledebilecekleri ilahî bir kuvvet vardır.” Nitekim Farsçada zat olmayana “Hudâ” denilir ve insan için de ondan bir isim türetilmiştir.

Rumuzlardan gerçeğe yönelenler nefse “pûriş” derler ve anlamı “erkek”tir. Çünkü o, mevcudat içinde diri olan tek şeydir ve cüz’iyat olarak görülmez. İlmine ve cehline göre sıfatlandırılır. Fiilen cahil ve kuvveten akıllı olmasına gelince; bilgiyi kazanarak elde eder ve bilgisizliği fiilin gerçekleşmesinin illetidir ve ilmi de onun yok olmasının sebebidir.

Bundan sonra mutlak madde (madde-i mutlak) yani heyûlâ-yi mücerred gelir. Ona “nebiket” ya da sûretsiz şey derler. Ölüdür ve fiilde değil, kuvvette üç aslı kalmıştır. Bunların adı “set”, “dec” ve “tem”dir. Duyduğuma göre, Bedhuden’in Şemni kavmi için kullandığı tabir “Beddehrem seng”dir. Bu da galiba akıl, din ve cehldir. Bunların ilki rahat ve güzellik olup, varoluş ve gelişme ona aittir. İkincisi, sebat ve bekânın ait olduğu çabalama ve meşakkattir. Üçüncüsü gevşeklik ve gönül körlüğü olup, fesad ve fenâ ondan kaynaklanır. Bu yüzden bunların birincisi meleklerle, ikincisi insanlara ve üçüncüsü hayvanlara nisbet edilir. Bu, önce, sonra ve ondan sonranın gerçekleştiği şeylerdir. Bu tabir zamana göre değil, rütbe ve darlığa göredir.

Ama sûretler ve üç ilk kuvvetle birlikte fiiliyete yönelen maddeye “bık” ya da “sûret sahibi” denilir. Heyûlâ-yı mücerred ve madde-i mutasavvıranın hepsine birden de “perkerî” derler. Mutlak heyûlâyı zikretmeye gerek olmadığı ve isimde fayda olmadığı için madde kelimesinin tabiri üzerinde durmamız bizim için yeterlidir. Çünkü bunların hiçbirisi bir diğeri olmadan varlıkta bulunamaz. Bunun ardından tabiat gelir. Ona da “ehenkâr” derler. Bu kelime “üstünlük, fazlalık” ve “irilik”ten türemiştir. Böyle denilmesinin sebebi, madde-nin sûrete bürünüp, içinde, varlıkları ortaya çıkardığı zamanda başlamasından dolayıdır. Gelişip büyüme, bir şeyi değiştirip, o şeyin aslına benzetmekten başka bir şey değildir. Buna göre tabiat o şeyi değiştirmekte ağırlığını koyar ve değişen şeyde yayılıp çoğalır.

Kuşkusuz, mürekkebi olan her şey, doğup tekrar aslına döndüğü basit cüzülere sahiptir. Âlemdeki bütün mevcudat beş unsurdan

oluşur. Onların fikrine göre bu unsurlar gökyüzü, rüzgar, ateş, su ve yeryüzüdür. Buna “mehâbût” yani büyük tabiatler derler. Onların ateş hakkındaki düşünceleri diğerlerinininki gibidir. Yani gökyüzünün (esîrin) taksîri esnasında oluşan sıcak ve kuru bir cisim değil, belki yeryüzünde dumanın alevlenmesiyle oluşan şeydir ateş. Bâcperân’da kaydedildiği gibi, eskiden yeryüzü, rüzgar ve gökyüzü vardı. Berahem yeryüzünde bir kor ateş gördü. Sonra onu çıkarıp üçe ayırdı. Birincisi “partep” tir. Bu, oduna ihtiyaç duyan ve suyun söndürdüğü ateştir. İkincisi “debet” yani güneş, üçüncüsü “bedv” yani şimşektir. Güneş suyu cezbeder ve şimşek suyun içinden çıkar. Canlılarda da rutûbetin içinde bir ateş vardır. Bu ateş o rutûbette beslenir ve o rutûbette sönmez.”

Bunlar mürekkeb unsurlardır. O halde bunlardan daha öncelikli olan bir de basit cüzüleri vardır. Bunlara “pencmater” ya da “ummu-hât-ı pencgâne”(= beş ana) derler. Bunlar beş duyu ile tavsif edilir. Gökyüzünün basit cüz’ü “şebed” dir ve işitilir. Rüzgarın basit cüz’ü “sipors” dur ve hissedilir. Ateşin basit cüz’ü “rop” tur ve görülür. Suyun basit cüz’ü “res” tir ve tadılır. Yerin basit cüz’ü “gen” dir ve koklanır. Bu basit cüzülerin her biri, ona ve bir üstüne nisbet edilen şeylere sahiptir.

Şu halde yeryüzü beş ayrı keyfiyete sahiptir. Su buna nisbetle koklamadan yoksundur. Ateş, koklama ve tatmadan, rüzgar her ikisinden, gökyüzü her üçünden yoksundur. Sesi gökyüzüne nisbet etmekten neyi kastedtiklerini bilmiyorum. Sanırım, Yunan şairi Emirus’un “Yedi âhenge sahip olanlar, güzel sesle konuşup, söyleşirler” dediği gibi bir şeydir bu. Onun maksadı yedi yıldızdır. Nitekim ondan başka diğer şairler de, muhtelif âhenklere sahip olan feleklerin yedi tane olduğunu, bunların hareket halinde ve Yaratan’ı ululamada olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Yaratan onları korur; yıldızsız feleğin en uzak yerlerine kadar hepsini kavrar.

Porphyrîos, kitabında, büyük filozofların feleğin tabiatı hakkındaki görüşlerinden bahsederken şöyle demiştir: “Eğer gök cisimleri, şekilleri ve ilginç seslerine göre sağlam bir şekilde, tıpkı Pisagor ve Diojenès’in dediği gibi hareket ederlerse, bu, onların eşi benzeri olmayan yaratıcılarına delalet eder.” Söylenildiğine göre Diojenès olağanüstü his gücüyle feleğin hareketinin sesini işitebiliyordu.

Bütün bu rumuzların tevili ancak doğru bir yasaya göre yapılabilir. Bunları araştıranlar “Görmek sudur, işitmek hava, koklamak

ateş, tatmak yer ve hissetmek ruhun bedene bağlanarak ona fayda vermesidir” demişlerdir. Gözün ve tabakalarının rutubetleri hakkında işitilenler dışında görmenin suya, buhar ve duman dışında koklamanın ateşe, yenilen gıdalar dışında tatmanın yere benzetildiğini sanmıyorum. Dört unsur hissetmeyi ruha geri döndürürler.

Bundan sonra sırada hayvan vardır. Çünkü Hintlilere göre nebat da bir tür hayvan sayılır. Nitekim Eflâtun da fidanların bir hissi olduğuna inanır. Çünkü nebatta mülayim ve muhalif şeyler arasında temyiz edici bir kuvvet vardır. Hayvan, hissi olduğu için hayvandır. Beş duyuya “enderiyan” adı verilir. Bunlar kulakla işitmek, gözle görmek, burunla koklamak, dil ile tatmak ve deri ile hissetmektir.

Buna göre hayvanda, türlü hallerde bunları kullanma iradesinin yeri kalptir ve “men” adını alır. Hayvaniyet, “kem enderiyan” veya “hevâs bi'l-fiil” denilen zarurî beş duyunun fiilleriyle tamamlanır. Çünkü o ilk emrin sonucu ilim ve marifet, bu son emrin hasılı da amel ve sanattır. Bunların hepsine birden “zarûriyât” dememiz gerekir. Bu amel ve sanatlar, türlü ihtiyaç ve istekler için seslenmek, çekmek veya uzaklaştırmak için elle hamle etmek, istemek ve kaçmak için ayaklarla yürümek, gıda fazlalıklarını, bu iş için düzenlenmiş olan iki çıkıştan dışarı atmaktır. Bu durumda bunların sayısı yirmibeşe çıkar: 1.Nefs-i külliye; 2. Heyûlâ-yı mücerred; 3. Madde-i mutasavvıra; 4. Tabiat-ı gâlibe; 5-9. Ümmühât-ı basîte (basit temel unsurlar); 10-14. Anâsır-ı re'îse (Baş unsurlar); 15-19. Havâss-ı müdrike (İdrak edici hisler), 20. İrade-i mutasarıfâ; 21-25. Zarûriyât-ı âliye (Yüksek zorunluluklar). Bunların hepsine birden “Tetu” denilir. Bütün marifetler bu maddelerde özetlenmiştir. Peraşer oğlu Beyâs bu konuda şöyle demiştir: “Bu yirmibeşi ayrıntıya girerek, tahdit ederek, taksim ederek tanı. Ama deliliyle ve yakîne dayanarak tanı; dille ifade ederek değil. Tanıdın mı, artık hangi dinin peşinden gidersen git, sonun kurtuluş olacaktır.”



EBÛ HÂTİM-İ RÂZÎ'NİN
A'LÂMÛ'N-NÜBÛVVE'SİNİN MUKADDİMESİ 63

Ebû Hâtim-i Râzî'nin A'lâmü'n-Nübüvve'si, kuşkusuz, İslâm dünyasındaki çok değerli dinî, kelimî ve felsefî eserlerden biridir. Felsefeye dair eserlerinin günümüze kadar gelemmediği Muhammed b. Zekerîyâ'nın sözlerini naklettiği için değerli olduğunu kabul edenlerin görüşlerinin hilafına, bu eser, İslâm maarifinin çok görkemli, muhteşem bir hazinesidir. Şüphesiz, dini, özellikle İslâmı savunmak için yazılan en önemli kitaplardan biri olup, buna "Fasl-i makâl der edyân" [=dinlerin ele alındığı bölüm] denilebilir.

Bu kitap, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Versinânî-yi Râzî (ölm. h.k. 322) ile Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyâ-yı Râzî arasında gerçekleşen münazaralara dayanılarak yazılmıştır. Bu münazaralar Rey şehrinde, kitabın bazı cümlelerinden de anlaşıldığı gibi, Rey emiri ve kâziyü'l-kuzâtının huzurunda yapılan müteaddit oturumlarda gerçekleşmiş ve muhtemelen kimi filozof ve bilginlerde bu toplantılara katılmışlardır. Nitekim bu kitapta, Kraus'un, Râzî'nin Tıbb-i rûhânî (psikiyatri) adlı kitabına reddiye yazan Ebûbekir Hüseyin-i Temar farzettığı Ebûbekir Hutten Temar'dan söz edilmiştir.

Ebû Hâtim-i Râzî'nin A'lâmü'n-Nübüvve'si hicrî dördüncü yüzyılın sonları ile beşinci yüzyılın başlarında müslümanların tefekkürle-

rinin bariz örneklerindendir. Bu iki asırda filozoflar, mütefekkirler, kelimcılar (mütekellimler), büyük şairler ve bilginler muhtelif şehirlerde araştırma, münazara, öğretme ve öğrenme ile meşgullerdi. Büyük şehirler, karmaşık felsefî ve ilmî meseleleri tartışıp münazara konuya konu eden büyük bilgin ve filozofların toplandığı merkezlerdi. Bazen bu doğrultuda, kendi nazariyelerini ispat etmek ya da muhaliflerinin görüşlerini çürütmek, reddetmek veya iptal etmek için birçok kitap ve risale yazıyorlardı. Bu eserlerin bir kısmı kendi türlerinde kaleme alınmış eserlerin en değerlilerinden sayılır. Bilginler arasında geçen bu güzel bahis ve münazara yöntemi sonraki asırlarda da devam etti. Öyle ki, çağdaş bilgin ve filozofların çoğu birbirleriyle ilmî ve felsefî yazışmalarda bulundular. Bunun en bariz örneği, özel bir öneme sahip olan ve İbn Sînâ ile Ebû Reyhân Bîrûnî arasında geçen felsefî tartışmalardır. Nasîruddîn-i Tûsî ile Sadreddin-i Konevî'nin yazışmaları ve özellikle, elinizdeki kitapta bir özetinin yer aldığı, Muhammed b. Zekeriyâ-yı Râzî ile Ebû Hâtim-i Râzî arasındaki münazaralar bu söyleşilerin sonucudur.

A'lâmü'n-Nübüvve, iki farklı, hatta zıt fikir yoluna mensup iki filozofun, birbirine taban tabana zıt iki ayrı dünya görüşüyle karşı karşıya gelip, muhtelif metafizik, dinî, felsefî ve sair meseleler hakkında birbirlerinin iddialarını çürüttükleri, kendi iddialarını ispat ve karşı tarafın iddiasını aklî delil ve bürhanlarla bâtil kıldıkları ve sonunda insaflı okuyucuyu hakemliğe davet ettikleri müstesnâ, nadir ve eşsiz kitaplardan biridir.

Bunun yanı sıra, A'lâmü'n-Nübüvve bir başka yönden de ayrıca önemlidir. Bu eser, İsmailî edebiyatında, vahiy ve nübüvvetin zaruretini inkâr eden filozofa reddiye olarak yazılan, genel olarak din ve nebîlerin eleştirildiği tüm sorunları ele alıp, bunlara cevap veren ilk kitaptır.

A'lâmü'n-Nübüvve, sonraki yüzyıllarda yaşayan İsmailî düşünürlerin görüşlerini çok etkilemiş, Hamîdu'd-dîn-i Kirmânî ve Nâsır-ı Husrev gibi ismailî düşünür ve yazarlarının çoğu bu kitaptan bazı bölümleri nakletmişler, kendi görüşlerini çürütmek için bu kitapta ele alınan konuları gözönünde bulundurmuşlardır. Bu kitabın, özellikle İsmailîler olmak üzere sonraki düşünürlerin felsefî görüşlerinin oluşmasında olağanüstü önem taşıdığını dikkate alarak, içinde işlenen konuların bir özeti verilecektir.

Kitabın başında Muhammed b. Zekeriyâ, vahiy, nübüvvet ve re-

sul gönderilmesinin lüzumu hakkında bazı sorunları ele alır. Örneğin; Allah niçin bir ümmete vahyini tahsis ederken, başka bir ümmeti bundan mahrum etti. Niçin bir kısmını peygamberliğe seçiyor ve insanları ona muhtaç ediyor? Ona göre din, insanlar arasında düşmanlık çıkmasına ve insanların helak olmasına neden oluyor. Daha sonra Ebû Hâtim ona, Allah'ın hikmetinin neyi gerektirdiğini soruyor. Zekerîya-yı Râzî buna cevap veriyor: Hakîm olan Allah'ın hikmeti, herkesin kazanç, zarar ve çıkarının ilham yoluyla ona öğretilmesini gerektiriyor. Nitekim bütün canlılar doğayı ve içgüdüleriyle çıkar ve zararlarını anlarlar. Ayrıca Allah'ın hikmeti, insanlar arasında fark ve ihtilaf olmamasını gerektirir.

Sonra Ebû Hâtim onun nazariyesini çürütmeye başlar ve sözünün bâtil olduğunu ortaya koyar: Biz insanlar arasında ihtilaf ve üstünlük müşahade ediyoruz. Bazılarının lider, bazılarının tâbi, bazılarının âlim, bazılarının da öğrenci olduğunu görüyoruz. Bu husus, felsefe erbabı ve çeşitli dinlere mensup kimseler arasında da geçerlidir. Demek ki insanlar hidayete ermek ve irşad edilmek için imama yani lidere muhtaçtırlar. Hem bu dünyadaki, hem öbür dünyadaki kazançlar ve zararlar onlara ilham edilmediği için ister istemez imamlara, liderlere ve din bilginlerine muhtaçtırlar.

Daha sonra Zekerîyâ-yı Râzî sadece felsefe ilminde uzmanlaştığını, başkalarının bunu bilmekten mahrum kaldıklarını ve felsefe öğrenmek için ona muhtaç olduklarını söyler. Öteki, âlim ile öğrencinin, lider ile ona tâbi olanın varlıklarının zorunlu olduğunu kanıtlar. “Demek ki insanlar mertebe ve sınıf bakımından birbirinden farklıdır. Her insan sınıfında fazilet sahibi ile fazilet öğrenmek isteyen, ilim sahibi ile ilim öğrenmek isteyen vardır. Bir şeyi yaratılıştan, kendi aklıyla kavramış bir kişi görülmemiştir. Meğer bir öğretmen onu irşad etmiş ya da bir kanun ona yol göstermiş olsun. Bunda hiçbir şüpheye yer yoktur. Kimse bunu çürütemez.” Kısacası, insan oğlu, hidayete ermek için ilahî bir öğretmene muhtaçtır. Bu öğretmen, havas veya avamdan olsun, âlim veya cahil olsun, herkese doğru yolu gösterir ve ilahî siyaset hak yolu üzerinde insanlar arasında cârî olur. Bu mesele şu üç şeyin dışında değildir: Denilebilir ki, hakîm olan Allah, fiile dökme kudretine sahip olduğu halde, hikmetinin ve rahmetinin gerekenini yapmamıştır. Ya da Allah, hikmet ve rahmetini gerektiren şeyi irade etmiş ama onu fiile dökme kudretine sahip olmamıştır.

Bu iki şık da aklı delillere göre imkansızdır. Veya hikmet ve rahmetini gerektiren şeyi kullarından esirgememiştir.

Ebû Hâtim bundan sonraki fasılda Muhammed b. Zekeriyâ'nın kudemâ-yı hamse denilen beş büyük asla dayanan sözlerini şiddetle eleştirir. Muhammed b. Zekeriyâ beş asıl yani Allah, nefis, heyûlâ, zaman ve mekanın önceliğine inanır. Ebû Hâtim önce zamanın kadîm olamayacağını kanıtlamaya başlar. Zaman feleklerin hareket miktarından ibarettir ve güneşin doğuşu ve batışı ile ölçülür. O halde sayılabilir ve sonu olan bir özelliğe sahiptir; bu nedenle kadîm olamaz. Bunun üzerine Zekeriyâ cevaben, bunun, Aristo'nun zaman hakkındaki sözü olduğunu ama onun da Eflâtun'un takipçisi olduğunu söyler. Bunun ardından zaman hakkındaki görüşlerini açıklamaya başlar ve şöyle der: Zaman iki kısımdan oluşur. Mutlak zaman (zamân-ı mutlak) ve mukayyed zaman (zamân-ı mukayyed). Mutlak zamana "müddet" ve "dehr" derler. İşte bu zaman kadîmdir. Fakat mukayyed yani bağlı ve kuşatılmış zaman feleğin hareketlerine tâbidir. Ebû Hâtim ondan, mutlak zamanın hakikatini açmasını ister. Bunun üzerine Zekeriyâ-yı Râzî cevap verir: "Âlem, zamanın geçmesi ile sona erse de, dünyanın hareketi ve mutlak zaman, son bulan ve yok olan değildir." Daha sonra Ebû Hâtim onun görüşlerini çürütmeye çalışır. Fakat burada ilginç olan, Muhammed b. Zekeriyâ'nın zaman ve mekan meselesinde kendini Eflâtun'un takipçisi olarak kabul etmesidir.

Ebû Hâtim'e göre Muhammed b. Zekeriyâ'nın mekan hakkındaki sözleri de bâtıldır. Çünkü mekan altı yöne bağlı bir şeyse, altı yön ve mekanı kuşatma da kadîmdir. Çünkü mekan yönlerden ayrı bir şey değildir. Demek ki bu durumda kadîmlerin sayısı da sonsuz olur. Üstelik, beş asıl meselesi doğruysa, bunlardan hangisi bu âlemin meydana gelişine sebep olmuştur? Âlemin meydana gelişine hakkında kendine has bir görüşü olan ve aynı zamanda beş aslı kadîm olarak gören Zekeriyâ-yı Râzî'ye göre, şehvet, nefis âleminin var olmasını teşvik eder ama nefis bu yolda nasıl bir vebal altına gireceğini bilmez. Bu sırada heyûlâ, karmaşık hareketler yapar ama Yüce Allah nefse rahmet eder ve âlemi nizama sokmada ona yardımcı olur.

Ebû Hâtim "Âlemin icadı yolunda nefis nasıl bir hareket yapar? Yaratılıştan mı yoksa zorlama neticesinde mi?" diye sorar. Zekeriyâ-yı Râzî cevap verir: "Bunların ikisi de değil. Kavrayarak yaptığı bir harekettir." İnsanın sakinleşip rahatlamasına sebep olan bu harekete

(bağırsaktan gaz çıkması gibi) hareket-i felekiye adını verir. Nefsin âlemi yarattığı bu hareket de ona benzer. Daha sonra Ebû Hâtım, Zekeriyâ-yı Râzî'nin nefsin hareketi ve onun âlemdeki uygulamaları hakkındaki verdiği diğer örnekleri tahlil edip çürütür.

Ebû Hâtım, ikinci bâbın birinci faslında Muhammed b. Zekeriyâ'nın dinler hakkındaki sözlerinin bir kısmını nakleder. Dine inan-anlar bunu, kendi liderlerini taklid ederek kabul etmişler; usûl hakkında tartışmayı engellemişler ve dinde görüş bildirmeyi ve derinlemesine düşünmeyi terketme yolunda hadisler rivayet etmişlerdir [meselâ: Dinde münakaşa yapmak ve riyakârlık küfürdür; Allah'ı değil, onun halkını düşünün; Sizden öncekiler din hakkında derinlemesine düşündükleri için helak oldular; siz de onlar gibi helak olmaktan sakının!; Kader Allah'ın sırrıdır; bu konuda derinlemesine düşünmeyin!]. Bunun yanı sıra, biri, din ehlinde, kendi iddialarının ispatı için delil isteyecek olsa, öfkelenirler ve onun kanının dö-külmesini mübah görürler. Öte yandan din, zaman geçmesiyle, alış-ma ve âdet dolayısıyla meydana gelmiştir. Din erbabı da uzun ve kırılaşmış saç ve sakala sahip olmakla övünürler; meclislerde baş kö-şede otururlar. Yalan ve hurafelerle gırtlaklarını paralarlar. Bazen Kur'ân'ın sonradan ortaya çıktığına, bazen kadîm olduğuna delalet eden, bazen cebr, bazen ihtiyârı ispat eden, bazen Ali'nin bazen de başkalarının üstünlüğünü ileri süren çelişkili rivayetlerde bulunur-lar.

Buraya gelince Ebû Hâtım onun sözünü şiddetle eleştirir; iddi-alarını bir bir bâtıl eder.

Her şeyden önce filozoflar, çok özel kişilerin anlayabileceği, kar-maşık ve hassas manalar hakkında taklidi caiz görmüşlerdir. O hal-de, din ehline, akıllarının ermeyeceği şeyler hakkında derinlemesine düşünmek neden yasaklanmasın? Öte yandan hak ve adalet yanlıla-rı, tevhid, nübüvvet ve emânetin isbatı gibi din usûlü hakkında tak-lidi caiz görmüyorlar. Tevhîd ve nübüvvet meselesi kesinleştikten sonra âdil, âlim ve hak imamı taklid ederek hüküm veriyorlar. Dinin usûl ve ilkeleri hakkında münakaşa edip derinlemesine düşünmek herkes için sözkonusu olursa, işin içinden çıkılmaz.

Daha sonra Ebû Hâtım, bunlar hakkında derinlemesine düşün-menin caiz hatta vacib olduğunu ispat etmek için bazı Kur'ân âyet-lerinden istişhadda bulunur. Ona göre, Muhammed b. Zekeriyâ'nın naklettiği hadisler, onun Kur'ân ve hadisin usûlü ve temel ilkeleri

hakkında bilgisizliğini, hatta Arap dilini bilmediğini göstermektedir. Ebû Hâtim bundan sonra hadisleri birer birer nakledip anlamlarını verir. Ebû Hâtim'in incelemesi son derece dakik ve derindir. Mümin okuyucuyu, Kur'ân, ahbâr ve hadisin birçok gizli sır ve rumuzlarıyla tanıştıır. Konuya olan hakimiyeti ve düşüncesindeki derinlik okuyucuyu hayretlere düşürür.

Sonraki fasılda, bir taraftan mevzû yani uydurma, diğer taraftan da sahih hadisler bahis konusu edilip tahlile tâbi tutulur. İbn Ubey el-Ûcâ gibi hadis uyduran kişilerin adını verir; iki arşınlık nur, meleklerin ziyareti vs. hadisleri naklederek bunları çürütmeye başlar. Ona göre, hadis uyduranlar kâfirdirler, mülhiddirler ya da mecûsîliğe, maniheizme ya da isneyniyete inanırlar. İbn Mukaffa mecûsîdir ve zındıklıkla meşhur olmuştur. İbn Ubey el-Ûcâ'nın mülhidliği herkes tarafından bilinir. Hadis uyduranlar, avamdan olan insanların gönlünü almak için böyle hadisleri uydurmuşlardır. Ama güvenilir râvîler, sahih hadisleri rivayeti sağlam olmayan hadislerden ayırarak, uydurma hadisleri cerhetmişlerdir.

Öte yandan, Muhammed b. Zekeriyâ'nın naklettiği kimi hadisler sahih ve muteberdir ve bunların nisbet ve asaletinde kuşkuyla kapılmak imkansızdır. Muhammed b. Zekeriyâ'nın itirazda bulunması, onun dinin temel ilkeleri hakkında kapsamlı bilgiye sahip olmamasından, yani cahilliğinden kaynaklanmaktadır. Muhammed b. Zekeriyâ'nın eleştirdiği hadis "Rabbimi en iyi şekilde gördüm" ya da Ubey b. Ka'b'ın karısı Ummu Tufeyl'in Hazreti Resûl hakkında naklettiği "Nebî'nin, uykuda iken, Rabini bir delikanlı suretinde gördüğünü söylediğini işittim" şeklindeki hadisleri eleştirmiştir. Ebû Hâtim burada bu hadislerin remzî ve temsilî manalarını açıklar; konunun batınî manalarına açıklık getirmek için Kur'ân âyetleri ile Tevrat ve İncil'deki sözlerden istişhadda bulunur. Remiz ve temsil, Kur'ân ve semavî kitapların batınî sırlarını anlamak için birer anahtardır. Cehalet, insanların semavî kitapların bâtınî manalarını anlamalarına engel olur. Ebû Hâtim, remz ve temsilin önemini göstermek için Tevrat ve İncil'den yaklaşık yirmi temsilî rivayeti nakleder; her birini anlamamanın anahtarını verir ve bu yolla Tevrat ve İncil vasıtasıyla Muhammed b. Zekeriyâ'nın eleştirilerine cevap verir.

Muhammed b. Zekeriyâ, Tevrat ve İncil hakkında şu itirazlarda bulunur: İsa (as), Allah'ın oğlu olduğunu, Musa da, Allah'ın oğlu olmadığını söylemiştir. Mani ile Zerdüş, Musa ve İsa'ya muhalefet et-

mişlerdir. Kıdem, âlemin varlığı, hayır ve şerrin illeti gibi meselelerde ihtilafa düşmüşlerdir. Mani, iki âlem ve onun sebepleri hakkında Zerdüş'tle muhalefete düşmüştür. Tevrat'ta, ateşe içyağı konulduğunda bunun kokusunun Yaratan'a gideceği yazılmıştır. Ve yine "Niçin her kör ve sağırı bana kurban ediyorsunuz?" denilmiştir. Ayrıca, Allah, ak saçlı, ak sakallı bir ihtiyar şeklinde canlandırılmıştır....

Mani de şu iddiada bulunmuştur: " Kelime, pederden ayrılmış ve şeytanları parçalayıp öldürmüştür."; " Gök gürlemesi ifritlerin gırtlaklarından çıkan sestten başka bir şey değildir."; "Deprem, yer altındaki şeytanların hareket etmesidir." Mani, Şâpûr'u gökyüzüne çıkarıp orada saklamıştır.

Ebû Hâtim, Muhammed b. Zekeriyâ'nın nakil ve sözlerinden sonra onun itirazlarına cevap verir. Önce dinde bid'atın manasını açıklar. Bid'at ve dalâlet ehli ile hak ve hakikat ehli arasındaki farkı gösterir ve şöyle der: "Hakikî din ile bid'at arasında yanılığa düşmemek gerek. İnsanın ilahî kelamın incelikleriyle aşına olması için doğru bir öğretmen ve mürşid lazımdır. Fikir söylemek büyük bir hatadır. Allah saklasın, enbiya ve evliya yalancı olsalardı, onların sözlerine inanan çıkar mıydı? Doğru sözlü, akli başında, iyiyi kötüden ayırdedebilen, anlayışı kuvvetli peygamberler, bütün zamanlardaki hakîmlerin ve akıl sahiplerinin onayını alırlar mıydı? Muhammed b. Zekeriyâ'nın sandığının aksine, peygamberler ve imamlar, fazilette, kemalde, akılda, iyiyi kötüden ayırmakta, güzel ahlak sahibi olmakta seçilmiş kişilerdi. Mesela, İslâm peygamberini müşahade eden bütün ümmetler, onu akıl, hilim, hamiyet, hüsnütedbir, siyaset, olgunluk, ağırbaşlılık, temkin, sözünde durma, cömertlik, cesaret ve bütün hoş giden vasıflarda tam bulmuşlardır. Demek ki böyle kimseler hakkında bunun aksini söylemek cahilliğin ta kendisidir.

Ebû Hâtim daha sonraki fasıllarda, peygamberlerin yüksek makamlarını göstermek ve onların olgunluklarını daha hissedilir bir şekilde ifade etmek için İslâm peygamberi Hz. Muhammed (sav)'in menkıbelerine geçer. Onun sadakati, eminliği, cömertliği, hilmi, affediciliği, cesareti, ağırbaşlılığı, temkini, sözünde durması, alçakgönüllülüğü, güzel ahlakı, ılımlı davranışı, güzelliği, olgunluğu, tedbirli oluşu, siyaseti, zatî şerefi ve asilliği hakkında ilginç örnekler verir. Anılan her özelliği için İslâm Peygamberinin hayatından bir-

çok örnek nakleder. Onun yüce manevî makamının ve ruhânî kemalinin delili olmak üzere bazı mucize ve kerametlerini anlatır. Buradan hareket ederek sözü, Musa ve İsa (as) gibi diğer peygamberlere getirir. Bu büyük peygamberler, yüce melekûtu teyid ederler ve kutsal ruhun verdiği feyizle varlığın sırlarını açıklarlar. Peki nasıl oluyor da onların sözleri birbiriyle çelişiyor?

“Enbiyânın kelâmı ve onların gelenekleri” adlı bir sonraki bölümde tekrar rumuz ve temsil konusuna ve melekûtî sırların anlaşılmasında bunların önemine temas eder. Bu kez peygamber kelâmındaki remizlerin ve sırların bir kısmını açıklar ve sözü Kur’ân’a ve diğer nazil olmuş kitaplara getirir. Bu konuda zikrettiği misallerden biri şudur: Peygamber’den rivayet edildiğine göre, Allah’ın temsilen gösterdiği doğru yol, iki tarafına duvar çekilmiş bir yoldur. Duvarlarda açık kapılar vardır. Kapılara birer perde çekilmiştir. Yolun başındayken bir münadî “Doğru yola gelin” der. Peygamber sonra “İşte o doğru yol İslâmdır. Açık kapılar Allah’ın haramlarıdır. Perdeler, Allah’ın hudûd ve ahkâmıdır. O münadî de Kur’ân’dır.” Mesel yolu işte budur. Kur’ân’da bu konuda zikredilen şey daha belîğ ve özlüdür. Hazreti Muhammed de bu manaya işaret ederek “*Bana, zâhir ve bâtını olan, her harfinin bir sınırı ve her sınırının bir başlangıcı olan âyet dışında başka bir âyet gönderilmemiştir*” buyurmuştur. Bu meseller, görünüşte muhtelif olsalar da, aslında hepsinin bir olduğuna, tek hakikatin muhtelif şekillerde beyan edildiğine dikkat etmek gerekir. Muhammed b. Zekeriyâ, nebîler arasındaki ihtilafa değinmişse, o, lafızdaki ihtilafı manadaki değişiklik ve tenakuza delil göstermiştir.

Ebû Hâtim bundan sonra tam bir faslı, Muhammed b. Zekeriyâ’nın Tevrat’la ilgili ortaya koyduğu problemlerin cevabına ayırır. Onun, bu semavî kitabın mazmunlarına hakimiyeti gerçekten de hayret vericidir.

Ebû Hâtim, dördüncü babda, Muhammed b. Zekeriyâ’nın mensup olduğu filozofların düştükleri çelişkiyi açıklamaya çalışır. Bu amaçla, onların temel ilkelerde düştükleri tenakuzu ortaya koyar. Kısaca, her filozofun düşüncelerini, içinde gizli olan saçmalıklarla dile getirir. Bu yolla, onların düşüncelerinin temellerini bir filozof gibi zayıflatıp şarsar. Efâtun üç mebd’e yani Allah, unsur ve sûrete inanır ve ona göre Allah, akıldır. Hikmetin yedi direğinden biri olan Tales, suyu varlığın başlangıcı görür. Ksenofanes ve Flutarhes, sûre-

tin kadimliği hakkında onunla ihtilafa düşmüşlerdir. Epikures (Epikür) Allah'ın insan sûretinde olduğunu söylemiştir ve bozulması imkansız olan tabiate inanır. Anaksagoras, Allah'ı akıl olarak kabul eder. Biros, mebde'lerin varlığını inkar eder ve "Her şey kendi kendine ve zatlarındaki sarafetle var olmuştur" der. Brakles dehre inanır ve helak olacağını inkar eder. Pisagor sayıları, eşyânın aslı ve mebde'i olarak görür; tek sayıları müzekker, çift sayıları müennes farzeder. Heraklitos ateşi eşyânın aslı ve menşe'i sanmış ve "Ateşin hacmindeki kabarma ve şişme ile yoğunlaşma neticesinde her şey meydana gelir" demiştir. Aristo, eşyanın mebdelerini sûret, unsur, kıdem, dört unsur ve esîr dediği beşinci unsur olarak fârzetmiştir. Malatyalı Aneksemanderos sonsuzu, varlığın aslı ve mebde'i sanmıştır. Enbezaklis sevgi ve kini âlemin varoluşunun aslı zannetmiş, gözle görülen ve kulakla işitilen dışında ne varsa, inkar etmiştir. Zimokrat (Demokrites) akli ilk mebde' olarak görmüş, Enbezaklis (Empedoklis) ile ikinci doğuşta hemfikir olmuş ama ilk mebde' hakkında ihtilafa düşmüştür. Flutarhes, Allah katında sonsuz sûretlerin varlığına inanır. Ksenofanes ilk mebde'i ezeli mevcûd olarak kabul, sûret ve heyûlânın ezeliyetini nefyetmiştir. Büyük Zinon (Ksenon), Allah ve unsuru iki ilk mebde' olarak görmüştür. Anaksagoras ilk mebde' hakkında Flutarhes ile ihtilafa düşmüştür. Aneksemanes Yüce Allah'ı sırf eniyyet olarak bilmiş ve âlemin müdebbirinin tam bir sükûn olduğunu farzetmiş, bu hususta Enbezaklis ile ihtilafa düşmüş, onu sükûn nev'iyle müteharrik sanmıştır. Aristo, ilk mebde'e ilişkin her türlü hareketi nefyetmiş; Aneksemanes ile Sokrat Hak ve hikmet konusunda ihtilafa düşmüşler, biri hikmetin vücûdunu Hak'tan önce, diğeri Hak ile kâim farzetmiştir. Antakyalı Fisagoras, Yaratan'ın akıl bakımından idrakini imkansız saymış, âlemin basit sesler ve ruhânî sayılardan meydana geldiğini sanmıştır. Fisagoras'ın öğrencilerinden biri olan ve onun öğretilerini Hindistan'da yayan Flanos, onun göge çekildiğini ve orada akıl ve nefis âlemini müşahade ettiğini söylemiştir.

Bütün bunlardan, filozofların neye baksalar, ihtilafa düştüklerini, birbirlerinin sözlerini nakz ve iptâl ettiklerini, onların görüş ve sözlerini eleştirmeye kalkanların büyük sıkıntılarla karşılaşmış başlarına gelmedik kalmadığını görüyoruz. Bunun üzerine Ebû Hâtim soruyor: Bu iki zümreden (peygamberler ve filozoflar) hangisi yalancıdır? Bilgisini kendi evinde saklayamayan biri nasıl olur da gök-

yüzüne çıktığını, akıl ve nefis âlemini gördüğünü iddia edebilir? Bedenin müdebbiri olan kendi nefsini bile tanıyamayan biri, nasıl olur da bütün yaratılmışların yaratıcısını kavrayıp, geçmiş ve gelecek olan ilimleri bilebilir? İki zümreden hangisi yalancıdır? Muhammed b. Zekeriyâ'nın dediği gibi gırtlığını paralayana ve "Falanca filancadan, filanca Muhammed'den, Muhammed Cebrail'den, o da Yüce Allah'tan rivayet etmiştir ki 'Kuşkusuz ben Allahım. Benden başka ilah yoktur. O halde bana kulluk edin. Adımı zikrederek namaza durun.' deyip Allah'ın birliğinden haber veren kimse mi yoksa "Tabiatım nefsimden, nefsim aklımdan rivayet etmiştir ki, âlemdeki işleri, onları gerçekleştirmeden önce görmüş; nefis, heyûlâ, zaman ve mekânı ezelde Yüce Allah ile müşahade etmiş" diyen mi veya "Kıyamet, öldükten sonra diriliş, sevap ve ceza yoktur.deyip insanları hayvanlar gibi başboş gören, beşerin hayvanlara üstünlüğünü reddeden, ilahî emir ve nehyi inkar eden kimse mi?

Ebû Hâtim tam bir faslı bütün semavî dinlerin asâlet ve hakkaniyetine ayırır. Bütün semavî dinlerin aslı ve menşe'i birdir. Hepsinin kaynağı Yüce Allah olduğuna göre, hepsi de haktır. Bu durum da dinlerdeki yüksek birliği ispat eder. Ama Muhammed b. Zekeriyâ'nın "Her din bir yerde hak iken, bir başka yerde bâtıldır. Meselâ İslâm Dârü'l-islâm'da, hristiyanlık Roma'da, musevîlik Hazar'da, Mani dini Çin'de, brahmanlık Hindistan'da haktır ama başka topraklarda bâtıldır" sözü doğru değildir. Çünkü bir şeyin hem hak hem bhatıl olması imkansızdır. Bütün dinlerin aslı birdir ve aralarında hiçbir ihtilaf yoktur. Hangisi olursa olsun, bunlardan birine tâbi olmak insanlığı hidayete ve kurtuluşa götürür. Ne var ki bid'atler yüzünden hak nâhakla karışmış, bu bid'atler dinler arasında ayrılık ve ihtilaf çıkmasına neden olmuştur. Din, içine değersiz maddenler karıştırılmış değerli bir mücevher gibidir. Semavî dinlerin hak oluşunun başka bir delili de bütün selef peygamberlerin halef peygamberleri müjdelemiş olmaları ve kendi ümmetlerini eski peygamberleri onaylamakla mükellef kılmalarıdır. Oysa birbirleriyle her konuda ihtilafa düşen filozoflar, insanlar arasında kin ve düşmanlığın doğmasına yol açmışlardır. Öte yandan, hristiyanlık ve musevîlik gibi dinler hak olmasaydı, İslâm peygamberi onları kendi dini içinde serbest bırakıp, cizye vermeye zorlamaz, aksine dünyadan izlerini kaldırırdı. Hepsinden önemlisi İbrahim (as)'in sünnetini ihyâ etmezdi.

Muhammed b. Zekeriyâ “Din yolu güç bir yoldur ve Allah’ın hikmeti, insanların daha kolay bir yol seçmesini gerektirir. Üstelik insan neden, gözle görülen ve kesin olan dünya yolunu bırakıp, hissedilmeyen, zanlarla dolu ahiret yoluna yönelsin?” şeklinde itirazda bulunur. Ebû Hâtim bu itiraza cevap verir.: “Hakîm olan Allah’ın hikmetinde, hidayet ve irşadla beşeri, varlığın amacına ve kemâle yönlendirmek, hayvanlar gibi başıboş bırakmamak, ödülü, cezayı, ahireti ve ma’âd yani geri dönüşü unutturmamak tercih sebebidir. Demek ki insanoğlu enbiyanın talim ve irşadından müstağni değildir. Allah, insanları asla zora koşmaz; yani tabiatıyla hakikate ulaşmak demek olan ve ancak çok az kimsenin nail olacağı işleri yapmakla mükellef kılmaz.

Muhammed b. Zekeriyâ’nın “Din, milletler arasında savaşların çıkmasına ve düşmanlığın uyanmasına neden olur” sözüne cevap olarak şöyle denilmelidir: Bu husus, şeriat sahiplerinin kendi dinlerinde kuşkuya düştükleri anlamına gelmez, aksine şeriate sınıksız tutunmaları demektir. Bu konuda ihtilaf çıkmasının sebebi, dünyadaki hedefleri ahirete tercih etmeleridir. Ahirete, mükafat ve cezaya inanmalarına rağmen, insanları öldürürler, mallarını ve diğer mahrem şeylerini gaspedirler. Çünkü dünya sevgisi, kadın ve çocuk sevgisi, mal biriktirme hırsı onlarda ağır basmıştır. Bu durumda Muhammed b. Zekeriyâ’nın sözleri doğru değildir. Din sayesinde nefis arınır, ruh yücelir, insanın içi ve dışı bir düzene girer. Küfür ve ilhad, fitneye ve yok oluşa yol açar. Padişahlar kuvvet ve şevketlerini şeriat ve dinle kazanmışlardır.

Muhammed b. Zekeriyâ, peygamberlerin mucizelerine şüphe ile bakarak itirazda bulunur ve mucize iddiasında bulunanların fikirlerini zayıflatmaya çalışır. Ebû Hâtim de onun sözlerini çürütüp, Kur’ân’ın mucizesini açıklar. Genişçe bir faslı nebîlerin ve özellikle İslâm peygamberinin mücezilerine ayırır. Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplar Muhammed’in zuhurunu haber vermişlerdir. Kâhinlerin kehanetleri, Kısra’nın eyvanının sarsılması, Fars ateşkedesinin sönmesi gibi Muhammed’in zuhur edeceğinin alametleri ayrıntılı olarak zikredilmiştir. Ebû Hâtim bundan sonra İslâm peygamberinden rivayet edilen birçok mucizeyi nakleder.

Alâmü’n-Nübüvve’nin altıncı babı Kur’ân’ın icazına tahsis edilmiştir. Muhammed b. Zekeriyâ, Kur’ân’ın icazını nefyeder; Kur’ân hakkında konuşmanın uygun olduğunu kabul ederek “Kur’ân’daki

sûrelerin benzeri olan binlerce sûre getirilebilir” der. Ebû Hâtim, onun sözlerini naklettikten sonra “Kur’ân, insanoğlunun şimdiye kadar gördüğü en büyük mucizedir ve kıyamete kadar da mucize olarak kalacaktır. Muhammed b. Zekeriyâ’nın Kur’ân sûreleri gibi binlerce sûre getirilebileceği şeklindeki sözleri, birinin, gördüğümüz yeryüzü ve gökyüzü gibi binlerce yeryüzü ve gökyüzünün yaratılabileceği iddiasında bulunmasına benzer. Böyle birinin sözleri cinnet alametleridir. Her akıl sahibi bu sözlere gülüp geçer” der.

Daha sonra Muhammed b. Zekeriyâ “Kur’ân mucize ise, Oklidus, Batlamyus ve Calinus gibilerinin geometri, astronomi ve tıbbâ dair kitaplarının da böyle olması gerekir” der. Çünkü onun iddiasına göre bunların varlığı insanoğlu için daha faydalıdır. Ebû Hâtim burada Kur’ân’ın mucize oluşunu ayrıntılı olarak açıklar ve bir faslı da Kur’ân’ın âlemdeki tesirine ayırır. Mülhidin, Batlamyus ve Mectesti hakkında dedikleri temelsizdir. Çünkü tıp, geometri ve astronomiye dair birçok şey bilip de yine de mutlu olan, bir başka deyişle hiçbir şey kaybetmeyen birçok kişi görürüz. Bu kitapta, diyanet ve irşad bakımından bir menfaat yoktur. Öte yandan bu kitaplar Allah’ın ilhamıyla onlara öğretilmiştir ve bu büyük kişiler enbiya mektebinin şakirtleri olmuşlardır.

Ebû Hâtim, büyük bir faslı peygamberlerin beşer ilminin aslı ve menşe’i oldukları hususunu ispata tahsis eder. Muhammed b. Zekeriyâ “ Ördekler ve kuğular yüzme öğrenmekte nasıl öndere ihtiyaç duymazlarsa, filozoflar ve bilginler de kendi bilgilerinde din büyüklerine muhtaç değildirler” demiştir. Ve yine “Sizin imamlarınız ilaç yerine kullanılan kökler ile ilaçları nasıl ayırmışlar? Çarpım tablosundaki farklılıkları nasıl anlamışlardır? Bu konularda bir sayfa bir şey yazmışlar mıdır? Oysa bizde bu tür kitaplardan binlerce örnek vardır. Üstelik dinî liderler yıldızları gözlemleyememişlerdir” demiştir.

Burada Ebû Hâtim, Muhammed b. Zekeriyâ’nın itirazlarına cevap verir ve bilim tarihi bakımından özel bir önemi olan bir aslı açıklar. Bilimlerin aslı ve menşe’i, ilahî teyide mazhar olmuş ve bir kısmı peygamber olan hükemâyâ uzanır. Calinus, Bokrat ve Batlamyus, peygamberlere verilen başka hakikî isimlerin yanında takma isimlerdir. Hermes de onlardan biridir. Astronomi, tıp, geometri gibi bilimleri kuranlar ilahî hakîmlerdi. Bunlar ilimlerini ilham yoluyla almışlardır; bir kısmı da peygamberdir zaten. Mesela Hermes, İdris

peygamberin takma adıdır. Genel olarak Yunancada “s” ile biten Caelinus, Aristotalis vb. bütün isimler peygamber adlarına kinayedir. Bazı yalancılar, peygamberlere verilen bu isimleri kendilerine de vermişlerdir.

Muhammed b. Zekeriyâ'nın bir başka itirazı da şudur: “Hangi din lideri bir lugat ortaya koymuştur?” Ebû Hâtım cevap olarak der ki: “Biz kadimliğe inanıyorsak, diller de âlem gibi kadimdir. Onları kimse ortaya koymamıştır. Âlemin sonradan var olduğuna inanırsak, diller, Allah'ın vahiy ve ilhamıdır. Nitekim Allah, insanların atası Âdem'e isimleri öğretmiştir. Sonra bu ilahî öğretim kuşaktan kuşağa, ağızdan ağıza intikal etmiştir. Üstelik her dildeki tekamülün vahyin nazil olması ile ilişkisi vardır. Örneğin İslâmın zuhûru ile birlikte arap dili bütün İslâm ümmetine yayılmıştır. Öyle ki her yerde bu dil ile konuşulmaktadır. Öte yandan bir dilin çöküşü, o dili konuşan ümmetin çöküşü ve onların vahyin taliminden yüz çevirmeleri ile ilgilidir. Şu halde her dilin aslı ve kökü ilahî öğretim ile tamamen bağlantılıdır. İslâm ümmetinde de din önderleri ilim ve fenleri ortaya koymuşlardır. Nitekim Emîrû'l-mü'minîn Ali nahiv ilmini Ebu'l-Eşved Duellî'ye öğretti. Halil b. Ahmed de aruz ilmini Ali b. Huseyin'in ashabı arasında birinden öğrendi.

Daha sonra Ebû Hâtım astronomi ve yıldızların gözlenmesine ayırdığı fasılda Muhammed b. Zekeriyâ'nın sözlerini reddedip çürütür: İnsan bu ilimleri tabiatı gereği ya da içgüdüleri doğrultusunda öğrenmemiştir. Bunları vahiy veya bir imam vasıtasıyla öğrenmiştir. Peygamber veya imam dışında doğru öğretmen yoktur.

Ebû Hâtım bu fasılda bilimlerin tarihi bakımından ilginç olan, kendi zamanına ait astronomi ve diğer bilimlerden bazılarına temas eder. Son fasılda da, her türlü ilim ve marifetin menşei'nin ilk hakîm olan Allah olduğunu, herşeyin ona döneceğini ispat etmeye çalışır. Böylece herşeyi ilk mebd'e döndürerek kitabını bitirir.

Âlâmü'n-Nübüvve kitabında önemli olan husus, Ebû Hâtım'ın görüşlerindeki dikkat ve derinlik, bilgisinin genişliği ve kendi zamanındaki bilimlere vukûfudur. Öyle ki, ilaç için kullanılan kökler faslında bir doktor, peygamberin mucizeleri faslında büyük bir İslâm âlimi, Tevrat ve Incil'den bahsettiği fasılda da bir hristiyan rûhânî lideri gibidir. Bilgileri dakik ve dayanaklıdır. Nitekim onun nakillerinde bulunduğu sözlerin tümünü İslâm kaynaklarında bulmak mümkündür. Söz nakillerinde bazı konular dışında kurala uymuştur.

Ebû Hâtim kendi görüşlerini ispat ederken aklî ve naklî olmak üzere iki tür delilden yararlanır. Onun aklî delilleri son derece açıktır ve okuyucu tarafından onaylanacak biçimdedir. Naklî delilleri, semâvî kitaplardan, hadislerden, filozofların ve büyüklerin sözlerinden alınmıştır.

A'lâmü'n-Nübüvve, İslâmın ilk asırlarında, dinlerin yüksek birliğini ispat eden en iyi kitap olup, Frithjof Schuon ve René Guenon gibi büyük mütefekkirler tarafından da onaylanmıştır.

Bu küçük mukaddime, bu büyük kitaptaki konuları her yönüyle ele almaya yetmez.

Son olarak, bu kitabın tenkidli basımı için gerekçeleri ortaya koyan, tenkidli yayım çalışması yapanları sürekli teşvik edip onlara yol gösteren sayın Dr. Seyyid Huseyn Nasr'a teşekkür ederim. Kendilerinin bu husustaki gayretleri olmasaydı, bu kitabın yayımı hiçbir zaman gerçekleşmezdi.

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFE
İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN TEMELİ ⁶⁴

Toshihiko Izutsu

Söylemek istediklerimin bu konferansın asıl konusuyla doğru-
dan ilgisi olmasa da⁶⁵ aslında üzerinde duracağımız meseleler,
hele hele İslâm felsefesi çerçevesinde metafizik ve varlık (vücûd)
yönleri gözönünde bulundurulduğunda, yabancılaşıma sorunuyla il-
gisiz değildir. Ama ele alacağım meseleleri doğrudan doğruya ya-
bancılaşıma konusuna bağlamak yerine İslâmın metafizik yapısını
açıklamayı tercih ederim.

Burada dikkatlerinizi bazı İranlı seçkin filozofların düşünceleri-
nin en iyi örneğini oluşturduğu Doğu düşüncesinin felsefî faaliyet
türlerinin en önemlilerinden birine çekmek istiyorum. Bu metodun
özellikle Doğu ile Batının karşılaştırılmasında önemli olduğuna ina-
nıyorum. Doğu ve Batı Filozofları Konferansı'nın hedefi, anlayabil-
diğim kadarıyla, felsefî düşünce zemininde Doğu ile Batı milletleri
arasında daha iyi anlaşma ortamının yaratılması ve bu ortamın ge-
nişletilmesidir. Bence, Doğu ve Batı milletleri arasındaki birbirlere-
nin inanç ve düşüncelerini felsefî idrak ve anlayış esasına dayayan
gerçek bir dostluk ve kardeşliğin gelişmesi günümüz dünyasında
muhtaç olduğumuz şeylerden biridir.

Sokrat'tan önceki başlangıç döneminden günümüze kadar genel-
de tekdüze tarihî bir seyir izleyen Batı felsefesinin hilafına Doğu'da

hiçbir zaman tarihî monotonluk olmamıştır. Biz sadece toplu olarak Doğu felsefelerinden söz edebiliriz. Bu durumda, Doğu'nun temel felsefelerini bir dereceye kadar şekil birliğinde toplayabilmek için Doğu'nun muhtelif felsefelerini bir çerçeve ve geniş bir kalıba yani bir tür “metafelsefe”ye oturtmak amacıyla sistemli bir metoda tâbi tutmak gerektiğini düşünüyorum. Bir başka deyişle, Doğu ile Batı arasında verimli, felsefî bir anlaşma imkanı hakkında düşünmeden önce, Doğu'daki felsefî gelenekler çerçevesinde daha iyi bir felsefî anlaşmayı fiiliyata dökelim. Bu hususu gözönünde bulundurarak İslâm dünyasında felsefî düşüncenin temel yapısı hakkındaki bahsi-mize geçelim.

İslâm, uzun tarihi boyunca birçok seçkin mütefekkir yetiştirmiş, muhtelif düşünce mektepleri oluşturmuştur. Ben burada bunlardan sadece birine, “vahdet-i vücûd” adıyla meşhur olan ve kuşkusuz İslâm dünyasındaki düşünce mekteplerinin en önemlilerinden biri olan bir mektebe değineceğim. Vahdet-i vücûd mefhumu, anadili Arapça olan İspanyol filozof ve ârif İbn Arabî (1165-1240)'ye aittir. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd'u, İslâmî- felsefî düşünce geleneğinin Molla Sadrâ adıyla tanınan Sadreddîn-i Şîrâzî'nin düşüncelerinde doruğa ulaştığı XIII. ile XIV. ve XVII yüzyıllar arasında özellikle İran olmak üzere İslâm ülkelerindeki mütefekkirlerin çoğunu önemli ölçüde etkiledi.

Bununla birlikte, bugünkü konuşmamın sahası hem tarihî hem coğrafi bakımdan bir hayli sınırlıdır. Ama ele alacağım meseleler genel olarak metafizik düşüncenin en temelli boyutlarıyla ilintilidir. Şu hususu da hatırlatmalıyım ki İslâm dünyasındaki “vahdet-i vücûd” düşünce mektebi sadece eskiye ait değildir. Aksine bu düşünce geleneği günümüz İran'ında da tam manasıyla yaşamaktadır. Bu meseleler hakkındaki konuşmamın, Doğu'nun felsefe dünyasında İran'ın durumunu her yönüyle aydınlatacağını umarım.

Zikrettiğimiz dönemde İranlının düşünce özelliklerinin en önemlilerinden biri, bu nisbî ve gelip geçici dünyanın ötesinde ebedî ve mutlak bir şeyi yorulmak nedir bilmeden aramaktır. Söylediğimiz şey açık ve sıradan bir konuymuş gibi görünebilir. Çünkü bütün dinler bu konuda birleşirler. Ama önemli olan şey, bu meselenin İslâm'da vücûdun asalet ve gerçeği dolayısıyla ele alınışdır. Vücûd, burada temelli ve mühim bir mefhumdur. Bu mefhumun tarihî zemindeki gerçek önemini açıklamak için kısaca, Batı'da “arziyet-i vü-

cûd” meselesi olarak meşhur olan ve Ibn Sînâ (980-1037)’ya nisbet edilen şeyi açıklamalıyım. Bu mesele ilk kez, XII. yüzyılda yaşayan ve anadili Arapça olan İspanyali filozof Ibn Rüşd (1126-1198) ve daha sonra Batı’da, Ibn Sînâ’nın nazariyesini anlamak için Ibn Rüşd’ü izleyen Saint Thomas Aquinas tarafından Ibn Sînâ’ya nisbet edildi. Bugün Ibn Sînâ’nın düşünceleri hakkındaki bilgilerimiz sayesinde, onların Ibn Sînâ’nın bu konudaki düşüncelerini yanlış yorumladıklarını görüyoruz. Fakat Ibn Sînâ’nın nazariyesi Ibn Rüşd ve Saint Thomas’ın yaptıkları yanlış yorumlarla yalnız Doğu’da değil, Batı felsefe tarihinde de hayli etkili olmuştur.

Hakikatte İslâm felsefesinin tarihî seyrinin daha ilk merhalesinden itibaren “vücûd” yani varlık mefhumu, Yunan felsefesinin mirası olarak İslâm filozofları için en büyük metafizik meseleyi oluşturdu. Bu mesele ilk kez açık bir şekilde Fârâbî (872-950) tarafından gündeme getirildi ve Ibn Sînâ vücûd’u mahiyetin arazlarından biri sayınca, konu olağanüstü önem kazandı. Burada soracağımız en önemli soru şudur: Ibn Sînâ’nın bu ibareden maksadı neydi? Önce bu hususu açıklamalıyız.

Biz hep günlük konuşmalarımızda “Bu çiçek beyazdır” veya “Bu masanın rengi kahverengidir” cinsinden, bir isim ile sıfatının konu olduğu önermeleri gündeme getiriyoruz. Bu örnekten yola çıkarak “Masa mevcûddur” gibi bir varlık önermesini “Masa vardır” önermesine dönüştürebiliriz. Bu değişiklikten sonra “vücûd” yani varlık tam bir sıfata dönüşür; masanın keyfiyetlerinden birine delalet eder. “Masa mevcûddur” ile “Masa kahverengidir” önermeleri bir olur. Çünkü ikisinde de konu, masa adlı bir cevhere delalet eden bir isimden ibarettir. Oysa mäsaya yüklenilen anlam, gramer bakımından bir cevherin keyfiyet ya da arazlarından birini gösteren bir sıfat-tan ibarettir.

Ibn Sînâ, sadece bu esastan yola çıkarak vücûddan, mahiyetin arazlarından biri olarak söz eder. Bir başka deyişle vücûdun âriziyeti sadece gerçeğin mantıkî ve zihnî tahlili bağlamında anlam taşır ve doğru olur. Ama ne Ibn Rüşd ne de Saint Thomas, Ibn Sînâ’nın nazariyesini bu şekilde algılayabildi. Onlar, Ibn Sînâ nazarında vücûdun, sadece zihnî tahlil bakımından değil, aynı zamanda gözle görülen dış dünyada da mahiyet için lazım olan şeylerden olduğunu sanıyorlardı. Yani Ibn Sînâ’nın vücûd anlayışını, başkasında mevcut manasında, mahmûl bir araz, tıpkı çiçeğin beyazlığı, buzun soğuk-

luğu, masanın siyahlığı gibi hakikî cevherlerin bir keyfiyeti olarak farzediyorlardı. Ibn Sînâ'nın nazariyesi böyle yorumlanırsa, kuşkusuz, bu yorum yanlış bir şekilde uzayıp gider. Bu, masanın, var olmadan önce varlığının mevcut olduğu, kahverengi veya siyah olmadan önce var olduğu demek gibi bir şeydir. İşte bu, aslında Ibn Sînâ'nın nazariyesine Ibn Rüşd ve Saint Thomas tarafından yapılan eleştirinin özüdür.

Ibn Sînâ kendi nazariyesinin böyle kötü yorumlanabileceğini biliyordu. Bu yüzden “Biz vücûdu bir araz olarak siyahlık, beyazlık gibi arazlarla karıştırmamalıyız. Vücûd, özel ve tek bir arazdır” şeklinde tekid etti. Çünkü “Masa mevcûddur” önermesinin medlûlü ve kriteri olan aynî gerçek, diğer önermelerin medlûlünden tamamen farklıdır. Ama Ibn Sînâ, mantık önermesi mefhumunun ötesinde kalan zihindışı aynî gerçeğin yapısını açıklamadı ve bu problemin çözümünü gelecek kuşaklara bıraktı. Ibn Sînâ'dan sonraki dönemlerde bu mesele daha çok önem kazandı ve bu konuda birçok görüş beyan edildi.

Sözkonusu düşünce alanındaki filozoflar ilk bakışta çok cesurca ve ilginç görülebilecek bir tavır takınarak şu iddiada bulundular: “Masa mevcûddur” önermesinin haricî gerçeği, cevher ile araz ilişkisi manasında farzedilse bile, yine de anlamsız bir önerme olacaktır. Çünkü aynî gerçekte “masa” adında bağımsız bir cevher yoktur. Aynı şekilde bu cevher için gerekli olan “vücûd” adında gerçek bir araz da yoktur. Vücûd sıfatıyla vasıflanmış masa adındaki bir olgu, sadece mevhumdan ibaret olmayan fakat vehm ve hayalin mahiyetine çok yakın olan bir görüntüdür. Bu bakış açısına göre hem masa hem de onun arazlarından biri olarak vücûd, rüya ve hayal gibi bir şeydir. Filozofların maksadı, bizim uyanıkken idrak ettiğimiz şekilde gerçek dünyanın bizzat gerçek dışı olduğu ya da “Masa mevcûddur” önermesinin bir tür haricî gerçeğe delalet etmediği değildir. Gerçekte ona mutabık olan mutlaka bir şey vardır. Onların tekid ettikleri tek husus, bu önermenin medlûlü ve kriteri olan gerçeğin diğer önermelerin medlûllerinden tümüyle farklı olduğudur. Çünkü bu varlık meydanında gerçek, mutlak ve masa bu gerçeğin zuhurlarından ve içe ait bağlarından biridir. Bununla birlikte dış dünyada konu (mevzû) ile ona yüklenen anlamın (mahmûlün) yerlerini değiştirmeleri gerekir. “Masa mevcûddur” önermesinde, bu önermeye mantık ve gramer yönünden mevzû olan masa, dış dünyada mevzû

değil, mahmûldür. Asıl mevzû, vücûddur. Oysa masa, mevzûya özel bir şey sûreti veren bir arazdır. Hakikatte, dış gerçekteki masa olmak, çiçek olmak gibi tüm mahiyetler, vücûd denilen tek gerçeği sayısız şeyler sûretinde gösteren arazlardan başka bir şey değildir.

Fakat bu gerçeğin gözlenmesi (şuhûd), insan bilinci günlük tecrübelerle dayandıkça gerçekleşemez. Bu mektebe mensup filozofların görüşüne göre buna ulaşmak için zihnin genel bir değişimi kendinde tecrübe etmesi gerekir. İnsan bilincinin, içinde varlık âleminin zâtıyla müstakil eşyalar şeklinde gösterildiği ve bu şeylerin her birinin mahiyet adında varlık hissesine sahip olduğu, marifet sahasından öteye geçmesi gerekir. Zihinde, dünyayı çok farklı bir ışıkla aydınlatacak olan bir bilginin oluşması gerek. İşte burada İran felsefesi belirgin bir biçimde irfana yönelir. Öyle ki, Molla Sadrâ gibi bir filozof, gerçeğin irfanî keşif ve şuhûduna dayanmayan bir felsefenin boşuna kafa yormaktan öteye geçemeyeceğini bildirir. Daha açık bir deyişle, temel mefhum, zapturapt altına alınmış metafizik bir dünya görüşüdür. Bu da ancak zihin ve göz arasındaki ilişkinin çok özel durumlarında mümkün olabilir.

Burada şu hususu da hatırlatmak gerek: İslâm felsefesinin muhtelif türlerinde ve aynı şekilde Doğu'nun diğer köklü felsefelerinde metafizik veya varlık konusu insanın zihnî durumu ile ayrılmaz haldedir. Öyle ki tek gerçek, şuurun muhtelif dereceleri itibarıyla çeşitli şekillerde idrak edilir.

İslâm felsefesinde zihnin göz ile olan özel ilişkisi, bilen (âlim) ile bilinen (malum)in birliği meselesi olarak tartışılmıştır. Bilinen şey ne olursa olsun, bilginin en yüksek aşaması, âlimin malumla tam bir bütünlük sağlaması halinde mümkün olur. İkisinin de hüviyeti, aralarında hiçbir fark kalmayacak şekilde bir olur. İkisinin arasında fark bulundukça, zihin ile göz arasında en küçük bir ihtilaf oldukça, âlim ile malum birbirinden ayrı iki mevcut olarak kaldığı sürece tam marifet gerçekleşmez. Vücûd mektebine⁶⁶ mensup filozofların görüşüne göre en yüksek malum (müteallik-i marifet) ile ilgili başka bir hususu da ilave etmeliyiz. Bu mektebin en seçkin mütefekkirlerinden olan Molla Sadrâ'ya göre gerçek vücûd ilmi, mantıkî istidlallerle değil, şuhûdun kendine has yöntemiyle elde edilebilir. Marifetin bu şekli Molla Sadrâ'ya göre, âlim ile malumun birleşmesi yoluyla vücûdu tanımaktan ibarettir. Vücûdu tanımak, malum olarak dışardan değil, vücûdla bir olarak içerden tanımakla, insanın

zâtî tahakkuku ile mümkündür.

Âlim ile malum birliğinin, zihnin gözün karşısında, âlimin malumun karşısında kaldığı günümüzde tecrübe düzeyinde gerçekleşmeyeceği açıktır. Böyle bir durumda zihin vücûdu bir şey olarak idrak eder. Diğer şeyleri malum olarak gördüğü gibi vücûdu da malum olarak görür. Vücûd gerçeği, sırf fiiliyet olarak mutlaka müteallik olmaktan kaçınır. Varlık olarak görülen vücûd, vücûd gerçeğinin tahrifinden başka bir şey değildir.

XIV. yüzyılda yaşayan İranlı filozofların en büyüklerinden biri olan Seyyid Haydar-i Âmulî ⁶⁷ der ki: “İnsan zayıf aklı ve kıt fikriyle vücûdun manasını anlamaya çalışırsa, cehaletini ve fıtrî körlüğünü artırmış olur.”

Gerçeği yakalama tecrübesini hiçbir şekilde elde edemeyecek olan sıradan insanlar, bastonsuz yürüyemeyen kör gibidirler. Köre yol gösteren bu baston, zihnin istidlâl gücünün remiz ve temsilidir. İlginç olan husus, körün dayandığı bastonun onun körlüğünün illeti oluşudur. Ama Hz. Musa, asâyı fırlatıp atınca ârizî sûretlerin perdesi onun gözünden kalkmış oldu. İşte o zaman ârizî sûretler perdesinin ötesinde, mutlak gerçeğin şaşırtıcı güzelliğini müşahade etti.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda yaşayan İranlı mümtaz filozof ve ârif Şeyh Mahmûd-i Şebisterî, Gülşen-i Râz'da şöyle der:

*Rehâ kon akl râ, bâ Hak hemibâş
Ki tâb-i hûr nedâred çeşm-i heffâş
“Aklı koy bir kenara, olmaya bak Hak ile.
Çünkü güneşe dayanacak göz yok yarasada.”*

Lâhîcî ⁶⁸ bu beyti şerh ederken şöyle der: “Mutlak gerçeği görmeye çalışan akıl, güpegündüz güneşe bakmaya çalışan göz gibidir. Güneşin göz alıcı parlaklığı, uzaktan da olsa, akıl gözünü kör eder. Akıl gözü gerçeğin daha yüksek merhalelerine geçip yavaş yavaş mutlak sahasına yaklaşıncı karanlık fazlaşır; sonunda her şey kararır.” Lâhîcî sözüne şöyle devam eder: “Dışarıyı gören göz için aşırı yakınlık nasıl gözde kararmaya ve görenin görme hassasının kaybolmasına neden oluyorsa, bu husus içeriği gören göz için de geçerlidir. Allah’a doğru seyir yolunun sâlikî esmâ ve sıfatların tecellilerinin mertebelerinden geçip zâtî tecellinin kabûlüne hazır hale gelince, o tecelli nuru kararır ve mana yönünden sâlikin çok yaklaşması

dolayısıyla onun basiret gözü kararır ve idrakini yitirir. İnsan, Hakk'ın mukaddes sahasına yaklaştıkça Hak'tan sâdır olan parlak nur ona karanlık görünür. Nur kendi mutlak sınırında karanlıkla bir olur. Daha açık bir ifadeyle, vücûd, kendi mutlak sarâfetinde, avamdan olan birinin gözünde, gözle görülmeyen yokluk gibidir. Bununla birlikte insanların çoğunun hatta nur gerçeğinden bile habersiz olduklarını görürüz. Bunlar, Eflâtun'un meşhur temsilindeki adamlar gibi bir mağaraya oturmuş, güneşin duvara düşürdüğü gölgelere bakmakla meşguldürler. Işığın dış dünya perdesindeki zayıf yansımaları görürler ve bu görüntülerin mutlak gerçek olduğundan emindirler.

Seyyid Haydar-i Âmulî ⁶⁹ vücûdu sırf nur gibi olan mutlak vücûd ve gölge vücûda ayırmıştır. Gerçek âlem gözüyle, gölge ve görüntülerin de metafiziği vardır ama bunlar vücûd gerçeğine sahip değildirler.

Bu görüntüler yani insanın bilincinde günlük tecrübelerde cansız ve zatıyla müstakil şeyler gibi görünen varlığın taayyün etmiş sûretleri Molla Sadrâ'ya göre "suyu anlatan ama aslında su olmayan bir serap" gibidir.⁷⁰ Fakat arazi şeyler bir gölge mahiyetine sahip olsalar da, hakikatten tümüyle uzak değildirler. Aksine metafizik âsıl ve menşelerine bakılırsa, gerçeğe sahiptirler. Hakikatte tecrübî dünyada da hiçbir şey tümüyle gerçek dışı değildir. Hatta serap da tamamen gerçek dışı değildir. Çünkü bunun idrak edilmesi nihayet geniş çöllerin varlığına bağlıdır. Fakat metafizik bakış açısından tecrübî esasa göre serap olan bir çöl, mutlak hakikat platformuyla kıyaslandığında, serabın mahiyetine sahiptir.

Dış dünyanın gerçekliği ve gerçek dışılığı meselesine İslâm felsefesinin çözüm arayışı, bize Şankara'nın ⁷¹ "Dünya Brahman marifetlerinin devam edegelen bir silsilesidir"⁷² sözüyle temsil edilen vedaneta felsefesini hatırlamaktadır. Şankara'ya göre dış dünya, insan bilincinde ve onun doğal yapısına mutabık olarak zahir olduğu şekliyle Brahman ya da gerçek mutlaktır. Bu yüzden dünya sadece bir hayal ve vehim değildir. Çünkü Brahman onun ârızî sûretlerinin her birinin ötesinde gizlenmiştir. Bu durum, karanlıkta yılan olarak algılanan ama gerçekte yılan olmayan bir ip gibidir. Burada ipin gerçek varlığı bizim onu yılan olarak algılamamıza neden olmuştur. Dış dünya, mutlak, bağımsız ve zatıyla kâim bir gerçek olarak farzedildiğinde gerçek dışı ve bâtil bir sûret olur. Mutlak olmayan bilinci-

mizin idrak ettiği dünya Brahman bakımından hiç de bâtil ve mevhum değildir.

Aynı şekilde İslâm felsefesinde dış dünya, beşerin düşünce ve nisbî idrakinde bulundukça gerçektir ve onun tabiî yapısına mutabık olarak mutlak hakikat olur. Ama mutlak ve zâtıyla müstakil bir şey olarak farzedilirse, bâtil ve gerçek dışı olacaktır. Adına yaraşan gerçek metafizik âlimi, dünyadaki her şeyde onların, ârızî sûretlerin tecellisinden başka bir şey olmayan öbür yüzünü müşahade edebilen kişidir. Şimdi mesele, tecrübeler ile gerçeğin şuhûdunun nasıl gerçekleşeceği meselesidir. İslâm varlık felsefesinin bu köklü meseleye vereceği cevap, bunun sadece gönül şuhûdu, zevk, huzûr ve işrâk ile müyesser olacağıdır.

Bu cümlelerin dakik manası ne olursa olsun ve dayanılan hususlar birbirleriyle ne kadar ihtilafta kalırsa kalsın, marifetin faili, fail ve mevzu olarak kaldıkça yani “ben” bilgisi mevcudiyetini sürdürdükçe, şuhûd yoluyla gerçeğin tecrübe edilmesi gerçekleşmeyecektir. “Tecrübî ben” şuhûd tecrübesi yolundaki en büyük engeldir. Çünkü zorunlu tek olan “ben”in kalıcılığı marifet bakımından insanla kendi gerçeği hatta kendi varlığı arasında mesafe doğurur. Vücûd gerçeği doğrudan doğruya benlik ortadan kalktığı zaman idrak edilir ve benlik bilinci (ego-consciousness) tam olarak gerçeğin şuru ile yok olur. Bu yüzden, böylesi felsefelerde enâniyet ve benlik bilincini tümüyle nefyeden fenâ tecrübesine özel bir önem verilmiştir.

Dış dünya (cihân-ı zevâhir) kesret yani çokluk dünyasıdır. Her ne kadar kesret, mutlak gerçeğin tecellisi ise de, gerçeği sadece kesret şeklinde gören kişi, gerçeği sadece onun bağlayıcı sınırlarıyla tanımış, gerçek vahdeti idrak etmemiştir. Dakik olarak gerçeğin, zâtın tahakkuku yoluyla doğrudan doğruya tecrübesi, muhtelif şeylerde belirmeden önce mutlak ve basit gerçeğin bilinmesinden ibarettir. Gerçeği vahdette görmek için nefis, zatî taayyün ve bağımlılıktan kurtulmalıdır.

Bununla birlikte şu da gerçektir ki fenâ tecrübesinde insanî bir yön de vardır ve o da bilinçli insanın kendini nefsin bütün amellerinden arındırma çabasıdır. XV. yüzyılda yaşayan İranlı ünlü şair ve filozof Abdurrahmân-ı Câmî şöyle der. “Fenâ, Hakk’ın zuhûrunun bâtını istilâ etmesi dolayısıyla, kişide bunun dışında bilincin kalmasıdır. Kuşkusuz fenânın fenâsı da yine ondadır. Çünkü fenâ sahi-

bi kendi fenâsının bilincinde olursa, fenâ sahibi olamaz. Fenânın sıfatı ve onun mevsufu, Hakk'ın dışında kalmış olur. Bu durumda şudur fenâyı yok edici olur.”⁷³

İnsanın fenâyâ ulaşmak için giriştiği çabalara tevhîd denilir. Lu-gat bakımından anlamı birleştirmek, yegâne kılmak, birlik vermek, yani zihnin derin düşüncelerde mutlak konsantrasyonudur. Câmî'nin sözüne göre “Gönlü Hak'tan başka her şeyden, taleb, iradet, ilim ve marifetle tahlis ve tecrid etmektir. Yani onun taleb ve iradesi bütün matlup ve irade edilen şeylerden kesilir. Bütün malumat ve makulat onun basiret gözünden kalkar. Herşeye yüz çevirir; Hak'tan başka bilincinden bir şey kalmaz. Nihayet kendi fâniliğinin bilinci de kaybolur.”⁷⁴ Bu bakımdan fenâ tecrübesi, fenâda fenâyı yani kendinin yok olma bilincinin tamamen yok olmasıdır. Çünkü fenâ bilinci, mutlak gerçek dışında her hangi bir şey hakkında bilgi sahibi olmaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki fenâ bilincinden eserin kalmadığı böylesi mutlak bir fenâ - ki budizm mahiyana felsefesinde yokluk (sunyata) bunun eşanlamlısıdır - sadece insandaki zihnî bir hal değil, mutlaklıkta mutlak gerçeğin gerçekleşip fiiliyet kazanmasıdır.

Bu hususu da asla gözardı etmemek gerek. Çünkü doğru olarak anlaşılmazsa, islâmî metafizik yapı da anlaşılmaz. Fenâ kesinlikle bir insanî tecrübedir. Bunu gerçekten deneyen insandır. Fakat bu münhasır olarak bir insanî tecrübe de değildir. Çünkü bunu tecrübe ettiği vakit artık o kendisi değildir; kendinden geçmiştir. Bu anlamda insan fenâyı tecrübe eden değil, metafizik mutlak gerçeği tecrübe edendir. Bir başka deyişle insan için fenâyı tecrübe etmek, onda gerçeğin tahakkuk etmesidir. İslâm felsefesi ıstılahında fenâ, Hakk'ın zuhûrunun ve tecellî tarafının onun içindeki gizli tarafa yani zâhirin bâtına üstün gelmesidir. Bu bakımdan fenâ tecrübesi mutlak gerçek nûrunun taşmasından başka bir şey değildir.

Hakk'ın tecellî edici kudreti sürekli olarak dış dünya üzerinde etkisini gösterir. Böyle olmasaydı, çevremizdeki zuhûrat mevcut olmazdı. Fakat dış dünyada gerçek sadece zaman ve mekanın nisbî sûretleri yoluyla tecellî eder. Fakat bunun aksine, ârif filozofun mutlak bilincinde hakikat kendi aslî sarafet ve ıtlakında, bütün nisbî sınır, bağ ve taayyünlerin ötesinde tecellî eder. Bu makam, âriflerin ıstılahında keşf ve mûkaşefe yani kesret engelinin ortadan kalkması olarak tanınır.⁷⁵

İnsanî tecrübe olarak fenâ, nefsi tamamen yok etmek ve sonuçta, nefisle marifet ve iradenin taallukları sûretinde bağlantılı olan her şeyden uzaklaşmaktır. Bu irfanî tecrübe, zenbudizmde “cisim ve ruhu atmak”⁷⁶ şeklinde tanınan manevî makamla mutabakat halindedir. Bu “atmak” cisim ve ruhun tam vahdetidir. Görünüşte sağlam olan kendi dış esasını yitiren, marifet ve metafizik uçurumun yokluğuna düşen nefis veya benlikten başka bir şey değildir. Ama ne zenbudizmde ne de İslâmda bu mertebe metafizik tecrübenin mutlak zirvesini gösterir.

Bu buhranlı dönemden geçtikten sonra filozofun, zenbudizmde “bırakılmış ruh ve cisim” ve İslâmda “bekâ” yani mutlak gerçekte ebediyyen kalmak şeklinde tanınan daha yüksek bir aşamaya geçmesi gerekir. Fenâ merhalesinde yalancı nefis veya nisbî ben tamamen yoklukta yok olur. Sonraki merhalede insan bu yokluktan tekrar dirilir ve mutlak bir ben’e dönüşür. Gençleşen, görünüşte o ihtiyardır ama bu ihtiyar kendi taayyününden geçerek yücelmiştir. Bekâ makamında insan tekrar normal şuuruna kavuşur ve bu yüzden dıştaki kesret dünyası onun gözlerinin önünde genişler. Kesret dünyası yine tüm çeşitli renkleriyle zahir olur. Ama kendi taayyününden sıyrıldığı için müşahade ettiği kesret dünyası taayyünün ötesindedir. Bu yeni dünya görüşünü, damla olmanın, kendisine tahmil ettiği yalancı bir taayyün ve bağlanma olduğunu, aslında engin deniz olduktan bir hiç olduğunun farkına ansızın varan bir su damlasının farazî dünya görüşüyle kıyaslamak mümkündür.

Böylece bekâ merhalesine gelen filozof, kendisini ve çevresindeki her şeyi tek bir gerçeğin çoğalmış taayyünleri mesabesinde görür. Değişimin coşkun dünyası onun gözünde, mutlak gerçeğin binlerce muhtelif sûrette tecellî ettiği geniş bir meydana dönüşür. İslâm dünyasında gerçeğin böyle müşahade edilmesi , vahdet ile kesretin karşılıklı tesiri esasına dayanan ve Doğuya özgü metafizik bir sistem doğurmuştur. Sonraki bölümde bu meselenin bazı yönleri üzerine konuşmak istiyorum.

Burada daha önce söylediğim şeyi tekrar etmek istiyorum. Yani felsefenin bu türünde metafizik veya varlık meselesi marifet meselesi ile çok yakından ilgilidir. Vücûd ve marifet arasındaki karşılıklı ilişki, burada gerçeğin aynî nizamı ile insan şuurunun zihnî nizamı arasındaki mutlak ayniyetin nisbeti manasındadır. Bunun manası kısaca şudur: Zihin ile göz veya idrak eden ile edilen arasında hiçbir

uzaklık yoktur; olmaması da gerekir. Zihnin hali, zorunlu olarak bir şeyin idrak edildiği yönü tayin eder veya bir şey, idrak eden şahsın muhtelif bakış açılarına göre farklı görünür, dersek, doğru olmaz. İdrak edenin şuuru ve idraki, kuşkusuz dış dünyanın durumudur, yani gerçeğin aynî düzeni zihnin mevzû'î düzeninin öte tarafından başka bir şey değildir ve bu da kesinlikle metafizik gerçektir. Bununla birlikte fenâ ve bekâ yalnız zihnin hallerine ait değil, aynı zamanda aynî hallerdir. Zihin ve göz, metafizik bir gerçeğin iki sahası ya da iki yönüdür.

Buraya kadar zihnî fenâ ve bekâyı açıkladım. Aynî fenâ ise “cem” diye meşhur olan vücûd makamıdır. Cem'in lugat manası bir araya getirmek demektir. Oysa aynî bekâyı cem'u'l-cem' makamı, fark ba'de'l-cem' ya da fark-ı sâni denilir. Önce bu ibarelerin manasını açıklayacağım.⁷⁷

“Fark” kelimesi ilk aşamada, avamın örfü açısından gerçeğe bakışa delalet eder. Zihnen fenâ makamına gelmeden önce, tabiatıyla mutlakı dış dünyadan ayırdetmek isteriz. Olgular dünyası, içinde hiçbir şeyin mutlak olmadığı, herşeyin gelip geçici ve sürekli değişim halinde olduğu bir dünya, bir nisbî işler diyarıdır. Fânîlik ve eşyânın sebatsızlığı esasına dayanan bu inancın Buda dininde önemli bir yeri vardır. Kesret dünyası duygularımızın ve aklımızın sıradan vazifelerini yerine getirdikleri bir meydandır. Bu nisbiyet ve sebat-sızlık mertebesinin karşısında, zatı itibarıyla nisbî işlerden farklı olan ve mutlak olarak fanî dünyadan münezze olan mutlak vücûd vardır. Böylece gerçek birbirine zıt iki kısma bölünmüştür. Bu ikilik ve aynı şekilde gerçeğin tecrübî görüşü “fark” olarak adlandırılır. Çünkü bu bakış açısına göre her şey zâtî özellikleri itibarıyla birbirinden ayrılmıştır. Dağ dağdır ve asla nehir olamaz. Dağ ve nehir mahiyet ve zat itibarıyla birbiriyle ihtilaf halindedir.

Varlık dünyası zihnî fenâ mertebesine ulaşan kişilerin gözüyle tamamen farklıdır. Bir şeyi başka bir şeyden ayırdıkları zâtî farklılıklar artık yoktur. Kesret müşahade edilmez. Bunun sebebi, hiçbir benlik bilincinin kalmamış olmasıdır. Eşyayı idrak eden bir müdrik yoktur; idrak edilecek bir şey de yoktur. Nitekim fenâ mertebesinde, nefsânî bütün ızdırap ve heyecanlar yok olmuştur. Şimdiye kadar dış dünyanın özelliklerinden olan vücûd ızdırabı ve heyecanı mutlak sükûnete dönüşür. İdrak eden şahsın taayyünü yok olunca, dış dünyadaki şeylerin bütün zahirî taayyün ve takayyüdları de ortadan

kalkar ve sadece mutlak gerçek, zihin ve göz veya idrak eden ve edilen olarak bölünmeden önce mutlak şuur sûretindeki tam vahdetiyle geriye kalır.

Bu makama İslâm'da cem' makamı denilir. Çünkü dış dünyayı teşkil eden her şeyi bir araya getirip, aslî mertebesine döndürür. Bu, müteallih hükemanın ıstılahına göre öyle bir mertebedir ki, mümin, hiçbir mahluku görmeden sadece Allah'ı müşahade eder. Bu mertebeye "*Kânullâhu ve mâ kâne ma'ahu şey'*" makamı olarak bilinir ve bunun mutabığı Chuang Tzu'nun Chaus veya "yokluk uçuşumu" adını verdiği şeydir.⁷⁸

Bir sonraki sonuncu ve en yüksek makam, bekâ makamıdır. Bu makamda insan zihnî bakımdan, nefsini fânî ettikten sonra zahirî şuurunu tekrar kazanır. Önceki makamda tamamen devre dışı kalan zihin tekrar marifet ameline başlar ve bu zihnî hayatın yenilenişine uygun olarak dış dünya da tekrar canlanır. Dünya coşkun dalgalar şeklinde bir kez daha insanın gözleri önünde belirir. "Vahdet" makamında "cem" olan şeyler müteayyin ve mütekessir varlıklar şeklinde tekrar birbirinden ayrılır. Bu yüzden bu makama "cem'den sonra fark" ya da "ikinci fark" denilmiştir.

Fakat "birinci fark" ile "ikinci fark" arasında köklü bir ihtilaf mevcuttur. Birinci farkta makam hem zihnen hem gözce fenâdan önceki makamdır. Sayısız şeyler mütemayiz olarak birbirinden ayrılmışlardı. Her şey sadece zâtıyla kâim ve müstakil bir cevher olarak görülüyordu ve bu bakımdan vücûd-i mutlakın karşısında yer alıyordu. Bununla birlikte mutlak ve nisbî aralarında içe dönük hiçbir ilişkinin bulunmadığı birbirine tamamen aykırı iki varlık ülkesi idi. İkinci fark makamında da havastan olanlar kendilerine özgü zâtî mümeyyizleri yoluyla birbirlerinden ayrılırlar; kesretin varlığı ile vahdet sahası arasında fark konulur.

Fakat ikinci fark makamı sırf kesret değildir. Çünkü bu makamda eşyaya özgü bütün mümeyyizler açıkça müşahade edilebilseler de, mutlak vahdetin taayyünlerinden başka bir şey değildirler. Vahdet kendi sarfiyetinde, vücûdun bütün ihtilaflarını yok ettiği için tüm varlık dünyası meâlen metafizik bir asla dönüşür. Bu bakış açısına göre gerçek anlamda mevcut olan şey, tüm eşyanın eşsiz metafizik aslıdır. Burada kesret, vahdetten ibarettir. Vahdetin sonu, zâtî işlere sahip olan bu makamdadır. Bu makama "cem'u'l-cem" adı verilir. Bunun sebebi, fenâ mertebesinde, yokluğun mutlak vahdetine

dönüşen zevahirin tekrar birbirinden ayrılarak ikinci vahdet mertebesinde birbiriyle birleşmesidir.

Bununla birlikte bu özel durum dolayısıyla, fenâ mertebesindeki vahdet yani cem' ile bekâ mertebesindeki vahdet yani cem'u'l-cem' arasındaki fark, fenâ mertebesindeki vahdetin mutlak basit vahdet oluşudur. Oysa cem'u'l-cem' makamındaki vahdet zâtî taayyünlere sahiptir. Cem'u'l-cem' makamında görüldüğü şekliyle vahdet felsefî bakımdan zıtların telafisi ve bir araya gelmesidir. Yani vahdet kesretten, kesret de vahdetten ibarettir. Kesrette vahdetin, vahdette kesretin müşahedesine dayanır. Çünkü Lâhîcî'nin de dediği gibi vahdet veya mutlak burada, her şeyi kendinde yansıtan bir ayna gibidir. Oysa çok olan şeyler, herbiri kendine özgü bir şekilde mutlakı yansıtan çoğalmış aynalardır. Budizmdeki ay benzetmesi de çok ilginçtir. Su dolu birçok kapta ayın yansıması görülür ama ayın kendisi her zaman kendi ilk vahdetinde kalır. Oysa kaplarda birçok ay varmış gibi görülür. ⁷⁹

İslâm felsefesi geleneğinde cem'u'l-cem' makamına gelen kimseye “zu'l-ayneyn” derler. O, sol gözüyle kesreti yani zevahir ve arazlar dünyasını gördüğü halde sağ gözüyle vahdeti yani mutlak gerçeği gören ve vahdetten başka hiçbir şey görmeyen kişidir. Böyle birinin çok önemli bir özelliği de, aynı anda vahdeti ve kesreti müşahade etmesinin yanı sıra, bu ikisinin sonunda tek bir şey olduğunu bilmesidir. Gerçekte mevcut olan her şeyin fenâ ve bekâ yönlerini ayırdeder. Aynı isimle tanındıkları zihni tecrübeyle ilgisiz olmasalar da fenâ ve bekâ kelimelerinin burada vücûdî ve aynî manada kullanıldıklarını söylemeye hacet yok.

Fenâ yönüyle her şey müteayyin, müteferrid ve esas itibarıyla mukayyed ve mahduttur. Bu yönüyle mevcut olan her şey hakikatte gayri mevcut ve “lâşey” yani “hiçbir şey”dir. Çünkü zâhiren var olan vücûd, eğreti bir vücûddur; kendi kendine bâtıldır ve yokluk temeline oturmuştur.

Bunun aksine bekâ cephesinde aynı şey gerçeğe sahiptir. Şöyle ki; mutlak vücûdun müteayyin bir sûretidir ve mutlakın tecellî ettiği zâhirî bir sûrettir. Bu bakımdan varlık dünyasında hiçbir şey gerçek dışı değildir.

Her şey ve her müşahhas mevcûd, bu isbat ve nefy yönünün özel bir terkibi, fânî ile bâkî, sonlu ile sonsuz, mutlak ile nisbînin karşılaşma mahallidir. Bu iki tarafın terkibi “mümkün” mefhumunu

ortaya çıkarır. Avamın varlığın “imkan”ı hakkında inancının aksine, “mümkün” olan bir şey sadece nisbî ve sonlu değildir ve ilahî tecellînin yeri olarak, doğrudan doğruya mutlak gerçeğe bağlantılı başka bir yöne de sahiptir. Ârif filozof, tek tek her şeyde, hatta mümkün olan en küçük şeyde bile mutlak tecellîyi görüp ayırdeder.

Şeyh Mahmûd-i Şebisterî Gülşen-i Râz'da “karanlık gündüzde aydınlık gece” gibi çelişkili kelimelerden oluşan bir terkib kullanarak bu metafizik hali tavsif etmiştir. Bu ibaredeki “aydınlık gece”, içinde bütün gerçeğin ve mazharların fenâsına şahit olduğu, zihnî ve aynî fenâ makamındaki gerçeğin kendine özgü düzenine işaret edilir. Bu aşama geceye benzetilmiştir. Çünkü bu makamda hiçbir şey idrak edilebilir değildir. Her şey rengini ve sûretini yitirmiş ve benzersiz aslı karanlığa gömülmüştür. Fakat bu metafizik gece aydınlıktır. Çünkü mutlak gerçek - yani bizim nisbî şuur yapımızın belirlediği sınırlar ve kayıtlar dışında- zaten aydınlıktır ve hem kendini hem başkalarını aydınlatır.

Yukardaki mısraın ikinci yarısı “karanlık gündüz içinde”nin ilk manası şudur: Mutlak vahdet kesretler içinde nisbî ve müteayyin şeyler sûretinde tecellî eder. Mutlak gerçek dış dünyada bu manada ve bu biçimde gündüz görülen her şey gibi görülür. Fakat her şeyi bize gösteren nur, zâhirî ve mecazî bir nurdur. Burada zâhir olan şeyler kendiliklerinden karanlık ve yokluk mahiyetine sahiptirler. Bu yüzden aydınlık gündüze karanlık adını vermiştir.

Gerçeğin bu iki çelişkili yüzü yani her şeyde görülen aydınlık ve karanlık bizi doğrudan doğruya zevahir ve arazların hangi anlamda ve ne ölçüde gerçek oldukları meselesiyle karşı karşıya getirir. Zevahirin gerçekliği ya da gerçek dışılığı meselesi hakikatte, mütefekkirleri, aralarında bir dizi manevî dereceler oluşturdukları muhtelif gruplara bölen İslâm felsefesinde önemli ve köklü bir meseledir. Seyyid Haydar-i Âmulî bu bağlamda üçlü taksim önerisinde bulunmuştur: 1. Avam ya da akıl sahipleri; 2. Havas ya da göz sahipleri; 3. Havassu'l-havas yani akıl ve göz sahipleri.⁸⁰

Kesretten başka bir şey görmeyen birinci gruptakiler yani insanların avamı en düşük mertebeye mensuptur. Bunlar, bu dünyada algıladıkları şeylerin mutlak gerçeğe sahip olduklarına ve bunların ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığına ciddî olarak inanan kişilerdir. Gerçek ârif ve filozofun gözüyle kesretteki sûretlerin hicabı bu insanların gözünü perdelemiş ve onları kesretin temeli ve esası olan

vahdeti görmekten mahrum etmiştir. Zâhirdeki şeyler, kendi varlıklarıyla, onlarda tecellî edecek bir şeyi ortaya çıkaracak yerde, tecellî edici gerçeği görmelerine engel olan ışık geçirmeyen perdeler gibidir. İslâm felsefesinde, âleme bu gözle bakan avam, aynanın varlığından haberdar olmadan aynadaki görüntülere bakan kişilere benzetilmiştir. Bu kinayede ayna, mutlak gerçeğin, yansıyan görüntüler de zevahir ve arazların remiz ve temsildir.

Bu gruba mensup olan insanlar aynî bakımdan, hiçbir şeklin aynanın varlığı olmadan idrak edilemeyeceğini bilmediklerinden aynadaki sûretleri görürler. Fakat zihnî bakımdan bu sûretlerin gerçek vücûda sahip ve bizzat mevcûd olduklarına inanırlar. Ayna temsili İslâm felsefesi kitaplarında sık sık görülen meşhur temsillerdendir. Bu tür temsillerden biri de çalkantılı denizdir. İlgi alanımıza giren bu metafizik platformda, insanlar sadece coşkun dalgalara dikkat ederler ve bu dalgaların denizin dış taayyün ve sûretlerinden başka bir şey olmadığını unuturlar. Abdurrahmân-ı Câmî zâhirî kesretin, gerçeğin esasını teşkil eden vahdetin müşahedesi için nasıl bir engel ve hicab olduğunu açıklarken :

“Vücûd, ebediyyen çalkantılı bir denizdir. Dünyalılar bu denizde dalgadan başka bir şey görmemiştir. Denizin içinden çıkan dalgayı ve dalgada gizli olan denizi gör” der.

Yeri gelmişken burada şu hususu da hatırlatmalıyım: İslâm filozofları metafizik bahislerde, bilhassa vahdet ile kesret veya mutlak gerçek ile zevahir arasındaki zâhiren çelişkili bağlantıyı açıklarken kinaye ve teşbihi kullanmak isterler. Kinaye ve temsilden sık sık yararlanmak İslâm felsefesinin ve aslında genel olarak Doğu felsefesinin somut özelliklerinden biridir. Bu durumu şiirsel bir süs olarak görmemek gerekir. Kullanılan her kinaye, istiâre veya temsilin kuşkusuz marifet meselesinde özel bir görevi vardır.⁸¹ Bu husus bize Wittgenstein felsefesindeki “başka bir şeyin remzi olarak görmek” mefhumundan ibaret olan tabiri hatırlatabilir. Wittgenstein felsefesinde “olarak görmek” mefhumu sadece “görme”nin eksikliğini belirtir. Bununla birlikte, kişinin “görebildiği” ama “bir şeyin remzi” olarak göremediği sıklık karşılaşılan bir husustur. Wittgenstein “olarak görmek” hissinin eksikliğine “aspect-blindness” der.⁸²

Bu şekilde, İslâm filozoflarının yüksek metafizik bahislerde uygun bir kinaye ve temsil bulmaları, marifete ulaşmak için özel bir yöntem ve düşünce tekniğidir. Çünkü bunun manasını anlamak,

gerçeğin metafizik yapısındaki ince ve hassas bir yöndür. Bu yön, kişinin artan bilincinde ne kadar aşikar olursa olsun, istidlal ve bahse dayanan düşüncenin temelinde öylesine hassas ve gözden kaçıcı özelliktedir ki insan aklı bunu kolay kolay kavrayamaz.

Yukardaki sözlerimizden sonra metafizik marifetin muhtelif aşamalarına ilişkin incelememize devam edelim. Dedik ki, kesretin ötesinde bir şey müşahade etmeyen ve hatta zâhir ve ârız kelimelerinin onlar için gerçek mana ifade etmediği avam, bu mertebelerin en alt derecesindedir. Yine avama ait olan bir üst derece, bu zevahirin ötesinde bir şey bulunduğuna inanan kişilere mahsustur. Bu ötedeki şey, yüce zât olarak tasavvur edilen mutlak veya avam ıstılahında Allah'tır. Burada Allah, zâtı itibarıyla zevahir ve arazlar dünyasından kopuk olan mutlak gayriyet şeklinde gösterilmiştir. Böylesi tasavvurda, Allah ile dünya arasında hiçbir iç bağlantı yoktur. Aralarındaki tek bağlantı, yaratmak ve kahır gibi bir dış rabıttan ibarettir. İslâm'da bu gruba mensup olanlar "ehl-i zâhir" olarak tanınırlar. Yani gerçeğin sadece dışındaki kabuğu gören kimselerdir. Gözleri, hakikati müşahadededen alıkoyan bir hastalığa yakalanmıştır. Burada "ahvel" (=şışı) denilen bir hastalık veya göz kusuruna işaret edilir. Bu hastalığa yakalanan, bir şeyi iki görür. Her tek olan şey onun gözünde iki farklı şey olarak görünür.

Yukarıdaki taksime göre ikinci gruba mensup olanlar, zihnî ve aynî fenâ tecrübesinde doğrudan doğruya mutlak gerçeği müşahade etmeye nail olmuşlardır. Yani kendi nefislerini ve onunla ilgili bütün iz ve arazları tümüyle yok etmişlerdir. Fakat bu gruptakiler tam burada kalırlar ve bir adım ileri gitmezler. Daha dakik ve derli toplu bir ifadeyle, bu gruptakiler sadece mutlak vahdetten haberdardırlar ve vahdeti her yerde görürler, fakat bunun dışında hiç bir şey görmezler. Onların gözünde bütün dünya şe'niyet ve kayıtlardan uzak, mutlak vahdete dönüşmüştür.

Bu gruba mensup olanlar fenâ tecrübesinden sonra kendi olağan şuurlarına kavuştuklarında tekrar kesret görülür. Fakat vehim ve hayal olduğu için dış dünyayı terkederler ve onlara göre kesret dünyasının hiçbir metafiziksel ve vücûdî değeri yoktur. Çünkü esasen gerçekt dışıdır ve haricî şeyler gerçek anlamda mevcut değildir. Bir serap, rüya veya yanıltıcı bir hayal gibidirler. Bu akide keyfiyet ve esas bakımından, Vedaneta'nın dış dünya hakkındaki aynı akidesidir. Bu akideye göre, avamın örfünde "maya" kelimesi, "aldatmak"

veya “aldatma ve vehmi meydana getiren” şeklinde tabir edilmiştir.

Fakat avamın örfünde yaygın olan bu mana, Vedaneta felsefesinin muteber dünya görüşünde aşırı derecede adaletsizlikleri uygun gördüğü gibi, sadece mutlak varlığın tekid edilmesi ve bu yolla dış dünyaya telafi edilemez zararların gelmesi, vahdet-i vücûdçuların görüşlerini tehlikeli bir şekilde tahrif etmiştir. Bu manayı dikkate alarak Seyyid Haydar-ı Âmulî, İsmailiye fırkasına mensup olanları küfür ve bid'at ile suçlamıştır. ⁸³

Yüce makamlı bir ârif ve filozofun gözüyle bu tür insanlar, mutlak şuhûd tecrübesi edindiklerinde, aslında mutlakı, zevâhirde tecelli ettiği şekliyle algırlar. Fakat mutlak vücûddan sadır olan aşırı parlak ışıktan gözleri kamaşmıştır. Mutlak vücûdun tecelli ettiği zevahirden haberleri yoktur. Nitekim birinci gruptakiler için de mutlak, her şeyin, onun sathında parladığı bir ayna gibiydi. Burada da zevâhir, ayna gibi mutlak vücûdu yansıtır. Her ikisinde de insan sadece aynadaki sûretlere yönelmiştir ve aynanın kendisi ilgilerini çekmez. Üçüncü yani havassu'l-havas mertebesinde mutlak ile mukayyed arasındaki ilişki, cem' ve vahdet ile kesretin karşılaşması şeklinde idrak edilir. Daha önce temas edilen marifette temsili düşüncenin değeri en yüksek şekliyle burada ortaya çıkar.

Bilinci fenâ makamından bekâ makamının tecrübesine yükselen kişiler mutlak ve nisbî arasındaki ilişkiyi cem' ve vahdet ve kesretin karşılaşması sûretinde müşahade ederler. Hikmet-i ilahî açısından, bu gruba mensup olanlar hâlık mahlukatta, mahlukatı da hâlıkta görebilirler. Hem aynayı hem de aynadaki sûretleri müşahade edebilirler. Allah ve mahlukat bu mertebede münavebeli olarak hem ayna sûreti hem de aynadaki sûretler şeklinde zahir olur. Tek varlık aynı zamanda hâlık ve mahluk veya mutlak vücûd ve nisbî vücûd, vahdet ve kesret şeklinde müşahade edilir.

Zevahirin kesretini müşahade etmek mutlak gerçeğin vahdetini görmeye engel teşkil etmez. Aynı şekilde mutlak vahdetin müşahadesi kesretin zuhuruna engel olamaz. ⁸⁴ Aksine, ikisi de gerçek nizamı tecelli ettirmekte birbirini tamamlar. Çünkü onlar, gerçeğin iki esaslı yönüdür. Vahdet, ıtlak veya icmalin, kesret de takyîd ve tafsîlin temsilcisidir. Bu yolla vahdet ve kesreti tek marifet amelinde algılamadıkça, gerçeğin kendisi hakkında genel ve derli toplu bir görüş sahibi olamayız. Seyyid Haydar-ı Âmulî gerçeğin eş zamanlı bu iki yönüne varlık tevhîdi demiş ve bunu dinî tevhidin dengi olarak

görmüştür. ⁸⁵ Bu bakımdan varlık tevhidi, istisnasız her şeyde varlığın tek esaslı gerçeğini müşahade etmekten ibarettir. İlahî hikmette Allah'a mutabık olan mutlak vücûdda, vücûdu mutlaklığı ile görmektir. İslâm hikmetinde vahdet-i vücûd olarak bilinen bu nazariye çok önemlidir ve İbn Arabî'nin görüş ve düşüncelerinden kaynaklanır.

Bir tür varlık gözlemine dayanan metafiziğin bu özel yanı, mutlakın tek başına gerçek oluşu, tek gerçek oluşu ve neticede başka hiçbir şeyin gerçek olmaması esasıyla başlar. Bununla birlikte kesretin ayrıntılı dünyası zaten yoktur. Fakat bu birinci asla bir başka asıl da ilave edilir. Tafzîlî dünya bâtil, aldatici ve sırf yokluk değildir. Hatta zevahir vücûd mertebesi, izafetler ve nisbetler mertebesidir. Yani zevahir, mutlak nefsin izâfî ve nisbî suretleridir. Sadece ve sadece bu manada onların tümü gerçektir.

Zevahir dünyasının ortaya çıkışı, bizim amelde müşahade ettiğimiz gibi ilk aşamada, hakikatte birbiriyle tamamen uyumlu olan, zahiren farklı illetle maluldür. Bunlardan birisi metafizik diğeri marifetle ilgili iletir. Metafiziksel ya da vücûdî bakımdan zevahir dünyası, mutlak vücûd, zâtî şe'niyetlere sahip olduğu için ayaktadır. Bu zâtî şe'niyetlere varlığın kemâlatı da denilir ve belirgin bir şekilde Lao-Tzu'nun "faziletler"ine benzer. Bu zâtî şe'niyetler tabiatıyla dış dünyada tecellî ve zuhur etmek isterler. Neticede vücûd, binlerce sûret ve taayyün şeklinde dış âlemde tecellî eder.

Fakat marifet bakımından gerçeğin bu ameli ve takyîdi, insanın sonlu bilincinin zâtî mahdudiyeti ile maluldür. Mutlak ya da sırf vücûd, kendi kendine sırf vahdettir. Mutlak vücûd her ne kadar muhtelif şekil ve sûretlerde tecellî ederse etsin, kendi aslî vahdetinde kalır. Bu yüzden kesret dünyası zaten mutlak vücûdun tek zâtıdır. Fakat insan şuurunun sınırlı ve sonlu oluşu dolayısıyla, mutlakın aslî vahdeti insanın sonlu bilincinde çok ve sınırsız şeyler sûretinde belirlir. Dış dünya kendi müteayyin olmayan sûretini, insan şuurunun ve zihnî kuvvetlerinin zâtî sınırlılıklarının sonucu olan zahirî sûretler altında gizlediği mutlak vücûddur.

Metafiziksel basit ve müteayyin olmayan vahdetin muhtelif sûretlerde zuhuruna İslâm felsefesinde vücûdun tecellisi denilmiştir. Tecellî mefhumu yapı bakımından Vedaneta'da "adhyasa" ya da "üzerine koymak, ilave etmek", "superimposition" mefhumunun aynısıdır. Buna göre basit vahdet Nirguna Brahman ya da kayıtsız

şartsız mutlak vücûd, insan cehlinin (avidia) mutlak vücûda ilave ettiği isimler ve sûretler nedeniyle bölünmüş görünüyor. İslâm felsefesi ile Vedaneta arasında mukayese yapmak bakımından şu husus önemlidir: Zihnî bakımdan eşyanın gerçeğine nisbetle, insanın cehli olan avidya, aynî bakımdan da, Brahman'ın zatındaki takyîdî veya tayînî kuvvettir. İnsan cehlinin mutlak vücûda eklediği isimler ve sûretler, ilahî isim ve sûretlerin mukayyed ve müteayyin sûretlerinden başka bir şey olmayan, İslâm felsefesindeki mahiyetler mefhumuyla mutabakat halindedir. Mutlak vücûdun mukayyed kudreti olan Vedaneta'daki maya mefhumu İslâm felsefesinde rahmet-i vücûdiye ile müradiftir.

Fakat tecellî mertebesinde de, ârif filozofun gördüğü gibi gerçeğin nizâmı, avama mahsus birinin şuurunun algılayacağı gerçeğin tam tersidir. Çünkü avamın örfüne tabi olan birinin nazarında zevahir, aşikardır ve görülebilir. Oysa mutlak, gizlidir. Ama hakikî ârif ve filozofun kayıtsız şartsız bilincinde, zevahir gizlilik perdesindeyken mutlak, her zaman ve her yerde tecellî eder.

Gerçeğin tecellisine yönelik bu sistem, konuşmam boyunca sık sık değindiğim şeye bağlıdır. Yani zevahirdeki tafsilî dünya, zâtıyla kâim olan gerçeğe sahip değildir. Zevâhirden hiçbirisi kendi kendine gerçek ve müstakil bir varlık merkezine sahip değildir. Bu akide, Budizmin, dünyadaki her şeye nisbette her türlü selfnature'un nefy ve selbi hakkındaki nazariyesi ile mutabakat halindedir. Bu bakımdan vücûd mektebinin felsefî durumu açık bir şekilde mahiyetin asaletinin zıttıdır. Bütün zatlar ve mahiyetler boş hayaller mertebesine inerler ve onlara nisbet edilen en fazla gerçek "eğreti varlık"tır. Yani mahiyetler, mutlak şe'niyet ve taayyünler oldukları için mevcuttur.

İslâm filozofları zevahir dünyasının vücûdî mertebesi ve onun mutlak vücûd ile ilgisi hakkında birkaç kinaye ve temsil zikretmişlerdir. İslâm'da temsili tefekkürün anılan önemi açısından burada birkaç örnek nakledeceğim. Şeyh Mahmûd-i Şebisterî Gulşen-i Râz'da şöyle buyurur: 86

"Bu yabancı sûretlerin hepsi senin vehminden ileri gelir. Çünkü seyrin sûratından nokta daire gibi görünür."

Şeyh Muhammed-i Lâhîcî yukarıdaki beyti şerh ederken şöyle der: "Yani kesretin aykırı görünümü vehim ve hayaldendir. Yoksa, aslında bir noktadır. Özelliklerindeki ihtilaf dolayısıyla zıt taayyün-

lerin tekrarlanıp sona erme süratinden daire şeklinde bir çizgi gibi görünür. Cismî taayyünlerin tekrarıyla hareket resmedilir ve bu sürekli taayyünlerin çokluğu ile zaman vehme gelir, sonsuz mevhum kesretler görünür. Ama aslında dikkat edersen, bir noktadan başka bir şey değildir.”

“Bu nokta hareketin süratinden her zaman yüz daire gösterir.

Haydi ateş noktasını çevir de daire görünsün.

Bu daire noktadan başka bir şey değildir ama böyle görünür.”

Vehim öyle bir kuvvettir ki, Zeyd’in dostluğu, Amr’ın düşmanlığı gibi cüzvî manaların idrakini gösterir. Işın aslını anlamanın ancak müşahede yoluyla mümkün olacağını, zahirî ve bâtinî birçok aldatmacanın mevcut olduğunu anlayınca “Bu yabancı görünüşlerin tümü senin vehminden kaynaklanır” dedi. Yani herşeyin başka şekilde görünüşü, senin cüzviyyatı idrak eden, külliyat ve herşeyin hakikati hakkında bilgisizliğinden ileri gelir. Yoksa hakikat birden fazla değildir. Bu hakikat, gayb ve şehâdet âlemlerindeki kesretlerin muhtelif sûretlerindé tecellî etmiştir. Duygularda yanılmak sık sık görüldüğünden, duyguların algılamalarına güvenilemez. Nitekim şaşı biri iki görür, yok olan serabı var bilir. Düşen damlanın güzergahını düz bir çizgi zanneder; hareket eden noktayı daire sanır; gemideki biri, hareket halindeki gemiyi duruyormuş gibi algılar.⁸⁷ Akan nehri durgun sanır. Hızlı hareketi dolayısıyla noktanın daire şeklinde göründüğünü kıyaslayarak şöyle der: Hızla dönen ateş noktası bir daire şeklinde görünür. Aslında orada noktadan başka bir şey yoktur. Aynı şekilde, vahdet noktası da sınırsız tecellîlerin hızla tekrarlanmasından dolayı mümkün mevcûdat daire şeklinde görünür.⁸⁸

“Bu nokta döndüğü için daire şeklinde görünür.

Bırak hayali ve vehmi de dairenin bir nokta olduğunu gör.”

Buradaki felsefî mesele, ateş dairesinin varlık durumundan ibarettir. Daha açık bir deyişle, noktanın dönmesi neticesinde meydana gelen ateş dairesi kelimenin tam manasıyla mevcut değildir; bizzat aldatici ve gerçektir. Fakat aynı şekilde, ateş dairesinin sırf yokluk olamayacağı ve bir bakıma, yani bilincimize geldikçe ve tecrübe-mizle sabit olan noktanın dönmenin sonucunda oluştuğu, gerçek

olduğu da aşıkardır. Bütün âlemin varlık hali de işte böyledir.

İslâm filozoflarının yararlandıkları diğer temsillerden biri de mürekkep ve harflerdir.⁸⁹ Mürekkeple yazılan harfler aslında mevcut değildir. Çünkü harfler özel manalar için konulmuş şekil ve alametlerdir. Aslında ilave edilmiş olan bir şey varsa , o da mürekkeptir. Harflerin varlığı hakikatte mürekkebin varlığıdır. Mürekkep, muhtelif şekil ve sûretlerde zahir olan tek hakikattir. İnsanın önce, mürekkebin tek gerçeğini bütün harflerde görecektir ve sonra harfleri mürekkebin çoğalmış şekilleri ve sûretleri şeklinde müşahade edecek gözü olmalıdır.

Deniz ile dalgaya ilişkin diğer temsil belki daha da önemlidir. Çünkü birincisi, Doğu'daki gayri islâmî felsefî çevreler bunu kullanmıştır. Bununla birlikte Doğu'nun en temelli düşünce örneklerini ortaya çıkarır. İkincisi, eski temsillerde müphem kalan bazı temel hususlara dikkatimizi çeker. Yani, nasıl zevahir dünyasının varlığı, mutlak nefis olan varlık veya mutlak vücûd olmadan tasavvur edilemezse, mutlak, mutlak olduğu için zevahir dünyasını yaratmaktan kaçınmaz.

Elbette insan aklı, mutlakı her türlü taayyünün ötesinde tasavvur edebilir ve daha önce gördüğümüz gibi mutlakı, onun kayıtsız şartsız, ezeli ve ebedî vahdetinde müşahade edebilir. Hatta bir adım daha öteye giderek, mutlak vücûdu kayıt ve şartın ötesinde, kayıtsız şartsız tasavvur edebiliriz.⁹⁰ Fakat mutlakı biz sadece kendi bilinç ve zihnimizde böyle görürüz. Zihin dışındaki gerçekler ülkesinde, varlık, bir an bile tecellîsiz kalamaz.

Seyyid Haydar-ı Âmulî'nin dediği gibi ⁹¹ “Deniz deniz oldukça, dalgadan ayrı kalamaz. Dalga da denizden ayrılamaz. Üstelik denizin dalga şeklinde zuhuru onun diğer dalgalar şeklinde zuhûrunun hilafına olmalıdır. Çünkü şekil ve konum itibarıyla bir olan ama aralarında hiçbir fark olmayan iki dalganın varlığı imkansızdır.”

Seyyid Haydar-ı Âmulî dalga ile deniz arasındaki bu özel ilişkiyi müteayyin olmayan vücûd ile müteayyin olan tafsîlî dünya arasındaki ilişkinin zarif bir temsili olarak değerlendirir ve şöyle der: “Şunu bil ki mutlak vücûd ya da Yüce Allah engin bir deniz, mukayyemat ve mevcûdât da sonsuz dalgalar ve nehirler gibidir. O halde dalgalar ve nehirler denizin, suyun kemâlât şeklinde genişleyip yayılmasından ibaret olduğu gibi mevcudat ve mukayyemat da mutlak vücûdun kendi zâtî kemâlâtı, isimlerinin ve sıfatlarının hususiyetle-

ri şeklinde yayılmasından ibarettir. Dalgalar ve nehirler tayin ve takyîd bakımından denizden başka olsalar da, sırf su olan zâtının hakikatı ve künhü bakımından denizden başka bir şey değildir. Aynı şekilde mevcudat ve mukayyemat tayin ve takyîd bakımından Yüce Allah'tan başka iseler de, sırf vücûd olan zât ve hakikat bakımından Yüce Allah'tan başka bir şey değildirler. Bu nedenle onun vücûdunun aynısıdırlar.”⁹²

Seyyid Haydar-ı Âmulî bu varlık halini maânî ilmi bakımından da inceleyerek şöyle der: “Deniz dalgalar şeklinde taayyün ederse, nehir denilir. Ve yine, yağmur, kar, dolu şeklinde taayyün ederse, yağmur, kar ve dolu adı verilir. Ama hakikatte deniz ya da sudan başka hiç bir şey yoktur. Çünkü dalga, nehir ve ırmak suya ve denize delalet eden isimlerdir. Yoksa aslında suyun hakikati için bir isim tasavvur edilmez. Hatta denizin adı da buna istilah olarak konulmuştur.”⁹³ Daha sonra, bu hususun vücûd ve gerçeklik için sözkonusu olduğunu ilave eder.

Ayna ve resim temsili, bir ve birin tekrarından hasıl olan diğer sayıların temsili gibi başka kinaye ve temsiller de vardır. Bütün bunların önemi, her birinin diğer temsillerde görülmeyen vahdet ile kesret arasındaki özel ilişkiye açıklık getirmesindedir. Bu kadarının bile amacı ifade etmeye yeteceğini düşünüyorum.

Bu işaretler ve temsillerden elde edilebilecek sonuç şudur: Metafiziksel gerçek ya da mutlak vücûdda iki sahayı teşhis etmek mümkündür. Metafiziksel bakımdan gerçeğin son mertebesi olan birinci sahada, mutlak vücûd kendi mutlaklığında yani kendi mutlak taayyününün yokluğunda mutlaklıktır. Bu mutlak vücûd, Parabrehmen veya Vedaneta'da geçen yüce Brehmen mefhumu ve neokonfiçyüslük felsefesinde “yokluk”un sınırı olan Wuchi mefhumu ile mutabakat halindedir. Hem Vedaneta'da hem İslâm'da mutlak vücûd bu yüce mertebede hatta Allah da değildir. Çünkü Allah, mutlakı varlık dünyasından mütemayiz kıldığı için, mutlak vücudun bir taayyünüdür.

İkinci sahada mutlak varlık dünyasına nisbet ve izafetle, zevahir dünyasının asıl mebdei olması dolayısıyla ve kendini kesret sûretinde göstermesi hasebiyle mutlaklıktır. Sadece ve sadece bu mertebede Tanrı ya da İslâm'da Allah adı mutlak vücûda verilir. Bu mertebeye Vedaneta'da Parameshvara veya “yüce rab”, neokonfiçyüslükte Tai chi veya “kâmil yüce” denilmiştir ki bu da Wuchi ya da “yokluk sınırı” ve yaratıcılığın ebedî aslıdır.

Bunlar, vahdet-i vücûd mektebi olarak tanınan ve felsefî düşüncenin oluşum döneminde çok etkili olan bir alandaki görüş ve düşüncelerdir. Bu gece size bunun temel yapısını açıklamaya çalıştım. Umarım vahdet-i vücûdu, vahdetin asaleti hatta varlık olarak adlandırmanın yanlış olduğu hususu açıklığa kavuşmuştur. Çünkü açık bir şekilde bunda ikilik görülür. Yani gerçeğin iki muhtelif sahasını mutlak vücûdun metafiziksel yapısından ayırdeder. Ama bunu sadece seneviyet olarak değerlendirmek de doğru değildir. Çünkü gerçeğin iki muhalif sahası, cem' ve zıtların karşılaşması biçiminde tek bir şeye dönüşür. Vahdet-i vücûd ne vahdetin asaleti (panteizm) ne de seneviyyet (dualizm)tir. Bu, varlığın özel tecrübesine dayanan gerçeğe metafiziksel bakıştır. Vahdet kesrette, kesret vahdette müşahede edilir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd vahdetin asaleti ve ikilikten mertebeye daha dakik ve güçlüdür.

Şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki gerçeğe ait bu görüş asla İranlılara münhasır değildir. Aksine, Doğu felsefe mekteplerinin bunda az çok payı vardır. Önemli olan, bu ortak yapının farklı renklere bürünmesidir. Her mektep veya bölge, bazı akidelerdeki uygulamalarıyla diğer düşünce platformlarından ayrılır.

Şimdi, bu yapının kavramsal tahlilini daha da genişleterek ve muhtelif sistemlerdeki farklılıkları dikkate alarak, umarım, hiç olmazsa Doğu felsefelerinden bir tanesine daha geniş ve derli toplu bir bakış getirebilir sonra bunu Batı felsefesindeki düşünce platformlarından biriyle verimli bir şekilde mukayese edebiliriz. Bana göre, Doğu ile Batı arasında, derinlemesine ve gerçekçi bir felsefî anlaşma sağlanması, hem Doğu hem de Batı felsefelerinin muhtelif kollarında gerçekleştirilecek bu gibi araştırmalarla mümkün olacaktır.

İbn Arabî mektebinde varlık meselesine ilişkin bahiste bulunmak, bu alandaki çok önemli ve temel sorunlardan biri sayılmaktadır. Kur'ân'da, mesela Hadîd sûresinde, İbn Arabî ve onun takipçilerinin varlık nazariyesini dile getiren bazı âyetler vardır. Çünkü gerçekten de İbn Arabî ve takipçileri açısından vücûd, esas itibarıyla Kur'ânî ve nebevî bakış açısına dayanmaktadır ve bunun dışında bir dayanak yoktur. Söz konusu âyetlerden biri "O, evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır." (Kur'ân, Hadîd , LVII/3)dir. Bu âyet gerçekten de Kur'ân âyetleri arasında çok ilginç olanıdır. Yani, her şey O'dur; âhiriyyet mazharında âhir O'dur; zâhiriyyet mazharında zâhir O'dur; bâtiniyyet mazharında bâtin O'dur ve O'nun hüviyeti bu isimlerle sıfatlanmış-
tır. O her şeyi bilendir.

Aynı sûrenin bir sonraki âyeti, "*ve huve ma'akum eynemâ kuntum*" "*Her nerede iseniz, O sizinle beraberdir.*" (Kur'ân, Hadîd, LVII/4). "Eyne" kelimesi burada sadece mekan anlamında değildir; daha genel ve kapsamlı bir manası vardır. Yani varlığın her mertebesinde Allah, eşyâ ile birliktedir. Hakk'ın zuhûru olan vücûdda eşya vardır ve butûn mertebesinde Allah, eşyadan münezzehtir.

Burada konumuzla ilgili olan âyet "*venfikhu mimmâ ce'alekum*

mustahlefîne fih” “size kendilerinde halifeler kılıp harcama yetkisi verdiği şeylerden infak edin.” (Kur’ân, Hadîd, LVII/7) âyetidir. Bu âyette istihlâf yani halife kılma hususu tekîd edilmiştir. Bu demektir ki insanın infakının halife kılma yönü vardır ve Allah’ın halifesi olarak infak eder. Istihlaf makamı yalnız insanın değil, varlıktaki herşeyin makamıdır. Allah’ın bütün kemal sıfatları hakikîdir ve âlemdeki seçkin kişilerde istihlaf yönü sözkonusudur. Hatta eşyânın varlığı, istihlâfî varlıktır, hakikî varlık değildir. Eşyanın gerçekte hakikî varlığı vardır dersek, bu, tevhide ters düşer ve bir nevi şirk olur. Hilâfet ve istihlâf meselesini İbn Arabî’nin takipçileri ve genel olarak ârifler bir varlık mertebesine çekmişlerdir. Bizdeki varlık gerçek varlık değildir. Her birimizin varlık makamı istihlâfî bir makam olup emanet olarak verilmiştir. Hakikî varlık Allah’a aittir ama o varlık bizimle görünür.

“Biz yokluğuz; varlıklar görüntü.

Mutlak vücûdsun; varlığımızsın sen.”

Burada, Yunan felsefesinde tarihî bakış açısıyla varlık meselesi hakkında birkaç kelime etmemiz münasip değildir. Varlık meselesinin tarihî yönü bu mesele çerçevesinde muhtelif bakış açılarıyla tanışmamız bakımından önemlidir. O zaman değişik dönemlerdeki filozof ve düşünürlerden herbirinin varlık meselesini hangi yönleriyle incelediklerini görürüz ve sonuçta İbn Arabî’nin takipçilerinden varlık meselesi hakkındaki görüş ve nazariyelerini daha iyi değerlendiren bu hususta elde ettikleri verileri mülâhaza edebiliriz.

Önce, varlık meselesinin felsefî meseleler hakkındaki öneminin ne olduğunu görmek gerek. Varlık meselesi, felsefe ve metafizik meselelerinin başında gelir. Aristo metafiziği, varlığı varlık olarak inceleyen, onun zatî arazlarını, vasıtasız olarak, varlık olarak varlıkta ârız olan arazlar olarak tarif etmiştir. Yani var olmayı ya da daha iyi bir ifadeyle varlığın hakikatini inceler. Oysa diğer bilimler metafizikten farklıdır. Şöyle ki; varlığa varlık olarak bakmazlar; varlığı özel bir yönüyle incelerler. Artık burada mutlak varlık ya da varlığın mutlakı sözkonusu değildir. Varlığa kemmiyet veya keyfiyet olduğu ya da özel mukayyed varlık olduğu için bakılır. Mesela riyaziyyat ilminin konusu, kemmiyet olarak varlıktır. Yani varlığın kemmiyet ve miktar bakımından mukayyed oluşudur. Geometri ilminin konusu,

kemmiyet olarak bitişik olan varlık ve onun zatî arazlarıdır. Aritmetiğin konusu da kemmiyet olarak ayrı varlık ve onun zâtî arazlarıdır. Metafizik ilminin diğer ilimlerden üstünlüğü, bütün bilimlerin arasında konusunun en yaygın ve kapsamlı olarak kabul edilmesindedir.

Öteki mesele, varlığın ilim ve marifetle ilişkisidir. Bu metafizik düzende varlık hakkında bilgi sahibi olduysak ya da başka bir deyişle gerçek varlık, bizim bilgi alanımız içinde olurşa, o zaman gerçek marifete sahibiz demektir. Şu halde marifetin hakikî ilgi alanı varlıktır. Gerçek varlık hakkında konuşmasak, marifetimizle ilgili olan şeylerin gerçek olduğundan emin olamaz ve sürekli şüphede kalırız. Hatta şüphecilğe maruz kalabiliriz. Fakat mesele burada güçleşiyor. Çünkü varlık olarak varlık ya da metafizik ilminin konusu var olan ve varlıktır dediğimiz zaman, hemen “O halde varlığın kendisi nedir?” sorusu gündeme geliyor. Varlığı nasıl tanımlıyoruz? Burada bütün felsefî problemler ve onun güçlükleri başlıyor.

Varlık meselesinde filozofları ve düşünürleri sürekli meşgul eden bir güçlük vardır. O da şudur: Bazıları varlık meselesi hakkında tartışılırken bir nevi korkuya kapılırlar. Nitekim hükemâdan birinin dediği gibi, felsefe varlıktan korkmakla başlar ve varlık meselesinden korkmak hikmetin başlangıcıdır. İnsan varlık meselesi hakkında tartışmak ister de bunu dakik olarak incelemeye koyulursa, cevaplaması çok güç olan birçok problemle karşılaşır. Çünkü varlık ne tasavvur edilebilir ne tanımlanabilir. Tasavvur edilebilmesi ve tanımlanabilmesi mümkün olmayan bir şeyi tanımak ve tanıtmak gerçekten güçtür.

İkinci bir husus da, bütün meselelerin varlığa dönüşüdür. Hangi mesele hakkında kuşkuya kapılsak ve hangi meseleye ilişkin soru sorsak, herşey dönüp dolaşıp varlık meselesine dayanıyor. İşte bu yüzden varlık işi ve varlık meselesi çok çetrefilleşiyor.

Felsefe tarihinde varlık meselesini ilk kez ciddî olarak ele alan kişi, Yunanlı filozof Parmenides'tir. Halbuki ondan önceki filozoflar “Âlemdeki maddelerin maddesi nedir, âlem neden olmuştur?” gibi âlemin yorumu hakkında muhtelif görüşler ve sorular serdetmişlerdi. Âlemdeki maddelerin maddesi yani ana madde su, hava ve diğer maddî unsurlardır, gibi muhtelif nazariyelere sahiplerdi. Âlemin yaratıldığı maddenin varlık olduğunu öneren ilk filozof, varlığı âlemin hakikatinin aslı olarak kabul eden Parmenides'tir. Diğer filozoflar

âlemin maddesi sudur veya ateştir, dediklerinde başka bir soru gündeme gelmiyordu. Çünkü herkes su ve ateşin ne olduğunu biliyordu. Fakat burada hemen varlığın ne olduğu sorusu sözkonusu oluyor. Âlemin maddesi ve aslı varlıktır yani âlem varsa, âlem vardır, yoksa âlem yoktur dersek, bu kez de “varlığın kendisi nedir?” sorusu karşımıza çıkar.

Burada Parmenides’in varlık ve yokluğa ilişkin çok hassas sözlerini açıklamak istiyoruz. O, varlık öyle bir şeydir ki âlemdeki herşey ondan pay alır. Varlıktan pay almayan bir şey yoktur, diyor. Şu halde, var olan her şey varlıksa, varlık, tek, yaygın ve kapsamlı bir hakikattir. Yani, ilk önce, var olan her şey mevcûd ise ve varlık, eşyanın var olmasının aslı ise, bu durumda varlık, tek gerçektir. O, bu şekilde varlığın vahdaniyetini belirtiyordu. Varlık, yegâne hakikattir yani iki varlık yoktur. Öte yandan varlığın zorunlu olarak var olduğunu ve zaten yoklukla çeliştiğini söyler. Bu bakımdan varlığın hakikatının gerekliliğini vurgular. Diğer taraftan, yaygın ve kapsamlı bir hakikattir yani her şeyi ihâta eder ve her şeyi içine alır. İkincisi, bu yüzden varlık için bir illet tasavvur edilemez. Varlığın illeti, nedeni yoktur. Çünkü illet, illet gerçekleşince var olur. Yani varlıktan önce var olması gerekir. Varlığın kendinden önce bir illetinin olduğunu farzederek, bir şeyin nefisten tekaddümü sözkonusudur. O halde varlık, mevcudatın tek illeti olduğuna göre kendisinin illeti olamaz. Yani varlık, başlangıcı ve sonu olmayan, ezelî ve ebedîdir. Varlık yok olucu değildir ve yokluk onun zatına nüfuz edemez. Çünkü onun yokluk illeti de önce mevcut olmalıdır; demek ki varlık yok olamaz. Yani varlığın zatında yokluğa izin yoktur. Varlık ezelî ve ebedîdir. O, varlığı, bütün mevcudatın çevresinde yer aldığı ve merkeze eşit uzaklıkta durdukları bir daireye benzetir. Bütün mevcudatın varlığın hakikatine nisbette aynı nisbette olduklarını söylemek ister. Bütün mevcudatı var edip onlara varlık veren bir nisbet, bir izâfe vardır. Parmenides burada varlığın maiyetini her şeyle ve bütün mevcudatla açıklamak ister.

Eflâtun’un Theaitetos adlı kitabında, Parmenides hakkında ilginç sözler vardır. “Ona saygı duymak ve aynı zamanda ondan korkmak gerek” der. Ve yine yokluk hakkında “Yokluk mümtenidir. Yani zorunlu olarak yokluk yoktur.” der. Fakat varlık için vücûbun sözkonusu olması gibi yokluk için de bir tür imtina zarureti sözkonusudur. O, haklarında bahsedeceğimiz ârifler gibi varlığın hakikati

için vücûba inanır.

İbn Arabî hakkında mütalaalarda bulunan ve onun hakkında bir de kitap yazan Asin Palasios gibi kimseler İbn Arabî'nin varlık nazarıyesinin Parmenides'ten etkilendiğini kabul etmişlerdir. Belki de Parmenides öncelikle varlık hakikatinin vahdet, sarafet, bisâtet ve vücûbuna ve yokluğun mümteni oluşuna inanıyordu. Bu, daha sonra işaret edileceği gibi İbn Arabî mektebinin sözüdür. Fakat bu sadece bir benzerliktir yani Asin Palasios'un farzettığının hilafına, İbn Arabî ve takipçileri varlık meselesi hakkında kesinlikle Parmenides ve onu izleyenlerden etkilenmemişlerdir.

Yunan felsefesinde, varlık ve mahiyet felsefesi hakkında çok önemli olan bir başka filozof da Eflâtun'dur. Birçokları İbn Arabî'nin Eflâtun'dan etkilendiğini gözönünde bulundurduğuna göre, Eflâtun'un nazarında varlık meselesinin ne olduğunu görmek gerekir. Kuşkusuz Eflâtun ile İbn Arabî'nin görüşleri arasında çok benzerlik vardır ama bu, İbn Arabî'nin Eflâtun'dan etkilendiğini göstermez.

Eflâtun varlığı üç mertebe halinde ele alır. Sayrûret, varlık ve varlık üstü meselesi. Sayrûret his âlemine mahsustur. His âleminde gördüklerimiz, müşahede ettiklerimiz, hissen idrak ettiklerimiz sürekli hareket ve oluş halindedir; sabit ve devamlı değildir. Aksine akıl âlemi ve makul âlemi, ezeli, kalıcı ve sabittir. Orada eşyanın mahiyetleri sabit ve devamlıdır. Genel olarak Eflâtun'un makulâtı ile Aristo'nun makulatının tamamen farklı olduğunu söylememiz gerekir. Eflâtun'un makulâtı Aristo makulâtı değildir. Eflâtun ve eflatuncular Aristo makulatını varlığın tebyîni hususunda yeterli görmemişlerdir. Aristo ve aristocuların önerdikleri makulat, his ve madde âleminin tebyîni içindir. Mesela zaman, varlığın bütünü ve varlık düzeni hakkında bir makûle olamaz; aksine his âlemine mahsustur. Mekan ve diğer makûleler de böyledir. Aristocuların ve meşşâîlerin önerdikleri makûlatın çoğunun his âlemi ve maddenin hareketiyle ilgili olduğu, ruh ve akıl âlemlerine bağlı olmadığı söylenmiştir.

Eflâtun ve yeni eflatuncular beş çift makûleyi daha söz konusu etmişlerdir:

1. Ayniyet ve gayriyet (Tautotes, Heterotes). Ayniyet hakikî mevcudun sıfatıdır. Şöyle ki; her şeyin makul zâtı, var oluşu ve ta kendisi oluşudur. Oysa hissî âlemin mevcudu sürekli değişir.

2. Vahdet ve kesret. Hakikî mevcud vahdetle, hakikî olmayan

mevcud kesretle sıfatlanmıştır.

3. Varlık ve yokluk: Hakikî vücud, eşyanın makûl zâtı, hakikati ve sûreti ile ilgilidir. Yokluk ise onların hissedilen sûretleri ve kalıcılıklarıyla ilgilidir.

4. Sükûn ve hareket: Sebat ve sükûn eşyanın hakikatleri ile ilgilidir. Hareket de onların hissî yönleriyle.

5. Müşabehet ve ihtilaf: Hakikatin akıl âleminde müşabehet (benzerlik) ve itilaf (birleşme)'ı, his âleminde de mugâyeret (zıtlık) ve ihtilafı vardır.

Görüldüğü gibi bu çiftlerin birincileri yani ayniyet, vahdet, vücûd, sükûn ve müşabehet akıl ve makul âlemi ile ilgilidir. İkincileri de yani gayriyet (gayrılık), kesret (çokluk), adem (yokluk), hareket ve ihtilaf his ve mahsus âlemi ile ilgilidir. Mesela ayniyet akıl âlemine aittir; gayriyet ve değişim his âlemi ile ilgilidir. Bunların ikisi birbirinin karşısındadır. Akıl âlemine ait olan bu aynılık ve vahdettir. O âlemdeki mevcudat daima oldukları gibidirler ve zâtlarında hiçbir değişiklik olmaz. Fakat bu âlemde olan makûle gayriyettir. Bu âlemdeki herşeyin sürekli hareket halinde olduğunu görürüz. O âlemde yani akıl âleminde hâkim olan makûle, vahdettir. Bu âlemde hâkim olan da kesret. Hakikî manasıyla vücûd o âleme aittir; adem (yokluk) de bu âleme. Bu yüzden o, bu âlemin hakikî varlığının olmadığına, hatta yok olduğuna, hakikî varlığın o âleme ait olduğuna inanır.

Bu bağlamda vücûd ve adem makûleleri çok önemlidir. O, vücûdu akıl ve makûl âlemine bağlı kabul eder. Hakikî varlık, makûldür yani eşyanın makûl zâtı ve mahiyetleridir. Çünkü bir şeyin zâtı daima o neyse odur ve hiçbir değişikliğe uğramaz. Oysa bu âlemdeki şeyler sürekli değişim ve dönüşüm halindedir.

Bundan sonra sonuç çıkarır: Bu âlem, hareket âlemi, sayrûret ve oluş âlemidir; vücûd âlemi değildir. Vücûd âlemi, hakikî ve makûl âlemdir. Kendisinde 'ontos on" yani hakikî mevcud diye söz ettiği şey, akıl veya aklî idrak yoluyla tanınan "eidos" ya da şeyin makûl zâtı veya misalidir. Şu halde eşyanın hakikati hakikaten mevcuddur veya onun tabiriyle "ontos on"dur. Eflatun hakikî mevcuda "ousia" yani cevher der. Bu kelime "olmak" veya "vücûd" anlamına gelen "einaî" fiilinin ism-i masdarıdır. "Ontos on" (hakikî mevcud" veya cevher, hakikî manasıyla "eidos" veya şeyin makul sûretidir. Akılla idrak ettiğimiz bir mahiyettir. Bu makul mahiyetler o misallerdir.

Buna göre Eflâtun'un bakış açısıyla bu âlemdeki eşyanın gerçek varlığı yoktur. Gerçek mevcut, makul zatlar ve mahiyetlerdir. Bu yüzden Eflâtun'u mahiyetin asaletini kabul edenler safına koyabiliriz. Çünkü hakikî mevcûda makul zât veya eşyanın mahiyeti adını vermektedir.

Burada bir mesele sözkonusu olmaktadır. Mevcud eşyanın misal ve mahiyetleri hakikî ise, varlıkta mebdeiyet olması gerekir. Buna göre mebde'in yani aslın eşyanın vücudunda olması lazımdır. Eşyanın mahiyetleri ve makul zâtı onların varlığının aslı ve mebde'i olursa, metafizik bakımdan bazı sorunlarla karşılaşırız.

Birincisi, eşyanın makul mahiyetlerinde yani misallerde nisbî ve itibarî bir kesret vardır. Kesretle sıfatlanmış bir şey mevcudatın vücûdu için hakikî asıl ve mebde' olamaz. Mebde'in tek ve hakikî vahdet ile sıfatlanmış olması gerekir.

Makul mahiyetler ve misaller, hakikî mevcudattır ve öte yandan bir bakıma itibarî kesretle sıfatlanmıştırdediğimizde, varlığın hakikî mebde'i olamazlar. Buradaki sorun şudur: Eflâtun'un hakikî mevcut dediği şey, itibarî kesretle sıfatlanmıştırdır. Kesretle sıfatlanmış bir şey hakikî vahdetle sıfatlanamaz. Hakikî vahdeti olmayan bir şey hakikî mebde' olma salahiyetine sahip değildir.

Diğer taraftan, vahdeti beyan eden misaller kesrettedir. Kesretteki vahdet yani herşeyin makul sûreti bir şeyin vahdetini beyan eder. Fakat kesretle irtibatlı bir vahdet, kesretle itibarı olması bakımından eşyanın hakikî mebde'i olamaz. Aynı şekilde vahdet, misaller için ârizî vahdettir, hakikî vahdet değildir. Mebdeiyet ile sıfatlanmış bir şeyin vahdetinin, ârizî değil zâtî vahdet olması icab eder. Eflâtun'un vardığı sonuca göre hakikî vahdet, varlığın ötesindedir ya da vahdet meselesinden başka bir şey değildir. Vahdetin hakikati vücûd ve mevcudun sıfatı değil, vücûdun aslı ve mebde'idir. Eflâtun'un tabirine göre vahdet, varlıküstüdür. Oysa Aristo için vahdet varlığın zâtî arazlarındanırdır. Başka bir deyişle "Mutlak Hayır", "Ahad" ya da "Tohen" dediği ilk mebde' varlık ötesi, varlıküstü, varlığın aslı ve mebde'idir. Onun görüşü burada âriflerinkinden farklıdır. Aşağıda zikredeceğimiz ârifler varlık meselesi hakkında Eflâtun'la benzerlik ve yakınlık arzetseler de, varlık ve vahdet meselesine ilişkin görüş farklılıkları da görülür. Bahsedeceğimiz âriflerin görüşüne göre hakikî vahdet, hakikî vücûd ile bağlantılıdır; her iki mesele arasında tam bir irtibat vardır. İbn Arabî ve takipçilerinin bütün gayreti vah-

det ile vücûd arasındaki zâtî irtibatı açıklamaktır. Vahdet hasebiyle vücûdu ve vücûd hasebiyle vahdeti nasıl ifade edebiliriz? sorusunu cevaplandırmaya çalışırlar. Bu husus, İbn Arabî'nin takipçileri açısından çok esaslı bir meseledir ve çözüm yolları Eflâtun ve onu izleyenlerinkinden farklıdır. Çünkü Eflâtunculara göre vahdet makûlesi (henotes) varlığın ötesinde bir meseledir ve varlıkla denk olamaz. Oysa İbn Arabî takipçilerine göre bu husus varlıkla eşittir. Bu yüzden Eflâtun "ahad" dediği ilk mebd'e varlık ötesi ve cevher ötesi (Hoperousia) adını verir. Eflâtun'a göre hakikî varlık hakikî makul olduğu için, vücûd, makuliyete eşittir. Ahad vücûdun ötesinde olduğu için akıl ve taakkülün ötesindedir (Hoperennoia).

Sonra şöyle devam eder: Ahad mevcud değil, varlık üstü ve varlığın aslıdır. Ona adem (yokluk) dersek daha iyi olur.

Eflâtuncular "Tâsûât" kitabında, ahad'ın vücûd olmadığını, yokluğa daha yakın olduğunu ama varlığın karşısında ve onun zıddı olan yokluğun varlık ötesi ve varlığın aslı olan, onun zıttı olmayan bir yokluk olduğunu vurgulamışlardır. O halde burada önemli olan mesele, vahdetin vücûdla irtibatıdır. Vahdet vücûd ötesidir ve ilk mebd'e mevcûd ve mevcûdiyet (ousia) ile sıfatlanmaksızın vahdet-i zâtiye ile sıfatlanmıştır. Elbette burada vücûdun makuliyet manasından yorumlanması lazımdır.

Eflâtun'un takipçilerinden biri olan Proklos'un görüşü çok önemlidir. Çünkü o, ahad'e Allah der ve ahad yerine Allah lafzını kullanır. Muteber kitaplarından biri olan Stoikheiosis Theologike (İlahiyatın Temel İlkeleri)'de varlığın Allah'ın ilk mahluku olduğunu vurgular.

O, Eflâtun gibi vahdetin, varlığın ötesinde olduğuna inanır. Varlığa, vahdetten daha aşağıda bir mertebedir, der ve vahdetin mahluku olarak görür. Bu husus hıristiyan düşünürleri tarafından çok tartışılmıştır.

Aristo varlık meselesine çok önem verir. Bu mesele, ona göre metafizik meselelerin başında gelir. Fakat Aristo'ya göre çok önemli olan mesele, onun vücûdu mevcûd ile aynı manada kullanmasıdır. Aristo'nun Metafizik'inde vücûddan değil, mevcuddan söz edilir. Hiçbir düşünür varlık olarak varlık meselesini ele almaz. Mesele "on he on" yani mevcud olarak mevcuddan ibarettir. Aristo'nun mevcud hakkında özel bir yorumu vardır. Der ki: "Mevcud olarak mevcud, cevherdir." Aristo'da cevher mevzûda olan değil, bizzat mevzû olan

şeydir. Bu mesele üzerinde çok açık konuşur ve “ Vücûdun müteadit manaları arasında ilk mana, mevcud şey yani cevherdir” der.

Aristo'nun cevhere işareti makul olan ikinci manası değil, ilk manasıdır. Metafizik adlı kitabında açıkça şöyle der: Geçmişte gündeme gelen ve her zaman gündemde kalacak olan “varlık nedir?” sorusu, “cevher nedir?” sorusundan ibarettir. Aristo için mevcûd ve cevher birdir ve bir anlamda kullanılır. Batıda metafiziğin nüzûlî seyrini, varlığın hakikati meselesini mevcûd meselesi ile karıştırarak mevcûdu da cevher manasında değerlendiren Aristo felsefesinde aramak gerekir. Hatta Aristo'ya göre Allah bir cevher ama akıllı bir cevherdir. Metafizik bakımından Batı materyalizminin kökünü arayacak olursak, bu mesele çağdaş Batı felsefesinde sözkonusu olan ve hatta Allah'a cevher lafzının verildiği, mevcûd ile cevheri bir tutmaya kadar uzanır.

Belki de bu yüzden Eflâtun, tek olan zâtı akıl ötesi, varlık üstü ve cevher ötesi olarak adlandırmış ve onun için vahdet, kayyûmî bir ıtlak olmuştur.

Kayserî der ki: Ârifler vücûdu muhtelif manalara ıtlak ederler. Bunların arasında manevî iştirak yoktur. Vücûd bir anlamda ârizî vücûddur, bir anlamda da değildir. Cevher ve araz kısmının dışındadır. Vücûdun bir ârizî manası, zuhûr ve zâhir olmaktır. Mesela bir şey mevcud oldu, tahakkuk etti yani âlemde zâhir oldu, zuhur etti. Diğer âlemlerde ve merhalelerde hasıl olup sabitleştikten sonra zuhur etti. Bu vücûd, izâfe edilmiş bir vücûddur ve gerçek anlamda vücûd değildir; ârizî manada vücûddur. Vücûd manevî iştirak ile müşterektir , dediğimizde âriflere göre bu, zuhûr etmek manasındadır. Vücûd teşkîk ile makuldur, dediğimiz manadadır. Fakat ârifler vücûdun zatında ve hakikatinde teşkîke inanmazlar. Bu konuda pekçok tartışma yapmışlardır. Vücûdda bir teşkîk sözkonusu olursa, bu teşkîk onun muhtelif mertebe ve mazharlarda zuhûr etmesi itibarıyla vücûdda âriz olur. Yani muhtelif mertebelerde zuhur edip muhtelif a'yânda tecellî ettikten sonra teşkîk vücûda âriz olur. Yoksa varlığın zâtı ve hakikatı âriflere göre teşkîk kabul etmez ve ferdi yoktur. Varlığın zâtı ve hakikati işaret edeceğimiz anlamda yani eşyayı kıvama getiren anlamında ne ferd ne mertebe ve ne de vücûda hamledilen başka bir şeye sahiptir.

Kayserî, vücûd lafzının başka bir manası hakkında da şöyle der: Vücûd bir başka anlamıyla, varlığın haricî, zihnî bütün cihetleri ve

mertebelerinin kıvamını bulduğu hakikattir. Yani bu hakikat varlığın bütün mertebelerinin aslı, esası, illeti ve kıvamıdır. Varlığın bu manası, âriflerin varlığın hakikati dedikleri şeydir. Varlığın bu hakikati, zâtı ile kâimdir ve bütün hakikatleri ve mertebeleri kıvama getirir.

Kayserî sözlerine şöyle devam eder: Husûl, tahakkuk ve zuhurdan ibaret olan vücûd ilk manasıyla kuşkusuz sadece eşyanın mahiyet ve a'yânına izafe edilen ârızî bir manadır. Genellikle bu mahiyetler ve a'yân bir cevher ya da arazdır. Oysa zâtıyla kâim olan ve bütün cevher ve arazları kıvama getiren varlık hakikatinin kendisi cevher veya araz değildir.

Şimdi, mevcudun haricinde bir şey vardır dediğimizde bu tabirden maksadımız nedir? sorusuna gelelim. Kayserî bu soruya şöyle cevap verir: Mevcudun dışında bir şey vardır dediğimizde, bu demektir ki özel bir taayyün ile müteayyin olan ve Allah'ın ilminde taayyün eden ve o makamda şey'iyetin sübut bulduğu varlık hakikati hariçte zuhur eder. Şey'iyet sübut bulduktan sonra şey'iyetle, aynı ve haricî takarrürle tahakkuk eder. Buna göre vücûd, Yüce Allah'ın ilim mertebesinde sübutla vasıflandıktan sonra hariçte zuhur, tahakkuk ve tahassul anlamındadır.

Kayserî sözlerini şöyle sürdürür: Söylediğim vücûd, hariçte zuhur ve husûl anlamındaki mevcud şeydir. Ne cevhere, ne hakikate, aksine cêvher ve arazı kıvama getiren vücûd hakikatine "hakikatlerin hakikati" denilir.

Kayserî ve diğerleri vücûdun iki manası arasına fark koyarlar. Biri hakikî vücûd, diğeri izafî vücuddur. Vücûdun hakikati olan hakikî vücud her şeyin zâtı, hakikati ve aslı olan ve her şeyi kıvama getiren Hakk'ın vücûdudur. Fakat zuhur manasındaki vücûd, izafî ve arazî bir vücûddur. Mahiyetlere ve a'yâna izâfe edildiği ve bu izâfetle mevcudatın var olduğu vücûddur.

Burada, mütekellimler, hükemâ ve âriflerin arasında varlık meselesi hususunda görülen bir farka temas etmek gerekir. Birincisi, bazı mütekellimler, özellikle Eş'arî mütekellimleri, vücûdun manasının itibarî olduğunu kabul etmişlerdir. Yani vücûdu itibarî bir konu olarak görürler. İşrak hükeması yani Pythagoras felsefesi yolunda olanlar da aynı şeyi söylerler. Mahiyeti hakikî, vücûdu da itibarî bir mesele olarak ele alırlar. Onlara göre tahakkukun delili, mahiyettir. Varlığın asaletin bir türü olduğunu söyleyenler varlığı ârız,

mahiyeti vücûdun marûzu olarak kabul ederler. Ârifler bunun hila-fına bir görüşe sahiptirler. Vücudun hakikati maruzdur ve mahiyetler vücudun hakikatinde ârızdırlar. Mahiyetler varlık hakikatinin ta-ayyünleri, sınırları, kayıtları, izâfetleri ve nisbetlerinden başka bir şey olmayıp zihin mertebesinde haricî gerçeklikten alınmışlardır. Öte yandan mütekellim ve hakîmler, mutlak vücudun genel bir mef-hum olduğu ve arazlarının zihinde değil, hariçte olduğu kanaatindedirler. Fakat ârifler mutlak vücudun hakikî vücud olduğuna, bunun dışında hariçte bir hakikatin tasavvur edilmeyeceğine inanır- lar.

Varlık hakikatine ilişkin olan ve Ibn Arabî mektebi mensupları- nın temas ettikleri hükümlerden biri de vücudun tarif edilemez olu- şudur. Çünkü tarifte şart, tanıtanın tanıtılandan daha bariz olması gerekir. Oysa varlığı tanıtacak olan ve ondan daha iyi bilinen ve da- ha bariz hiçbir şey yoktur. Zaman zaman vücûdun tanımını yapıyor- sak, bu ya ismen ya da lafzen açıklamalı tariftir yani gerçek ölçüle- riyle bir tarif değildir. Bazıları vücudu tarif ederken şöyle demişler- dir: Vücud öyle bir şeydir ki, şey, onun itibarıyla ya fail olur ya da kabil. Bu yuvarlak bir tariftir. Çünkü tarifte meydana gelen infial ve fiil vücudun kendisidir. Birşey mevcut olmadıkça, fiilin menşei ve infial olmaz.

Vücudun bir başka tanımı da şöyledir: Vücud, şey'in onunla bir- likte hariçte tahakkuk etmesidir. Bu da yuvarlak bir tariftir. Çünkü tahakkukun manası vücuddur. Tahakkuku bir şeyin hariçte husul ve vücûdu olarak tarif ediyoruz. Başka bir tarifte de "Vücûd, sırf şey'iyetten ibarettir. Kuşkusuz şey'iyetin manası vücuddur" denil- miştir. Diğer bir tarife göre vücud, hariçteki kevn'dir. Kevn'in bu ta- rifteki manası vücudun manasıyla birdir. Bu durumda yaptığımız her tarif, matlubun bir nevi müsaderesi olacaktır. Hiçbir şeyin vücu- dun manasından daha açık ve aşıkâr olması, vücudun şeylerin zu- hurunun aslı ve zuhur makamında şeylerin aynı olması, tarifi güç- leştiriyor. Nitekim vücud ışık gibi kendi zâtında zâhir ve başkasının mazharıdır ve elbette tariften müstağnidir.

Ibn Arabî takipçilerinin vücud bağlamında ele aldıkları mesele- lerden biri de, vücudun araz değil cevher oluşudur. Çünkü cevher mevzûda olmayan mahiyetle veya hariçte mevcut olsa da mevzûda olmayan mahiyetle tarif edilir. Şu halde cevher olmanın şartı mevcut olmaktır ve vücud cevherin tahakkukunun aslıdır. Kendisi cevher makûlesine (kategorisine) dahil değil, vücud ve mevcut cevher ma-

kûlesinin haricindedir. Bu husus arazî makûleler için de geçerlidir. Çünkü araz da hariçte mevcut olursa, mevzûda olan mahiyet olarak tarif edilir.

Sonuç olarak vücudun manası cevherin manasından, tahkikin aslından ve cevherin kıvamından daha geniş ve kapsamlı bir mana ifade eder ve ona nisbetle zâtî mebde'iyet ve takaddüme sahiptir. Vücudun cevherin manasıyla aykırılığı çok önemlidir. Batı felsefesinde Aristo'dan sonra, özellikle yeni dönemlerde vücudun manasının cevherin manasıyla bir farzedildiğini gördük. Hatta yeni felsefede Descartes'tan sonra cevher hakkında bahis tamamiyle vücud hakkında bahsin yerini alır; cevher tabirini Allah'a ve âlemdeki eşyaya ıtlak ederler. Bu mesele Descartes, Spinoza, Hegel gibi filozoflarda açıkça görülür. Bu yüzden yeni dönem filozofları sık sık ta'til, teşbih, hulûl, ittihad, ilhad ve materyalizm tuzağına düşmüşlerdir. Fakat İslâm hükemâsı gösterdikleri dikkat sayesinde bu şüpheden kaçınarak, bu tehlikeyi kendilerinden uzaklaştırmışlardır.

İbn Arabî mektebine mensup ârifler vücudun asaleti meselesini ve vücudun hariçteki eşyanın tahakkukunda asıl olduğunu ilk olarak ele alan ve bu konuda bürhanlar getiren kişilerdir. Birinci delil, mutlak vücudun manasının mutlak yokluğu nakzetmesi ve mutlak yokluğun, husûlünün hariçte mümteni oluşudur. Bu durumda, mutlak yokluğu nakzeden mutlak vücudun hariçte mevcut olması gerekir. Birisi itiraz ederek "Vücut zihnî bir mefhumdur ve bunun kalkması ile hariçte tenakuz olması gerekmez" derse, verilecek cevap şudur: Vücud, zihnî bir meseleyse, bunu nakzeden de zihnî yokluktur. Fakat burada maksat zihnî yokluk değil, mutlak manada yokluktur. Bu durumda bunu nakzedenin mutlak vücud olması gerekir. Mutlak vücudun zihnî bir husus olduğunu farzederseniz, bu durumda mutlak yokluğu değil, zihnî yokluğu nakzeder. Açıkça tasavvur edilebilen hakikî vücudu sadece zihnî vücuda ıtlak etmek nasıl mümkün olur? Oysa mutlak vücud zihnî vücuttan mukaddemdir ve zihnî vücud mutlak vücutta kalır.

Seyyid Haydar-ı Âmulî'nin Nakdu'n-nukûd risâlesinde getirdiği bir başka delil de şudur: Varlığın hakikati hariçte tahakkuk etmezse, tenakuzun ve hüviyetin aslı olan "vücûd ve adem bir araya gelmez ve irtifa etmezler" önermesinin mantıklı bir itibarı olmayacaktır.

Vücûdun tahakkuku ve asaleti için getirilen bir başka delil de şudur: Farzedelim ki vücûd mevcut değildir. Bu durumda vücûd, ta-

hakkuku için illete muhtaç olacaktır. Illete muhtaç olursa, bu defa onun illeti ya vücûdun kendisi ya onu nakzeden bir şey veya ne vücûd ne de nakzedici olan üçüncü bir şey olur. Ama, vücûdu nakzeden, ademden ibarettir ve adem vücûd için illet olamaz. Eğer vücûdun illeti, vücûd ve ademden başka üçüncü bir şeyse, vücûd ile adem arasında bir vasitanın mevcut olması gerekir. Halbuki birbirini nakzeden vücûd ile adem arasında herhangi bir vasıta yoktur. İbn Arabî mektebine mensup olanlar vücûdun haricî tahakkuku ve asaletinin isbatı için başka deliller de getirmişlerdir ama bunların hepsini zikretmek sözün uzamasına neden olur.

Bu giriş bilgilerinden sonra konumuz olan İbn Arabî mektebine mensup olanlara göre varlık meselesine gelebiliriz. Varlık meselesi metafizikî meselelerin en önemlilerinden biriye, kuşkusuz İslâm âriflerinin, özellikle İbn Arabî'ye bağlı olanların varlık meselesini işleyişleri çok önemlidir ve bu mesele üzerinde bütün hükema ve mütefekkirlerden çok durmuşlardır. İbn Arabî düşünce sistemine bağlı mütefekkirlerce köklü olan mesele, varlık meselesidir. İbn Arabî bizzat bu meseleye işaret eder. Ama onun peşinden gelenler varlık meselesi alanında müstakil risâleler yazmışlar ya da risâlelerinde bir şekilde varlık meselesi, Yüce Allah'ın varlığı, âlemin varlığı, vahdet meselesi, kesret meselesi ve varlık çerçevesinde bütün meselelere temas etmişlerdir. Mesela Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb'ında varlık meselesi çerçevesinde esaslı bahisler vardır. Miftâhu'l-uns adlı Miftâhu'l-gayb şerhi de aynı şekildedir. Kayserî'nin ele aldığı konular esas itibariyle varlık meselesine ilişkindir. Bu alanda yazılmış çok önemli kitaplardan biri de İbn Tereke'nin Temhîdu'l-kavâid'idir.

Varlık meselesi ile ilgilenen müelliflerden biri de Seyyid Haydar-ı Âmulî olup, bu konuda mufasssal bir kitap yazmıştır. Ne yazık ki günümüze kadar gelmeyen bu kitaptaki konuları Nakdu'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vucûd adlı yüzelli sayfalık bir risâlede özetlemiştir. Câmî ve İbn Arabî mektebine mensup olan diğer müellifler varlık meselesi çerçevesinde birçok konuyu ele almışlardır. Felsefe ve düşünce tarihini dikkatle incelersek, bu çevredeki mütefekkirleri birçok meselede aynı konuları işleyen mütefekkirlere tercih etmek gerektiği sonucuna varırız.

İbn Arabî çevresindeki mütefekkirlere göre varlığın manası diğer çevrelerden farklıdır. Bunların metinlerini okuduğumuz zaman bu

mektebe bağlı olanlara göre vücûdu Molla Sadrâ'nın anladığı şekilde anlamamalıyız. Molla Sadrâ mesela şey'iyeti sübut, vücûd ve kevn ile eşit tutar. Bunların kendilerine özgü ıstılahları vardır. Bu konuya girmeden önce bu ıstılahlara dikkat etmek gerekir. Onlara göre vücûd daima sübûtun dengi değildir. Çünkü sübûtî şey'iyeti vücûdî şey'iyetin dışında kabul ederler. A'yân-ı sâbite, bazıları böyle tabir etse de sübûtun onlara göre varlıktan ibaret olmadığına delalet eder. Aynı şekilde kevn lafzı da vücûd manasında değildir. Vücûdun bir anlamı, kevnin başka anlamı vardır. Bu zümrenin ıstılahında kevn, âlemin varlığı manasına gelir. Buna dayanarak kevn lafzını Allah'a ıtlak etmezler. Elimizde birçok şahid vardır. Bunlar toplanırsa çok ilginç olacaktır. Bendeniz de bir dereceye kadar bu işi yaptım. Burada birini örnek olarak zikredeceğim.

Ibn Arabî'yi izleyenlerin varlık meselesi çerçevesinde ele aldıkları, felsefî ve metafizikî açıdan özel bir önem taşıyan başka bir mesele vücûdun vücûba denkliğidir. Onlara göre vücûdun hakikati vücûbu gerektirir. Bu öyle bir meseledir ki eski hükemadan hiçbirisi buna itiraz etmemiş, sadece bu mektebe mensup olanlar bu hususa dikkat etmişlerdir. Kayserî, Kâşânî, Câmî, Konevî ve Muhyiddin mektebine mensup olan diğerleri vücûdun hakikatının vücûbunu ispat için deliller getirmişlerdir.

Bunların görüşüyle varlık hakikatının vücûbuna ilişkin bahse başlamadan önce mütekellimleri ve meşşâî hükemasının vücûbun vücûdun hakikati ile bağlantısı hakkındaki sözlerini beyan edelim ki böylelikle bu çevredeki âriflerin nazariyeleri daha dakik ve mütemayiz olarak açıklığa kavuşsun. Eş'arî mütekellimleri mahiyetin asaletine ve vücûdun itibarî oluşuna inanırlar. Zâtı-ı vâcibi, vücûd ve vücûbun ârız olduğu bir mahiyet olarak kabul ederler. Yani vücûd ve vücûb Hakk'ın zâtının aynı değildir, hatta zâta ilave edilmiştir. Genel olarak Eş'arîler sıfatların hiçbirini zâtın aynı olarak görmezler. Onlara göre sıfatlar zâta zaidir, zâtın ârızıdır; kısaca vücûb ve vücûd sıfatının üstündedir. Böyle olursa, Hakk'ın zâtı arazlarla maruz olur. Vücûd ve vücûbun arazlarından önce mevcut ve vacibin olmaması gerekir. Bu sözün bâtil olduğu aşîkardır.

Ama filozoflar vacibi, vücûdun fertlerinden biri olarak kabul ederler. Şöyle ki, vücûdu, manevî müsterek, sayısız fertler ve mıs-daklara sahip olarak görürler. Vücûdun fertlerinden sadece birinin vâcib, diğerlerinin mümkün oluşu görüşü âriflere göre kabul edile-

cek gibi değildir. Onlara göre vücûbun manası vücûdun hakikatine rûcû eder. Ârifler, hükemanın, vücûdun fertlerinden sadece birinin vacib oluşuna ilişkin nazariyesini şöyle çürütürler: Farzedelim ki vücûdun fertlerinden biri vâcibdir; bu durumda bu vücûb o fert için nasıl hasıl olmuştur? Neden vücûdun fertlerinden biri vacib olsun da, diğerleri mümkün olarak kalsın? Genel olarak bir hakikatin fertlerinden her biri, ona ilave edilen haricî izâfelerle birlikte o hakikatten ibarettir. Mesela Zeyd bir hakikatten ya da Zeyd'i dışarda diğer insanlardan ayıran özelliklerle birlikte insan sûretinden ibarettir.

Şimdi vâcib, vücûdun fertlerinden biridir, dediğimizde ya vacib, hakikat ve ona özgü taayyünün yani ârız ve maruzun toplamıdır, ya ârız veya taayyünden ibarettir ya da hakikatin kendisi veya maruzdur. Birinci kısımdaki ifade bâtıldır. Çünkü bu durumda vacibin zâtının terekkebünü gerektirecektir. Kuşkusuz cüzülardan mürekkeb olan her şey hâdis ve mümkün olacaktır. Çünkü tahakkukta kendi cüzülerine ihtiyaç duyacaktır. Bu da ihtiyaç ve fakrı gerektirir ki vücûdun vücûbunu nefyeder.

İkinci şık da bâtıldır. Çünkü vücûbun Hakk'ın vücûduna ârız olmasını gerektirir ve Hakk'ın zâtı arazlarla maruz olur. Bu da Hakk'ın başkasına kâim olmasını gerektirir. Geriye üçüncü şık kalıyor. O da varlık olarak varlığın hakikatinin vâcib olmasıdır. Şu halde vücûdun hakikatin vacib olduğu ve vücûbu gerektirdiği sabitleşmiş oldu.

İbn Arabî mektebine bağlı olanlar vücûdun hakikatinin vücûbunu isbat etmek için bazı deliller getirmişlerdir.

Kayserî'nin Fusûs şerhinin mukaddimesinde zikrettiği birinci burhan, eşyanın tahakkukunda asıl olan vücûd hakikatinin zâtıyla mevcut olmasıdır. Yani vücûd hakikati mevcut olmak için başka bir vücûda muhtaç değildir, hatta mevcut olmak için mevcut olmak da başka bir vücûda ihtiyaç duymaz. Mevcut olmak vücûd için zâtî bir vasıftır. Nitekim ışık zuhur etmek için başka bir ışığa ihtiyaç duymadığı gibi, kendisi zuhurun ta kendisidir. Biz her şeyi ışıkla görürüz, ışığı da kendisiyle. Varlığın hakikati eşyanın a'yân ve mahiyetlerine izâfe edilmiştir ve eşyanın hakikatlerine eklenmiştir. Fakat varlığın kendisi hakkında bu konu geçerli değildir. Onun burhanı kısaca şöyledir: Vücûdun hakikati kendisiyle mevcuttur. Bu mukaddime, kıyasın küçüğüdür. Bunun bir de büyüğü vardır; zâtıyla mevcut olan her şey vâcibdir ve ona vacib adını veririz. Daha sonra sonuca vararak "Varlığın hakikati vacibdir" der.

Seyyid Haydar-ı Âmulî, Nakdu'n-nukûd risalesinde ikinci delili getirerek varlık hakikatinin vücubunu şöyle isbat eder. Vücûd zâtı itibarıyla vücûbu gerektirir. Vâcib olmazsa mümkündür. Çünkü vücûd asla imtinâ ile sıfatlanmaz ve asla mümteni olamaz. Mümkün olursa, mümkün olanın illete ihtiyacı vardır. Bu illetin de ondan yani vücûddan önce mevcut olması gerekir. Mevcudiyet ile sıfatlanması veya illiyet peyda etmesi gerekir. Bir şeyin nefesine takaddümü yani mantukî devri gerektirir.

Seyyid Haydar-ı Âmulî'nin getirdiği bir başka delil de şudur: Vücûd zâtında fazla olan bir hakikate sahip değildir. Böyle olursa, tahakkukta başka bir vücûda muhtaç olur; o da başkasına olur ve bu zincirleme devam eder gider.

Kayserî, Seyyid Haydar-ı Âmulî ve Câmî'nin getirdikleri bir başka delile göre vücûd ne cevher makûlesinden ne de araz makûlesindendir. Her mümkünü'l-vücûd ya cevher ya da araz makûlesindendir. Sonuç olarak varlık hakikati mümkün makûlesinin yani kategorisinin dışındadır; bir başka deyişle vacibdir.

Ârifler vücûdun hakikati için vücûbu ispat ettikten sonra vücûdun hakikati hakkındaki bütün kemal sıfatlarını ispat ederler. Çünkü kemâlattan herbirinin eksikliği noksanı gerektirir ki bu da vücûb meselesiyle ters düşer. Ârifler önsel burhanı ya da siddikîn burhanını, Batılıların ıstılahıyla vücûdî burhanı ya da ontolojik burhanı öyle ele almışlardır ki gerçekten de Batı felsefesinde ve İslâm hikmetinde benzeri yoktur ve bu burhanın en mükemmel şekli sayılır. Anselmus, Descartes, Leibniz gibi batılılar tarafından üzerinde durulan varlık delili, daha üstünün tasavvur edilemeyeceği en mükemmel varlık olarak vacibi tasavvur etmek sûretiyle vacib olan hakikî varlığı ispat etmemizden ibarettir. Kant ve diğerleri tarafından bu delile birçok itirazlarda bulunulmuştur. Bunlardan biri, bir şeyin tasavvur edilmesiyle onun varlığının ispatlanamayacağıdır. Fârâbî ve İbn Sîna burhan, vücûb ve imkan yoluyla Allah'ın varlığını önsel (limmî) metodla ispat etmeye çalışmışlardır. Fakat onların burhanı tam değildir. Çünkü getirdikleri delil tecrübî bilgilere dayanmaktadır. Bu durumda iki burhan da tam değildir ve aslında bu delillerin birçok problemi vardır. Fakat İbn Arabî mektebine bağlı olanlar önsel burhan meselesini Allah'ın varlığını ispat için en iyi şekilde ele alırlar. Gördüğümüz gibi onlara göre varlığı tasavvur etmekle varlığın vücûbu gerekir. Böyle olunca, varlık hakikatinin vücûbundan varlık

hakkındaki bütün kemalî vasıfları ispat etmek mümkün olur. Mesele varlık hakikatinin mülâhazası ile her şeyin kıvam ve kıyamının vücûda olduğu, vücûdun herşeyi kıvama getirici olduğu, herşeyin zâtının vücûd ile kaim olduğu görülebilir. Buradan da varlık hakikatinin eşyaya nisbetle kayyûmiyet yönünün olduğu ve vücûdun kayyûmiyeti ile Yüce Allah'ın kayyûmiyetinin ispat edileceği sonucunu çıkarırız. Aynı şekilde varlık hakikati herşeyi ihata eder. Varlık hakikatinin herşeyi ihata etmesiyle Yüce Allah'ın herşeyi ihata etmesi gerekir ve O'nun ihata ediciliği ispatlanmış olur. Allah'ın herşeyi ihata etmesi, onun herşeyi bilmesini gerektirir. Çünkü ilim, Allah'ın eşyaya kayyumî ihatası için gerekli şarttır. "*Gerçekten Allah'ın ilmiyle herşeyi kuşattığını bilmeniz, öğrenmeniz için*" (Kur'ân, Talâk, LXV/12). Vücûd eşyânın zuhurunun aslı olduğuna, vücûdun hakikati zâtıyla zahir ve başkasına mazhar olduğuna ve eşyanın zuhur ve izharı için gereken illet zâtında zahir olduğuna göre, vücûdun zuhuru ile Yüce Allah'ın zahiriyeti ispat edilir. Aynı şekilde, varlığın hakikati, hakikatinin ve kühnünün gizli olması nedeniyle batınlardadır ve varlık hakikatinin batınlarıyla Yüce Allah'ın bâtinîyeti ispat edilir. Varlığın herşeyin başlangıcı ve sonu olması itibariyle Yüce Allah'ın evveliyet ve âhiriyeti ispat edilir.

Bu şekilde varlık hakikatinin bütün vasıflarını ispat etmek mümkündür. İbn Arabî mektebine mensup ârifler sıddikînin burhanını gerçekten de eşsiz bir şekilde işlemişlerdir. Bunun üzerinde dikkatle durulup tahlil yapılmalıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki Molla Sadrâ birçok meselede, özellikle varlık meselesinde İbn Arabî mektebine bağlı olanlardan çok istifade etmiştir.

Varlığın vücûbu ispatlandıktan sonra, iki vacibli vücûdun mümkün olmadığı ispat edilebilir. Çünkü birincisi, varlıkta iki mebde'in tahakkuku vücûb meselesine ters düşer. Ne zaman iki şey desek de, eski vahdetinin varlığı olmadan bu iki şey için mebdeiyet tasavvur edilemez. Esasen vahdetin, isneyniyete zâtî takaddümü vardır ve vahdet olmadan onun var olmasının imkanı yoktur.

İkincisi, varlığın vücûbu onun hakikatinin vahdet, bisâtet ve sarâfetini gerektirir. Bu da onun zâtının kesreti ile ters düşer. Eğer iki vacib vücûd mevcut olsa, bu durumda iki vacibin vücûdun hakikatine iştirak etmesi gerekir. Birbirlerinden ayrıcalıklı olmaları için yoksa iki vacib olmayacaklardır - her birinin ayrıldığı ya da imtiyazlı olduğu bir taraf olacaktır. Sonuçta vacibin zâtı müşterek bir haki-

katten ya da iştirak veya imtiyaz özelliğinden oluşacaktır. Bu terek-küb, terkinin illetlerine ihtiyaç gösterecek, bu da hudûsu gerektirecektir ki bu durum varlığın vücûbuna ters düşecektir. Kayserî, Seyyid Haydar-ı Âmulî ve Câmî iki vâcibü'l-vücûdlu varlık şüphesini varlık hakikatinin asaleti ve vücûbuna dayayarak gidermişlerdir.

Ve yine, varlık hakikatinin zıttı ve misalleri olmadığı ispat edilebilir. Çünkü iki zıt, aralarında tam manasıyla uyuşmamanın mevcut olduğu aynı cins veya türden iki varlıktan oluşur. Çünkü varlık, zıtların öbür yüzüdür. Çünkü iki şeyin birbiriyle tezat halinde olmasından önce mevcut olması lazımdır. Bu durumda zıtlar, varlıkla tahakkuk eder. Bu da zıtların mazharında zuhur eden fakat kendisi zıtların ötesinde olan varlık hakikatidir. Varlığın hakikati ile bütün zıtlar vahdete bürünür. Çünkü zahirler, batınlar ve karşılıklı vasıflar varlık hakikatinde yok olmuştur. İki zıttın, varlık mertebelerinden biri olan haricî vücudda bir araya gelmesi imkansızdır. Bunlar ancak zihnî vücudda bir araya gelebilir. Zıtların bir araya gelmesi mümteni olursa, varlık mertebelerinden biri olan zihnî vücudda tahakkuk etmez. Zıtların muḥlak vücudda bir araya gelmesi imkansız olduğuna göre, bunun haricî vücûd mertebelerinde de bir araya gelmesi imkansızdır.

Aynı şekilde varlığın örneği yoktur. Çünkü iki örnek bir türün eşit iki ferdidir. Oysa varlık hakikati tür ve cinsin ötesindedir. Buna göre, varlığın zıddı ve örneği yoksa ahadiyet ve Yüce Allah'ın ahadiyeti ispatlanır.

“Herşey zıttıyla zuhur eder. Ama Hakk'ın ne benzeri vardır, ne zıttı.”

İbn Arabî Fusûsü'l-hikem adlı kitabında üçüncü yüzyıl âriflerinden biri olan Ebû Saîd-i Harrâz'ın çok ilginç bir sözünü nakleder:

Ebû Saîd'e sordular: Allah'ı nasıl tanıdın?

Cevaben “ Varlık dünyasında zıtları bir araya getirmesiyle tanıdım. Ama O'nun zâtının zıttı ve örneği yoktur” dedi.

“Peki, Kur'ân'dan bir delil gösterebilir misin?” diye sordular.

“Evet” dedi ve şu âyeti okudu: “O, Evveldir; Âhirdir; Zâhirdir; Bâtındır. O, her şeyi bilendir.” (Kur'ân, Hadîd, LVII/3) “O, âhiriyyette evvel, evveliyette âhirdir. Bâtıniyyette zâhir, zâhiriyyette bâtındır. “O'nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur.” (Kur'ân, Şûrâ, XLII/11) âyeti de O'nu vâsfeder” dedi.

İbn Arabî ekolüne mensup olanlarca varlık hakikati bağlamında

ele alınan başka önemli bir mesele de varlık hakikatinin vahdet ve kesretle ilgisidir. Bu mesele birkaç bakımdan önemlidir. Bir taraftan iman ve itikadla ilgili asıl olan tevhîd meselesiyle ilgilidir, diğer taraftan en önemli ilahî ve metafiziksel meseledir. Yukarda gördüğümüz gibi, vahdet ile vücûd arasındaki ilişkinin Yunan hükemasınca çözülememiş olması bakımından da önemlidir. Eflatun'un düşüncesinde vahdetin vücûdla bir bağlantısı yoktur. Çünkü varlık üstü bir hakikattir. Aristo vahdet ile kesret meselesini ciddî olarak ele almaz. Bu meseleye karşı ilgisizliği yüzünden Metafizik'te hatalara düşmüştür. Ama bu mesele yani vücudun vahdetle bağlantısı İbn Arabî mektebine bağlı olanlarca ciddî şekilde ele alınmıştır. Burada bu meseleyi çok kısa olarak açıklayacağım.

Herşeyden önce vahdetin iki itibarı vardır. Birincisi vahdetin kendi zâtında ve hakikatindeki itibarıdır. Vahdet olması itibariyle bölünmeye, çoğalmaya ve parçalanmaya manidir. Bu itibarla vahdet kesretin zıttıdır ve kesretin karşısındadır. Bu vahdete vahdet-i zâtiye denilir ve Hazret-i Allah'a mahsustur. İkincisi, kesretin aslı, mebde'i ve faili olması bakımından vahdetin itibarıdır. Vahdette âriz olan izâfetler ve nisbetler itibariyle kesret meydana gelir. Bu manada vahdet, kesretin zıttı değil, onun aslı ve mebde'idir. Âleme mahsus olan bu vahdete vahdet bi'l-arz, vahdet-i ârizî veya vahdet-i kevniye denilir. Bu vahdet, vahdet-i mecâmi' yani kesretlerin toplandığı vahdet-tir.

Vahdet-i zâtiyenin de iki nevi vardır. Ya çok özel anlamda ve ahadiyet makamında vahdet-i zâtiye şeklinde tabir edilen vahdettir ve vâsfedilen şeyin aynısıdır ya da vahdet bir bakıma ayn-ı zât, bir bakıma da gayr-i zâttır. Bu tür vahdet, zâtın sonsuz sıfatlarla vasıflandırılması dolayısıyla zâta itlak olunur. Vahdetin bu mertebesine vâhidiyet denilir. Ahadiyet ile vâhidiyet mertebesi arasındaki fark, vahdetin ahadiyet mertebesinde ayn-ı zât olmasıdır ve zâtî bir vahdettir. Oysa vâhidiyet mertebesindeki vahdet esmâî ve sıfâtî bir vahdettir. Vahdet-i sıfâtî de zâta lahik olan nisbetlerdendir. Yani zât, itibarın isim ve sıfatlarıyla vasıflanmadıkça vâhidiyetle vasıflanmış olmaz. Vahdetin bu iki çeşiti yani vahdet-i zâtiye olan ahadiyet ve vâhidiyet Yüce Allah'a mahsustur ve herhangi bir mevcut ona katılmaz.

Ama âleme mahsus olan ve vahdet-i kevniye denilen vahdet, ârizî bir vahdettir yani zâtî bir vahdet değildir. Vahdet-i ârizî'nin de çe-

şitleri vardır ve vahdet-i cinsiyye veya vahdet bi'l-cins, vahdet-i nev'iyye veya vahdet bi'n-nev' ve vahdet-i şahsiyye veya vahdet bi's-şahs'tan ibarettir. Vahdet-i şahsiyye bir konu veya Zeyd, Amr gibi bir şahıstaki özelliklerin ve arazların vahdetinden ibarettir. Vahdet-i nev'iyye bir türün fertlerinin vahdetidir. Bunların iştiraki nev'i suret veya hakikattedir. İnsan türünün suretinde insan fertlerinin iştiraki ve vahdet gibi. Vahdet bi'l-cins, bir cinste müşterek olan muhtelif nevilerin vahdeti ve iştirakidir. Nihayet , bu vahdetler, âlem dediğimiz ve vahdet-i kevnîyeden ibaret olan bir vahdet-i câmi' ile son bulur. Âriflere göre "Her arazî şey mutlaka zâtî bir şeyle son bulur." kuralına göre vahdet-i zâtiye olmadan vahdet-i arazînin olması mümkün değildir ve Yüce Allah'ın vahdet-i zâtiyesi âlemdeki vahdetin aslı ve mebde'idir. Özetle vahdet-i şahsiyye vahdet-i nev'iyye olmadan, vahdet-i nev'iyye vahdet-i cinsiyye olmadan, vahdet-i cinsiyye vahdet-i kevnîyye olmadan, vahdet-i kevnîyye ahadiyet ve vahidiyet mertebesi olmadan, bu mertebe de mutlak vahdet-i zâtiye yani ahadiyet mertebesi olmadan olamaz. Şu halde Yüce Allah vahdetle vasıflanmış olmasaydı, âlemde hiçbir şey vahdetle vasıflanmazdı; âlem de kesretin aynı olurdu ve onun için bir vahdet tasavvur edilemezdi.

İbn Arabî mektebine bağlı olanlar varlıkla ilgili, varlık hakikatinin zuhuru ve butûnu; Yüce Allah'ı tenzih ve teşbih gibi başka önemli meseleleri de ele almışlardır. Âriflere göre teşkik Molla Sadrâ'nın varlık hakikati hakkındaki sözlerinin hilafıdır ve aksine onun mazhar ve taayyünlerindedir. Özellikle varlığın ıtlakı ve takyîdi hakkında bahsetmek; nefis-i rahmânî veya feyz-i mukaddes denilen mutlak vücûdun Yüce Allah'ın fiili olduğu üzerinde durmak; feyz-i akdes ve ilk tecellî ile feyz-i mukaddes veya ikinci tecellînin ilişkisi; âlemin Yüce Allah'ın feyiz ve tecellîsi olmadan var olamayacağı; özellikle İbn Arabî ekolüne mensup olanların üzerinde hassasiyetle durdukları varlık ve mahiyet ilişkisi; a'yân-ı sâbitenin hariçteki a'yân-ı mevcut ile bağlantısı, a'yân ve mahiyetlerin uydurma olmadığı hususu ve burada sözü uzatıp makalenin sınırlarını aşacak birçok mesele ele alınmıştır.

Bugün Batı'da Frithjof Schuon, tüm ilahî dinlerin ve meşreble-
rin kalbinde bulunan ebedî hikmet ve ezeli marifetin kuşku-
suz en büyük açıklayıcısıdır. Alman asıllı olup Fransa'da büyümüş
ve İsviçre'ye yerleşmiştir. Kuzey Afrika ve özellikle Merakeş ve Elce-
zîre ile eskiden beri yakından ilgilenmiş ve buralarda irfan ve hik-
metin kaynaklarına inmiştir.

Schuon altmış yıldan fazla Batı'da irfan ve manevî hikmetin ya-
yılması için çalışmıştır. Yüzü aşkın makalesi ve yaklaşık yirmi kitabı
basılmıştır. İki cilt tutan şiirlerini de içine alan ilk eserlerini Alman-
ca yazmış, fransızca yazdığı "Dinlerin yüksek birliği" adlı kitabın
1948 yılında basılmasından sonra kitaplarını bu dille yazmaya de-
vanı etmiştir.

Dinler tarihi alanında derin izler bırakan, birkaç dile çevrilen ve
son olarak ikinci kez İngilizce yayımlanan bu kitabın ardından
Schuon, "Kalp Gözü, Manevî Alanlar ve Beşerî Gerçekler", "Hikme-
tin Makamları", "Marifet Yolu", "Eski Dünyaya Bir Bakış" ı Fran-
sa'da ve "İlahî Gönül Dili"ni Hindistan'da olmak üzere bir dizi eşsiz
kitap yayımladı. Bundan sonra, İslâm ve özellikle onun manevî yö-
nünü tanıtmakta yeni bir kapı açan ve İngiliz dilinin konuşulduğu

dünyada süratle yayılan ünlü “İslâm Gerçeklerinin Anlaşılması” adlı kitabını yazdı. Schuon iki kitabını daha İslâma hasretti; İslâmın ve İslâm şenliği dolayısıyla Londra’da neşredilen “Ebedî Hikmet”; onun budist ülkelerde bile şaşkınlıkla karşılanan, budizm ve şintoizm hakkında “Budizmin Peşinden” adlı bir kitabı daha vardır.

Schuon aynı zamanda irfanın gerçeklerini açıklamaya, dinleri tatbiki, insanoğlunun yeni uygarlığını ve düşüncesini tenkide, geleceksel sanat ve maneviyeti tarife çalışmış ve ezel sabahından kaynaklanan göz kamaştırıcı bir nurla bugünün kayıp beşerinin sorunlarına ışık tutmuştur.

Schuon’ın kitaplarının çoğu İngilizce’ye tercüme edilmiş, son yıllarda makalelerinin orijinalinin Fransızca yayımlanan ünlü *Etudes Traditionelles* dergisinde basılmasının yanı sıra İngilizce çevirileri de *Studies in Comparative Religion* dergisinde neşredilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki; Schuon’ın eserlerinin Fransızca basılmasından sonra bunların Farsça tercümelerinin yapılması da çok önemlidir. Çağımızdaki hiçbir mütefekkir günümüz insanının yanılgılarını ve yoldan çıkışlarını marifetin ebedî gerçeklerine dayanarak onun gibi açıklığa kavuşturamamış, ebedî akli çağdaş dünyanın tefekkür giysisi içinde ve anlaşılabilir bir biçimde, irfan ve hikmetin kaynaklarına geleneksel şekliyle doğrudan ulaşamayanlara göstere-memiştir.

Schuon’ın en seçkin eserlerinden biri de, ilahî hikmet açısından Batı’daki yeni felsefeleri tenkid babında yazdığı, Fransa’da Fransızca ve son zamanlarda cep kitabı boyutunda Amerika’da İngilizce yayımlanan “Mantık ve Yüceliş”tir. Schuon hem Batı düşünce mekteplerinde hem de İslâm, Hindû dinleri, budizm gibi dünyanın büyük dinlerindeki manevî ve irfanî meşrepleri, aynı zamanda hristiyanlığı ve eski Yunan felsefelerindeki kördüğömleri hayretlere düşürecek bir bilgi ve vukufu çözer. Bu kördüğömler günümüz dünyasındaki iddialı ama kof felsefelerin çoğunun mihverini oluşturmaktadır. Bu eser, İbn Arabî, Şankara (Shankara) ve Flutin’in eserleri gibi ilahî aklın huzurunda söylenen bir marş gibidir. Ancak günümüz dünyasının karmaşıklığı ve sapmalar dolayısıyla, düşünce putları biçiminde bazılarının mabudu olmuştur.

Okuyucuya sunulan bu makale, onun Farsçaya çevrilen sayılı eserlerinden biri olan bu kitabın ilk bölümüdür. Umarız zamanla bu kitabın diğer bölümleri ve onun diğer eserleri de Farsçaya çevrilir.

Günümüzde bu ülkenin manevî ve akılcı kültürü ile Batı felsefeleri arasında gerçekleşen buluşmada Schuon hiç kuşkusuz bugün Batı'daki her mütefekkinden ziyade bu ülkenin fikrî ve manevî asaletini korumaya ilgi duyanlara yardımcı olabilecek benzersiz bir rehberdir.

* * *

Nisbiyetin asaleti mektebi(Relativizm)nde her türlü aslın nisbiyete tebdil edilmesine çalışılır. Oysa bu tebdil itibarıyla tamamen mantıksız bir istisna ortaya çıkıyor. Nisbiyetin asaleti mektebinde hakikat, hiçbir şekilde hakikat yoktur ya da nisbî hakikat dışında bir şey yoktur şeklinde beyan edilir. Bu tıpkı, dilin yardımıyla dil hakikatini nefyetmeye veya yazarak yazının hakikatini inkar etmeye benzer. Kısacası bu mektepte her türlü mefhum bir tür psikolojik, tarihî veya içtimâî nisbiyete dönüşür. Bu hüküm, psikolojik, tarihî ve içtimâî nisbiyet şeklinde sunulduğu için kendisiyle çelişir. Bu hüküm doğruysa kendisini nakzetmiştir ve kendisini nakzetmekle mantıkî açıdan bâtıllığı ispat edilmiştir. Nisbiyetin asaleti mektebi, kendi mensuplarının, tek başına mümkün olduğunu söyledikleri nisbiyetten kaçmaya çalışmaları dolayısıyla akıl dışıdır.

Nisbiyet mektebinde asıl, insan düşüncesinin zihniyetten kaçamayacağı hususudur. Eğer böyleyse, bu hüküm bizzat her türlü aynî değerden yoksundur ve aslında kendi bâtıllığını ispat eder. Şurası aşikârdır ki insan pekala kendi zihniyetinden vazgeçebilir; yoksa insan olmaz. Çünkü biz hem zihnî bir meseleyi tasavvur edebiliriz hem daha da ileri gidebiliriz. İnsan tümüyle kendi zihniyetinin esiri olursa, böyle bir zihniyeti idrak etmek bile onun için mümkün olmayacaktır. Çünkü hayvan kendi zihniyetinin esiridir ama kendi zihniyetini idrak edemez. İnsandaki ayniyet mevhibetine sahip değildir.

İçtimâî nisbiyetin asaleti mektebinde “İki kere iki dört eder mi etmez mi?” sorusu sözkonusu değildir. Soru şöyle olabilir: Böyle konuları izhar eden insan hangi içtimâî alandan gelmiştir? “Eğer içtimâî alan tefekkürü tayin ediyorsa ve hakikatin önüne geçiyorsa, bu husus her konuda geçerlidir. Yani her içtimâî alanın düşüncayı tayin etmesi gerekir ve her düşünce içtimâî alanın bir mahsulüdür.” Ama o zaman biri kalkıp “Böyle özel bir zemin hakikatin idraki için münasiptir” diye itiraz ederse, diğer değer yargılarını gözönünde bulundurarak kolayca istidlalin yönü değiştirilebilir. Bu da yukarda-

ki delilin sadece matlubun müsaderesi ya da olsa olsa, somut bir netice içermeksizin tahmin ve ihtimallerden öteye gitmez.

Aynı husus tarihî nisbiyetin asaleti için de geçerlidir. Bu mektebin iddiasına göre, her türlü düşünce zorunlu olarak zaman içinde belirgin bir anda gerçekleştiği için -içerik bakımından değil, menşei fikir olan fikir cereyanı bakımından- sadece nisbî bir değere sahiptir. Bu iddiayı kabul edersek, ister istemez, her türlü düşüncenin ortaya çıktığı andan itibaren eskiyip geri kalacağını da kabul etmemiz gerekir. Çünkü insan düşüncesi asla zaman bağından kurtulamaz. Sonuçta düşünce anlamca eksik kalacaktır.

Nisbiyetin asaleti mektebine mensup olanlar hakikati her zaman kendinde eleştirip, hamle etmemişler, ahlakî değerler veya estetik gibi hakikatin bir halini ve mazharını da tenkid etmişlerdir. Böylece doğruluk ve hakikat bu mektepte cüz'î ve hemen hemen önemsiz bazı âmillere dönüşmüştür. Sonuçta doğru olmayan her türlü iktibas, aldatma ve çöküş yolu açılmıştır. Nisbiyetin asaleti mektebini manevî gerçeklerle kıyasladığımız vakit, sabit ve değişken olmayan unsurların bu mektepte nisbî ve değişken unsurlarla karışmış olduğunu görürüz. Mesela insanlar çoğu zaman çağlar veya üsluplar hakkında konuşurlar ama görünüşte değişken olan bu şeylerin, hadizatında kesin, değişmez ve aynî gerçeklerin göstergesi olduğunu unuturlar. Bir ağacın büyüme safhalarını gözönünde bulunduralım. Bu ağacın her gelişim aşamasının açıkça zamanın belirli bir ânına intibak ettiğini görürüz. Ama bu gerçek gelişimin, gövdede, dalda veya meyvede olmasına engel teşkil etmez. Elma ağacı sadece belirli bir an için elma ile veya elma başka belirli bir an için gövde veya dal ile irtibat halinde olmaz. Aynı husus uygarlık, kültür ve mimarî devirler için de sözkonusudur. Gotik dediğimiz dönem kendi tabiatı gereğince ve ait olduğu bölgede âhir zamana kadar varlığını sürdürecektir. Çünkü bir çağı belirleyen kavim ve ırk ile ilgili gerçekler köklü olarak değişmemiştir ve değişmeyecektir. Nitekim Latin-Germen hristiyanlığının birdenbire Moğol veya başka bir kimliğe bürüneceği tasavvur edilemez. Gotik uygarlığı ile Roma-Gotik uygarlığı tekamül vesilesiyle veya kendi içindeki herhangi bir değişim nedeniyle geri kalmadı; aksine hristiyanlık dışı bir güçle yani Rönesansla yok oldu. Fakat her yönüyle yirminci yüzyılın bariz özelliklerinden biri şimdi sıradan bir şeymiş gibi telakki edilen, tekamül ve çöküşün birbirine karıştırılmasıdır. Hiçbir düşüş, noksan veya safsata

yoktur ki insanlar nisbiyetçi istidlal yardımıyla onu sağlam bir teka-mül olarak göstermesin. Bu istidlalin kendisi de alaycı ve yanlış ikti-baslarla karışmıştır. Kurnazca halkın inancına sokulan nisbiyetin asaleti mektebinin muhtelif şekilleri böylece, bir taraftan her türlü fesat yolunu açarken diğer taraftan hiçbir makul tepkinin uçuruma sürüklenen bu akımı durdurulmaması için dikkat kesilmektedir.

Önceden değinildiği gibi, çelişkili nazariyelere rağmen fitrî ve aynî aklı inkar peşinde olan böyle düşünme yanlışları kendi bâtilliğini ispat etmektedir. Ama hata ve yanlışların varlığı aklın zaten hata yapabilir olduğunun kanıtıdır. Zira hata akıldan kaynaklanmıyıp, şehvet ve basiretsizlik gibi faktörlerin müdahalesi vasıtasıyla aklın faaliyetini saptıran ama bu sapmanın sonucunda bile aklın kendi itibarını tanıma kuvvetini kaybettirmeyen, ademle ilgili bir husustur.

Yeni düşünceyi tamamen etkisi altına alan sözkonusu çelişkinin bariz bir örneği, dünyayı imkansız bir tarzda tarif eden egzistans mektebidir. Bu mektepte aynî ve sabit her türlü taakkul inkar edilince insan aşağıdaki iki mekandan birini seçmek zorunda kalıyor. Ya itlak ve mümkün tarafı olan aynî bilgiyi seçecektir ki bu yolla egzistans mektebinin doğru olmadığı ispat edilecektir ya da egzistans mektebi doğrudur ki bu durumda onun iddiası mümkündür. Zira egzistan dünya görüşünde aynî ve sabit olan taakkul için bir yer yoktur.

Psikolojik nisbiyetin asaleti mektebinde de herşey psikoloji açısından tahlil edilip değerlendirilir. Neticede insan şu sorunla yüzyüze gelir: İnsanın dürüstlüğü ile tavsif edilen herşey sadece psikolojik nedenlere dayanıyorsa, insan bunu yapabilir ve aslında herşeyi psikoloji yardımıyla yönlendirmelidir. Şunu da belirtmekte yarar var ki; din psikolojisi ve kutsal metinlerin psikolojik yöntemlerle tenkid edilmesi de bu faraziyeden kaynaklanmaktadır. İnsan, aynî ve zorunlu bilgilerden yoksun olduğu için bütün bu konularda boş ve anlamsız düşüncelerle uğraşmaktadır. Bu bilgiler bugün normal karşılanan araştırma ve inceleme yöntemlerine ulaşmaktan uzak kalmış ve her türlü bilgiyi ihtiva etmek için alabildiğine genişlemiştir.

Psikolojik nisbiyetin asaletinin titrek zemininde Kant'ın eleştiriyeye yönelik felsefesi "köhne" bir şey olarak telakki edilmiştir. Çünkü eleştiri mefhumunun o kadar akılcı bir yönü vardır ki (psikologların seve seve kabul ettikleri bir ünvan olan) eski yıkıcıların o kadar da

hoşuna gitmemiştir. Üstelik bu kişiler büyük bir cüretle metafiziği hatta mantığı, gramer meselelerine dönüştürmüşler ve herşeyi biraz fizik biraz da kimya metodları ile tahlil etmeye çalışmışlardır. Hatta fırsatını bulduklarında “Allah”ı tahlile tabi tutmaya uğraşmışlardır. Aslında, ulaşamayacakları Allah mefhumuna, bu mefhumun ahlakî ve zihnî karinelerine veya taakkulün asil mazharlarına saldırmak istedikleri zaman, dolaylı olarak böyle bir şeye kalkışmışlardır.

Freud’un psikoloji mektebinde akıl ve istidlal kuvvetinin bastırılmış hayvanî içgüdüleri riyakarca gizleyen bir örtüden başka bir şey olmadığı iddia edilmiştir. Bu hüküm açıkça aklî ve istidlalî mahiyete sahiptir ama bir o kadar da tenkid ve kınanmaya açıktır. Freud mektebi doğru farzedilse bile, psikolojik-bedensel içgüdülerin temsil yoluyla çirkinleştirilmiş ucûbesinden başka bir şey değildir. Psikanalizciler bunlar hakkında istidlalde bulunmanın bastırılmış isteklere tabi olmadığını söyleyebilirler. Ama bunu kabul etmek biraz zordur. Herşeyden önce bu istisna neden sadece onların nazariyeleri için kabul edilebilir olsun? İkincisi, neden bu istisnâî kanun sadece onların lehine istifadeye sunulsun da, bunu her türlü tenasüb ve itidalden ilginç bir şekilde yoksun olması dolayısıyla ve var gücüyle reddeden manevî akideler lehine sunulmasın? Şunu da unutmamak gerekir ki, insanın kendisini kınamasından daha saçma bir şey olamaz; hem de, bu kınayıcı yarı tanrının nereden geldiğine ve kınama gücünü nereden bulduğuna bakmadan bazı nefsanî arzuları değil, hatta kendi insanî zatını kınayıcı olması! Eğer kınayıcı insan haklı ise, bu demektir ki, psikanalizcilerin sandığı kadar da kötü değildir ve aynî hakikatı tanıma gücüne de sahiptir. Aksi takdirde psikanalizci kahramanların beklenmedik bir şekilde gökten inmiş ilahî varlıklar olduğunu itiraf etmemiz gerekir!

Psikanalizde önce, insanın zatını teşkil eden unsurlar bir kenara itilmiş ve daha sonra “kendini beğenmişlik”, “bencillik” gibi kompleksler “aşağılık duygusu” ve “mutsuzluk” komplekslerinin yerine geçmiştir. Bu psikanalizci farazî tabirler nedeniyle yenilikçi insan kendisine güven ve huzur içinde günah işlemesine ve cehennemlik olmasına izin vermektedir. Freud mektebinde, diğer tahrip edici bütün felsefelerde (mesela Nietzsche felsefesi) olduğu gibi nisbî bir şeye mutlak gözüyle bakılmış ve yeni düşünce mekteplerinde olduğu gibi ifrattan tefrite gidilmiştir. Bu nedenle bu mektebe mensup olanlar, bulmak istedikleri çözüm yolu ve gerçeği insan tabiatının derin-

liklerinde aramak gerektiğini farkedemiyorlar. Dinler ve geleneksel hikmetler ayrıntılı bir şekilde bu hakikatleri içermekte ve çözüm yollarını söylemektedir.

Aslında psikanaliz vasıtasıyla ortaya çıkıp yayılan düşünce tarzı, sadece insana yaraşan her çeşit mantıklı düşünce veya akılcı sohbetle karşı karşıya gelmekten kaçınmayı, aynı zamanda cesurca tahminlerde bulunarak ilgisiz cevaplar vermeyi içerir. Mesela, muhatabın doğru söyleyip söylemediğini anlamaya çalışacak yerde, onun annesi, babası ya da tansiyonu hakkında sorular yöneltirler. Zararsız örneklerle kendimizi sınırladığımızı farzetsek bile bu metodu uygulamak kolay olmayabilir. Veya istidlal yöntemini değiştirerek bir analize başka bir analiz yoluyla cevap vermek kolay görünmeyebilir. Psikanalizin ilgi duyduğu sahte ölçüler sözkonusu özel durumu itibarıyla fizyolojik veya toplumsal mahiyet arzeder. Her halükarda karşılıklı miyarlar kullanarak veya mevhum tahlil yerine gerçekçi tahlille bu durumu değiştirmek mümkündür.

Freud mektebindeki açıklanışına bakılarak insanın riyakarlığı iki şekilde mümkündür. Ya insan zaten riyakardır ve bu durumda insanın ilahî veya mucizevî bir vesileyle kendi insanî tabiatından çıkmadan riyakarlığını idrak etmesi mümkün değildir. Ya da insan nisbî olarak riyakardır. Bu takdirde psikanalize başvurma gereği yoktur. Çünkü insan tabiatı için sağlık, hastalıktan daha önceliklidir ve hastalık ile onun tedavi yolunu ayırtedebilen insanlar hep olmuştur. İnsan ağır hasta olsa bile “Neden sadece psikanalistler bunu anlayabiliyor ve niçin tamamen başına buyruk olan yönlendirmeleri doğru olsun?” diye tasavvur etmek güçtür. Belki değişim ve tekamül cereyanını ileri sürmekle bu kargaşadan kurtulmak mümkün olabilir. Fakat bu takdirde insanın, sadece hayatî ve kemmî yönü olan bir cereyanda fikrî ve ahlakî ayniyetin anî zuhurunu ispatın imkansız olduğunu da bile bile hem atalarının seciyelerini hem çağdaşlarının kötülüklerini gözardı getmesi gerekir. Çünkü tabîi tekamül şuurlu bir akıl yani tekamülü olduğu gibi idrak edebilen irticalî bir bilince erişebiliyorsa, bunun neticesi, tamamen tekamül cereyanından hariç olacak bir gerçek olacaktır. Böylece bilinçlenme ile buna mukaddem olan tamamen ihtimalî hareket arasından ortak değer bulunmayacak ve bu muhtemel hareket hiçbir şartla sözkonusu bilincin sebebi olmayacaktır. Bu istidlal değişim ve tekamül nazariyesini ve “tekamül sürecindeki halka olarak insan”, “tesadûf hasılı olarak insan” gibi

mefhumları nefyeder ve bu yüzden irfanî hava taşıyan “yaratıcı madde” veya biyosfer, novosfer ve omega noktası nazariyesini nakzeder.⁹⁶

İnsan kendi zatında ya var olan ya da hiç olmayandır. İnsanın fitratına ait olan aynî ve mutlak marifete ulaşma istidadı, bu ilahî varlıkların yarı mutlak, sabit ve değişmez özelliğini ispat etmektedir ve kutsal kitapların “İnsan Allah şeklinde yaratılmıştır” sözünden amacı da budur.

Bu yakîn ve mutlak marifet istidadına sahip olmak şüphecilerin bütün nazariyelerini çürütmekte ve bâtil kılmaktadır. Çünkü insan şüpheyi düşebiliyorsa, bu, yakînin mevcut olmasından ve bu yolla vehim ve zan mefhumunun insanın gerçeğe ulaşmasını ispatlaması nedeniyledir. Buradan da şu sonuç çıkmaktadır: Gerçeği bilenler ve bu sebeple yakîne ulaşan kişilerin mevcut olması zorunludur. Bu ilmin ve yakînin büyük sözcüleri, insanların en iyilerinden başkası olamaz. Eğer şüphe haklıysa, bu durumda şüpheyi düşen kişiler, yalnız şüphe etmeyen hakikat sözcülerine değil, hatta asırlar boyunca gelip geçen sıradan insanlara nisbetle de rüçhan hakkına sahiptirler. Şüphe hakikatle uzlaşabilseydi, insan akli kendi varlığının illetinden mahrum kalırdı. Çünkü hayvanların akli hakikat konusunda şüpheyi tecrübe etmekten acizdir.

Nefsin hakikî ilmi insanın muhtelif za’af ve mahdudiyet mertebeleri ilminden ayrı olamaz. Burada mahdudiyet ve za’aafların dört temel mertebesini yani küllî, sıradan (‘âmm), ferdî ve arazî mertebelerini incelemek gerekir.

Söylenildiği şekliyle her fertte önce küllî bir za’af ve mahdudiyet vardır. Çünkü hâlik değil, mahluktur. Vücûdun aslı ve mebd’i değil, mazharıdır. Böyle olunca, insanın sıradan olan yani hiçbir ayrıcalığı olmayan mahdudiyet ve za’afı söz konusu olur. Çünkü o, topraktan yaratılmıştır. Ne melekûtî biridir ne mukaddes nefislerden biridir. Bundan sonra insanın ferdî mahdudiyeti gelir. Çünkü o, kendisidir; başka bir fert değildir. Bunun ardından arazî mahdudiyet mertebesi gelir. Bunun sebebi de insanî ferdin kendi imkanlarının altında yaşamasıdır.

Nefsin gerçek ilmi metafizik esaslara dayanmadan ve manevî derman bulmadan mevcut olamaz.

Düşünce, psikologların düşüncelerinde olduğu gibi daima en önde yer alır. Çünkü onlar, düşüncelerinin doğruluğundan önce et-

kili olmasını isterler; hastalığın teşhisinden önce tedavi yolu ararlar. Bunun yanı sıra aklı sorumluluktan kaçınmak için kolayca dolambaçlı istidlal yollarına saparlar. Bir hususu ele alalım ve mesela biri desin ki “İnsanın mecbûren ölmesi gerekir”. Psikologlardan, bu cevabın doğru olmadığını işitir. Çünkü böyle bir gerçek insanı üzer, takdire inandırır ya da umutsuzluğa sürükler. Bu, zamanımızdaki insanların istidalde bulunduğu yöntemdir. Hoşlarına gitmeyen bu gerçeklerin eleştirilmesinin bu meseleye hiç ilgisi yoktur; gerçeğe kafa tutmak ve konuyu karıştırmaktan ibarettir. Bu, yangını bildiren kimseye yangın söndürme bilgisine sahip olması hariç, böyle bir şeyi yapmaya hakkı olmadığını söylenmesine benzer. Ya da iki iki daha dört eder deyip meseleyi bazı mutaassıp veya çıkarıcılara çirkin gösteren kişiye onun hesaptan anlamadığının ve bunun eski günlere duyduğu aşırı bağlılıkla müptela olduğu “dikkat ukde”sinden ileri geldiğinin söylenmesi gibidir. Yukardaki istiareler sadeliği ve açıklığı nedeniyle mizahî görünüyorsa, onların istidlallerinin bundan da gülünç olduğunu itiraf etmek gerekir. Psikanaliz, herşeyi fesada çeken psikolojik kompleksi revaçta tutarak aklın yok olmasında başarı kazanmıştır. Mutlak vücûdun nefyi muhtelif yollarla mümkün olursa, psikolojik nisbiyetin asaleti mektebi ile egzistans mektebi mutlak vücûdu aklın içinde nefyeder. Bu mekteplerde akıl bilfiil tanrı gibi düşünülür. Ama zatî tabiatını, değerini ve tesirini teşkil eden şeyleri yitirerek kendi yokluk kıymetinde tekamüle ulaşır.

Nisbiyetin asaleti mekteplerinden biri de, ahlakî nisbiyetin asaleti mektebidir ve gerçekten de çirkin ve utanç verici bir mekteptir. Bu mektebe bağlı olanlara göre, birisi “Allah ve melekût âlemi hakikattir” derse, onu ödleklilik, dürüst olmamak, çocukluk ve anormallikle değerlendirirler. Ama biri çıkar da “Allah’a ve gayb âlemine inanmak sadece safdilliktir” derse, onu cesur, onurlu, ihlas sahibi, reşit ve normal görürler. Bu mektebe bağlı olanların bütün dedikleri doğru olsaydı, insan kendi zatında bir hiç olurdu. Ne dürüstlüğü, ne kahramanlığı sözkonusu edilebilirdi. Hatta bu gerçeği anlayacak kimse de olmazdı. Tekamül nazariyesinin yardımıyla bile kahramanları ödleklerden, hakîmi gerizekalı birisinden ayırdetmek mümkün olmazdı. Bu ahlakçı nisbiyet, alçakça ya da sadece ahmakça görünse bile, her halükarda yeni bir şey değildir. Bu nazariye aklî duraklar için uygulanmadan önce, bir kaçış gibi nitelenen manevî hayatı itibarsız kılmak için kullanılmıştır. Sanki insanın karşılaştığı tehlike-

lerden kaçmaya hakkı yoktur ya da daha önemlisi, dünyadan el etek çekmekle bir olan manevî hayatı Allah'a doğru bir sefer olarak tavsif edemez. Dünya düşkünlerinin tarzı olan Allah'ı terketme, dünyayı terketmeye nisbetle daha anlamsız ve daha sorumsuzluk örneğidir. Allah'tan kaçmak aynı zamanda kendinden kaçmaktır. Çünkü insan yalnız başına olduğu zaman, başkaları etrafını çevrelemiş olsa bile, kendi varlığının künhünde sürekli yaratanı ile karşı karşıyadır.

Psikolojik nisbiyetin asaleti mektebinin görüşlerinin yayılması, insanların din telakkisini korku ve esaretin bir yansıması olarak bilmeleri ve sonuçta bunu bir nevi çocukça ve hafif davranışla bir farzetmeleri önyargısını doğurdu. Böyle kişiler, din korkusunun gerçekten asılsız olduğunu her şeyden çok ispat etmeli, bundan sonra din telakkisinin gerçek manasını ve onun ruhsal sonuçlarını aramaya çalışmalıdırlar.⁹⁷ Burada şunu söylemek gerek: Allah'ın mutlak varlığı karşısında huzû duymak insanın boynu bükük olmasını gerektirmez. Çünkü bu, ne aynî ne zihnî bakımdan doğrudur. Üstelik burada önemli olan "Huzû ve huşû içinde olan kimdir?" sorusuna cevap verilmesidir. Kuşkusuz, Hazreti Ulûhiyetin tecelligahı olan, kişiliğimizin ötesindeki zât sözkonusu değildir. Aslında burada nisbî bir mevcut ya da bir bakıma mahluktan sözedilmektedir. Bu mahluk, kendisinden neş'et ettiği ve onu kendine özgü bir tarzda zuhur ettirdiği yegane varlığa karşı bağımlılığından haberdar olur. İnsanlığın mevrus çöküşü nedeniyle bu haberdarlık boynu büküklük gibi görünmektedir. Ama bu husus, bu telakki tarzının daha da etkili olmasına yol açmaktadır. Kuşkusuz bizim ilahımsı ve ebedî şahsiyetimiz, insan bedeni şeklinde pek güzel görünen celal ve görkemimizin bir yönünü de ihtiva eder. Dinler de herşeyden önce bu gerçeğe yönelmiştir. Aynı şekilde insanda, engellenip kınanmaya değer bir şey de vardır. İnsanın hayvaniyetinde görüldüğü şekliyle enaniyet yani benliğin ilahî kınanmadan masûn kalması imkansız bir şeydir. Dengesizlik ve cüzû' daima dengeye ve külle bağlıdır. Bunun aksi olamaz. Bu durumdan haberdar olmak insan azametinin ilk şartıdır. Fakat insanları aldatmanın bütün düşünce alanlarının ayrılmaz bir parçası haline geldiği günümüzde bu husus daha da az anlaşılmaktadır.

Nisbiyetin asaleti mektebi isyan ruhunun ve aynı zamanda onun sonuçlarının ortaya çıkmasına neden olur. Isyan ruhu, kutsal öfke gibi değildir ki geçici bir hal ve dünyevî hatalara yönelik olsun; ak-

sine, Allah'a, O'nun temsilcisine ve O'nu hatırlatan şeye muhalif olan müzmin bir hastalıktır. Laotze "Ahir zamanda faziletli insan alçılır" derken, asrımızın özelliği olan bu isyan ruhunu gözönünde bulundurmuştur. Bununla birlikte, tarife göre her zaman enaniyeti delil göstermeye hazır olan egzistans ve psikolojik nisbiyetin asaleti mektepleri için böylesi zihnî bir durum normaldir ve bunun eksikliği hastalıktır. Bu da günah hissinin ortadan kalkmasından ileri gelmiştir. Günah hissi aslında kişisel irademizin ötesindeki bir denge bilincidir. Zaman zaman duygularımızı yaralasa da, bir anlamda münferid şahsiyetimizin ve insan toplumunun yararınadır. Bir günah hissi, bizim ötemizde içgüdüsel bir duygu olan mukaddes duygusuyla aynı düzeydedir. Bu nedenle bu duygunun cahil ve kirli kişiler tarafından lekelenmemesi gerekir.

İnsanın ilahî azamet ve celali zayıflatma çabasıyla cehennemlik olacağı itikadı, neyin tehlikeli olacağını bilmesi veya hissetmesi şartıyla kabul edilebilir. Zât-ı ilâhî, insana karşı ulûhiyet makamında zâtı itibarıyla her türlü taayyünden yoksundur ve insan ile Allah arasındaki taayyünsüzlük mertebesinde illet ve malûl itibarıyla bir varlık ve mantık bağı mevcuttur. Bu mertebede hayır meselesi söz-konusu değildir. Çünkü mutlak hakikat "var"dır ve illiyet nev'i itibarıyla hertürlü ahlakî hususiyetten yoksundur. Fakat zuhur mertebesinde zât-ı ilahî itibarıyla rahmet-i ilahî ortaya çıkar. Bu öyle bir rahmettir ki bütün sırların en ilginç ve şaşırtıcı olanıdır ve bu rahmet mutlak varlığın şuursuz bir kudret olmadığını gösterir. İnsanlar ruhî tembelliklerinin ve tahayyülden mahrum olmalarının bir sonucu olarak daima ahmakça bir tevazuyu tavsiye etmeye çalışırlar ama Allah'ın bunu bizden istediğine inanacağımız bir delil yoktur. İlliyet ve teadülü kurnazca beyan etme imkanımız da mevcut değildir. Her halükarda Allah, ahmakça tevazuyu, aklın hatası ile beslenen kurnazca gurura tercih eder.

İnsan bütün sınırlılığına ve düşük seviyesine rağmen yine de yeryüzünde tam anlamıyla Allah'ın halifesidir. Ama nisbiyetin asaleti ve özellikle psikolojik nisbiyetin asaleti mekteplerinin görüşleri hakkında açıklanan hususlar gözönünde bulundurulduğunda, bu mektebe mensup olanların bütün çabalarının, insanın kendinden üstün bir şeyi kabul etmemesi, kendinden ve kendi benliğinden yukarı çıkmaması ve bunun şeytanî bir vesveseden başka bir şey olmadığı hususunu kabul ettirmek olduğunu anlıyoruz. Oysa insanın

makul düşünce tarzı şöyle olmalıdır: Ancak kendimizden üstün olanları dikkate alarak düşünmeliyiz ve onlar için yaşamalıyız. Büyüklüğü büyüklüğün bulunduğu yerde aramalı, ferdin isyanla karışık küçük sathında aramamalıyız. Gerçek azamete tekrar kavuşmak için insan, küçüklükten başka çıkar yolun olmadığı mertebede kalarak kendi küçüklük borcunu ödemelidir. Bir taraftan aynî hakikati tecrübe etmek, diğer taraftan mutlak vücûdu idrak etmek ancak keff-i nefis ile mümkün olur. Aslında keff-i nefis bize, insanlık onuru-muza tamamen vefadar kalma iznini verir.

İKBAL'IN DÜŞÜNCESİNDE BERGSON VE NIETZSCHE 98

1. İktbal, Farsça söyleyen büyük şairler gibi sadece şair değildir. Onun şiiri aynı zamanda derin bir dünya görüşünü de yansıtır. O, kuşkusuz güçlü bir şairdir ama düşüncesinin pınarı billur su kadar temiz ve saftır. Aslında onun şiiri derin düşüncelerin bir coşkusu-dur. En derin ilahî ve insanî düşünceleri her zaman en güzel lafızla-rın kalıbında beyan eden Mevlana, Sa'dî, Hafız ve Firdavsî gibi bü-yük şairlerin geleneğini devam ettiren biridir.

2. İktbal, çağdaş felsefî düşünceye çok yakın olan ve Farsça söy-leyen sayılı muasır şairlerdendir. Doğu ve Batı'daki düşünce akımla-rının hemen hemen tümünü az çok mütala'a etmiştir. Kant, Berg-son, Nietzsche ile Bradley, Bosanquet, Mc Taggart, Ward gibi İngilte-re'nin yeni idealistleri ile tanışmıştır. Cambridge, Heidelberg ve Münich gibi önemli üniversitelerde felsefe okumuş, Mc Taggart, Berg-son ve Bosanquet gibi profesörlerden faydalanmıştır.

3. İktbal iliklerine kadar müslüman olan bir filozof ve şairdir. Onun en büyük dileği İslâm büyüklerini korumak ve İslâmın aza-metini ihya etmektir. Onun için en önemli sorun şudur: Neden müslümanlar din-i mübîn-i İslâma rağmen yeni ilim ve uygarlık kervanının gerisinde kalaarak gaflet uykusuna dalmış ve Batı, küfr ve ilhadına rağmen nasıl yeni ilim ve uygarlığın öncüsü olmuştur?

4. İktbal Batılı birçok mütefekkinden etkilenmekle birlikte onu hiçbir Batı filozofu ya da felsefe ekolünün takipçisi olarak göreme-yiz. Meşrebi meşrebine, zevki zevkine uyan her filozofla birlikte-dir

*Bu, hadis değildir. Sufilerin bir kelamı olup hadis diye tanıtılan bir sözdür. Türkçeye Çeviren.

ama onun düşüncelerini eleştirip muhalefet etmekten de asla korkmaz.

5. İktbal'i diğerlerine nisbetle daha çok etkileyen Batılı filozoflar Fichte, Bergson, Nietzsche, Mc Taggart ve bir ölçüde Kant ve Hegel'den ibarettir. Fakat bu filozoflar İktbal'i etkiledikleri kadar da onun eleştirilerine maruz kalmışlardır.

İktbal 1876 yılında Pencab'da dünyaya geldi. İlk öğrenimini aynı yerde tamamlayarak hem İslâm maarifi hem de Batı ilimleriyle tanıştı. Lahor üniversitesindeki hocalarından biri ünlü İngiliz müsteşriki Thomas Arnold'du. İktbal'i tahsilini Batı'da sürdürmek için teşvik eden de oydu. İktbal 1905 yılında Cambridge Üniversitesine girdi. Oxford ve Cambridge üniversiteleri, idealizmin savunucularının merkezi durumundaydı. Hegel'in düşüncelerine tabiydiler ve Kant ve Fichte gibi Alman filozoflarının etkisi altındaydılar. Bu alanın en önemli temsilcileri arasında Mc Taggart, Bosanquet, Bradley, James Ward gibileri sayılabilir.

Bu mektebe bağlı olanlar arasında iki farklı eğilim vardı. Bunlardan biri mutlak idealizm (Absolute Idealism) idi. Bu eğilim yanlıları vahdetin asaleti yani monizm'e mensuplardı. Alemin mebd'e'ini "mutlak ruh" ya da "mutlak" olarak kabul ediyorlardı. Bunun vahdet yönü üzerinde o kadar duruyorlardı ki gayri mutlak hüviyet yani fertler ve şahıslar nefyediliyor ve sonuçta insanın şahsiyeti ve benliği mutlak hüviyet içinde eriyip gidiyordu. İkinci eğilim yani şahsî idealizm (Personal Idealism) yanlıları kesretin asaleti yani çoğulculuğu savunuyorlardı. Bunlar âlemi "benlik" ya da "ben" dedikleri ruhanî cevherler mecmuası olarak kabul ediyorlar, her zerrenin şahsî bir hüviyet ve ferdiyete yani "ben"e sahip olduğunu düşünüyorlardı. Bu mektebe bağlı olanların "Sait" dedikleri şeye göre, en küçük ve en aşağıdaki varlık bile kendine has bir hayata sahipti ve kesinlikle vahdanî ve fert idi. Onlara göre asıl mesele, her fertteki benlik cevherine fiiliyet kazandırmaktı.

Şahsî idealizmin en bariz temsilcilerinden biri İktbal'in hocası Mc Taggart'tır. O, âlemi ruhanî cevherlerin yani "benlik" in bir mecmuası olarak görüyor ve cevherlerin kesretinde vahdete inanıyordu. Bu ruhanî cevherler mecmuasına mutlak demekle birlikte, mutlak vücudun' bu kesretlerin ötesinde oluşunu inkar ediyordu. Başka bir deyişle Allah'ı mutlak vücut olarak tevil edersek, mutlak vücudu inkar ediyordu. Mc Taggart aynı zamanda bu ruhanî cevherlerin bir-

birlerini doğrudan doğruya aşk yoluyla, dolaylı olarak da bir nevi üns ü ülfet ile idrak ettiklerine inanıyordu.

Mc Taggart, zamanın iki türü ya da kendi tabiriyle iki silsilesi olduğu inancındaydı. Birinci silsilede dünya olayları geçmişte, halde ve gelecekte ya da bir zaman sürecinde gerçekleşirler ve hareketle birliktedirler. İkinci silsilede olaylar geçmişte, halde ve gelecekte yoktur; belki bir deyişle zamanın üstündedirler; değişikliğe uğramazlar. “Şimdi Edebiyat Fakültesi Firdevsî salonundayım” önermesi birinci silsilede sadece şimdiki zaman için, ama ikinci silsilede her zaman için geçerlidir. Zikrettiğimiz meseleler İkbâl’in ilgisini çekmiş, Mc Taggart’ın çözüm yollarını kabul etmese de onun dünya görüşünde ayrı bir yeri olmuş ve en önemli fikrî meselelerini teşkil etmiştir.

Mc Taggart’ın 1920 yılında Esrâr-i Hodî [=Benliğin sırları] adlı kitabının yayınlanmasından sonra İkbâl’e yazdığı mektubun içeriği bir dereceye kadar üstad ile öğrenci arasındaki ilişkiyi gösterir. Mektubunda şöyle der: “Esrâr-i Hodî adlı kitabı ne büyük bir şevk ve heyecanla okuduğumu söylemek için bu mektubu yazıyorum. Aca-ba düşünce konumunuzu değiştirmediniz mi? Birlikte felsefî meseleler hakkında konuştuğumuz günlerde eminim siz daha çok vahdet-i vücudçu ve ârîftiniz. Fakat ben hâlâ benliğin son gerçek olduğu inancındayım. Benliğin hakikati hakkındaki görüşüm her zamanki gibi aynı. Yani benliği zaman, aşk ve amelde değil, ebediyette aramak gerek.” Bu mektuptan da anlaşıldığı gibi İkbâl başlangıçta vahdet-i vücudçu olmuş ama sonradan “benlik” nazariyesine ilgi duymuştur.

İkbâl’in ilgisini çeken bir başka filozof da “benlik” filozofu denilebilecek olan Fichte’dir. Bu felsefeye göre âlemin hakikati “benlik” ya da mutlak ben’den ibarettir. Fichte kesretin vahdetten zuhurunu tıpkı Hegel’in tez, antitez ve sentezden oluşan diyalektik seyri gibi benliğin diyalektik bir seyri ile açıklar. Birinci merhalede mutlak ben kendi varlığını ortaya koyup ispat eder. Mutlak benin bu hareket ve faaliyeti, “ben”in karşısında “ben dışı”nın yer aldığı ve bununla nefyedilen ikinci merhalenin başlangıcıdır. Bu nefy ve ispatın mebde’i ve illeti “ben”dir. “Ben” ve “bendışı”nın her biri diğerini nefyeder. Bu nefy, tahdîd ve takyîdin kendisidir. Bu takyîdden üçüncü merhalede “mukayyed ben” meydana gelir.

İkbâl her ne kadar benlik mefhumunu Fichte ve Mc Taggart’tan

almış olsa da, onun benliği “Sizin en yüce rabbiniz benim” (Kur’ân, Nâziât, LXXIX/24) diyen Firavun benliği değil, “Gerçekten Ben, Ben Allah’ım; Benden başka ilah yoktur; şu halde Bana ibadet et” (Kur’ân, Taha, XX/14) diyen Hakk’ın hitabına mazhar olan Musa benliğidir.

“Varlık, benliğin eserlerinden. Gördüğün her şey benliğin sırlarından.

Benlik kendini uyandırınca, zan âlemini ortaya çıkardı.

Onun zâtında yüz cihan gizli. O’nun dışındaki , O’nun ispatı ile var olmuş.

Dünyaya husumet tohumu ekmiş; kendini kendi dışında sanmış.

Kendisinden ağıyârı yaratır. Böylece mücadelenin zevkini arttırır.

Kuvvetle kendi kolunu çeker de kendi kuvvetinden haberdar olur.

Onun kendisini aldatmaları hayatın kendisi. Gül misali kanla abdest, hayatın kendisi.

Zamanın genişliği onun gezinti yeri. Gökyüzü yolunun toprağından bir dalga.

Kendi şulesini kıvılcımlara teslim etti. Akla cüzülere tapmayı öğretti.

Kendisini kırar oldu; eczayı yarattı. Biraz karıştı; sahrayı yarattı.

Kendini göstermek benliğinin huyu. Benlik gücü her zerrede gizli.

Adı benlik olan nur noktası toprağımızın altında yaşamın kıvılcımları.

Sevgiyle olur daha kalıcı; daha diri; daha yakıcı; daha parlak.

Cevherinin alevlenmesi sevgiyle; içindeki mümkinatın gelişmesi sevgiyle.

Onun fıtratı aşkla yakar ateşi de âlemi aydınlatmayı öğretir.

Aşkın yoktur korkusu kılıçtan, hançerden.

Aşkın aslı su değil, rüzgar değil, toprak değil.

Dünyadaki barış da aşkla, savaş da. Hayat suyu ise aşkın mücevher kakmalı kılıcı.”

İkbal’in önem verdiği bir başka filozof da Bergson’dur. Zamanın mahiyeti, akıl ile şuhudun irtibatı ve ahlakın değişmesi meselelerinde onun tesiri altındadır. Ama onun nazariyesini Kur’ân âyetlerine ve hadislerle göre tashih ettiğini söylemek gerek.

Bergson’un dünya görüşündeki esas mesele zamanın iki türü arasındaki imtiyazdır. Birincisi, tabîî bilimler ve fizikte istifade edilen ilmî zaman ya da saat zamanıdır. İkincisi, doğrudan doğruya id-

rakimizi ilgilendiren şuhûdî veya tecrübî zamandır. İlmî zaman matematiksel bir mefhum olup ilmî nazariyelerde alametlerle gösterilir ve bunu saat veya kronometre ile ölçeriz. İlmî zaman, eşit birimlerden oluşan bir bileşik kaptır. İnsan günlük yaşantısında bu zamandan istifade eder. Onun vücudundaki anlar, lahzalar bu zamanın an ve lahzalarıyla ilintilidir. Fakat bu zaman müteharrik, akışkan ve yaratıcı olmayıp, infialî ve tıpkı bir plaka üstüne çizilmiş düz bir çizgi gibidir. Aksine şuhudî zaman akışkan ve tekrarlanamayan bir zaman olup, bölünmez sürekli bir cereyanda onun anları birbiriyle birleşmiştir. İlmî zamana gelince, zihin onu haricî akışkan zamanın gerçeğinden ayırmıştır. Ama şuhudî zaman tecrübî ve inzimamî bir zamandır. Bergson ona “dehr” (Duree reelle) adını verir. İntizâî mevhum zamandan mekanist nazariyelerde istifade edilir. Oysa gerçek zaman, insanın özgürlüğünün, yaratıcılığının ve inisiyatifinin gerçekleşmesi için esastır. Bu iki çeşit zaman nefsin iki ayrı gücü ile idrak edilir. İlmî zamanı akıl ile, hakikî zamanı şuhûd kuvveti ile idrak ederiz.

İkbal zaman meselesinde Bergson’un bir hayli etkisinde kalmış ve bu doğrultuda iki zaman arasındaki farkı dile getirmiştir. O, şöyle der: “Zamanın gerçekliğini idrak etmek için ilmî görüş yeterli değildir. Doğru olan yöntem şuurumuzdaki nefsanî tahlildir ve sadece bu tecrübe bize zamanın mahiyetini açıklayabilir. Zaman ve mekan herşeyin kabıdır ama zaman ile mekan arasındaki ilişki nefis ile beden arasındaki ilişki gibidir. Zaman, mekanın ruhudur.”, O, Bergson’un nazariyesini Kur’ân’da “halk âlemi” ve “emir âlemi” şeklinde geçen varlığın iki mertebesi ile mutabakata vardırır. “Ben”in iki farklı yönü vardır. Biri bilen ben veya nefs-i âlime, diğeri yapan ben veya nefs-i âmile. Nefs-i âmile zaman ve mekan âlemi ile irtibat halindedir ve âlemi birbirinden ayrı bir kenmiyetler silsilesi olarak idrak eder. Zaman, nefs-i âmilenin idraki hususunda mekanın hakikati ile birliktedir ve süreklilik özelliğine sahiptir.

“Vakti zaman gibi yaymışsın. Dün ile yarını ayırmışsın.

Başı, sonu görmeyen bizim vaktimiz bizim içimizdeki yoldan çıkmıştır.

Ey dün ile yarına esir olan! Bak! Gönlünde bir başka âlem var; bak!

Kendi toprağına karanlık tohumunu ektin; sonra zamanı bir çizgi

zannettin.”

Bunun aksine, bilen ben veya nefs-i âlime salt zamanda yani dehrdedir ve oluşu, zamanın anları birbirini izlemeksizin idrak eder. Dehr, ben'in hakikatini teşkil eder ve insan şuurunun halleri, kendi zâtıyla dehrin kapları içinde bulunur. Nefsanî zaman salt keyfiyet, ilmî zaman ise salt kemmiyettir. Dehr, emir âleminin zamanıdır ve bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle denilmiştir: “Bizim emrimiz, bir göz kırpmaya gibi yalnızca bir keredir.” (Kur'ân, Kamer, XLIV/50)

İkbal bu ebedî zamana “vakit” der.

O, bu, zamanın gidişinden belli. Hayat, vaktin sırlarından biri.

Vaktin aslı güneşin doğuşundan değil. Vakıt ebedîdir; kendisi ebedî değil.

O şefaathçi temiz toprağı yemyeşil kalsın. Bütün bir âlem onun asmasından olmuş sarhoş.

O'nun fikri felekten yıldızlar dermiş. Vaktin keskin kılıcına ad vermiş.

Bu kılıcın sırrı nedir? Ne diyeyim ben? Suyu, yaşamın sermayedarı.

Sahibi ümidden de öte, korkudan da. Onun eli Kelîm'in elinden de beyaz.

Senin dünyanın aslından haberin yok. Ebedî hayattan haberin yok.

Ne zamana kadar gündüzün, gecenin esiri olacaksın? Ezelî vaktin sırrı, Allah'tadır; öğren şunu!”

İkbal, Hazreti Resul'ün “Dehr hakkında ileri geri konuşmak küfürdür. Çünkü dehr, Allah'tır” hadisini nakleder. Yaşam dehrden, dehr yaşamdandır.

Câvidnâme adlı kitabında, Bergson'un zamanın hâkikatı ve dehr dediği şeye “zervan” adını verir ve bunu âlemin takdir ve tedbirinin aslı olarak görür.

“Zervan dedi ki bana: Dünyayı kahrederim. Gözden hem uzağım, hem aşikâr.

Her tedbirim ya da takdirim yerine gelir. Konuşanı, suskunu, tümü avımdır benim.

Gonca, dalında benimle övünür. Minik kuş yuvasında benimle inler.

Ben hayatım, ben memâtım. Hesap benim, Cehennem benim, Firdevs benim, Hûr benim.

Âdem ve melek benim esirim. Altı günlük âlem benim çocuğum.

Dalından kopardığın her gül benim. Gördüğün herşeyin anası benim.”

İkbal'in önemsedığı filozoflardan bir başkası da Alman filozofu Nietzsche'dir. İkbal İslâm ârifleri arasında Mevlana Celaleddin'e ayrıcalıklı bir sevgiyle bağlanmış, Batılı filozoflar arasında da Nietzsche'ye ve eserlerine ilgi duymuştur. Fakat Edward Browne'un Târîh-i Edebiyyât-i Îrân” adlı eserinin dördüncü cildinde, İkbal'in felsefesinin Nietzsche felsefesinin Doğu'daki tabir ve tefsiri şeklindeki sözleri tamamen dayanaksızdır. İlerde göreceğimiz gibi İkbal, Nietzsche'yi onun iddialarının aksine nefy ve inkar filozofu olarak görür ve birçok yerde onun görüşlerini ve nazariyelerini reddeder. İkbal'e göre Nietzsche yıkıcı bir filozof olması hasebiyle önemlidir. Onun nihilizmi Batı'nın maddî düşünceler şişesini kırmıştır. Büyücü Batıyı dize getirmiş bir kahraman gibidir.

“Bir deli cam atölyesine girdi. Batıda yüz yeni kargaşa çıkardı.”

İkbal, Nietzsche'nin kaleminde gökgürültüsünü hisseder. Aman-sız hançerini Batı küfr ve ilhadına saplamış ve eli kilisenin resmî hristiyanlığından kana bulanmıştır.

İkbal'e göre Nietzsche görünüşte küfürlü sözler söylemiş olsa da o, aslında mümindir. Akıl Allah'ı inkar etmekle birlikte kalbi Allah'a inanır. İkbal'e göre hakikî imanın yerinin akıl değil kalp olduğunu gözönünde bulundurulduğunda, onun küfrü zahirî, imanı bâtınî ve hakikîdir.

“Onun neyinden nağme istersen, kaç. Onun kamış kaleminde gökgürültüsü vardır.

Batının kalbine neşter vurdu. Eli esir kanıyla kıpkırmızı oldu.

Harem temeline puthane yapanın kalbi mümin, beyni kafirdir.

Kendini o Nemrud'un ateşinde yak. Çünkü Halil'in bahçesi ateş-ten.”

İkbal Câvî'nâme'de yedinci gökten geçtikten sonra feleklerin

ötesine gider ve orada bir bilge görür. Kendi pîri Rûmî'ye onun hakkında soru yöneltir:

“Rûmî'ye dedim: Kimdir bu bilge? Dedi: Bu Alman bilgesi.

Bu iki âlemin arasında onun yeri var. Onun neyinde eski nağme var. Yine bu darağaçsız, ipsiz Hallac o eski sözü başka bir şekilde söylemiş.

Sözü korkudan uzak, düşünceleri büyük. Batılılar sözününün kılıcıyla iki parça olmuş.

Onun cezbesinde olan, çekişmeden uzak. Meczup kulunu mecnun bildi.

Akıl sahipleri, aşktan, sarhoşluktan nasipsiz. Nabzını doktorun eline verdiler.

Doktorların hileden, düzenden başka bildikleri ne? Ey Batıda doğan meczuplar!

Batıda yol iz bilen biri yoktu. Karanlığın, savaşın içinden nağmesi yükseliverdi.

Sâlike yol göstermedi; varidatına yüz hâlel geldi.

Yolunu kaybetmiş bir âşık, bir sâlik.

Onun sarhoşluğu her camı kırdı döktü. Allah'tan koptu, kendinden uzaklaştı.

Onun aradığı kibriyanın makamı. Bu makamdan akıldan, hikmetten öte.

Yaşam benlik işaretlerinin şerhidir. “Lâ” ve “illâ” benlik makamlarındandır.

O “Lâ” ile âciz kaldı, “illâ”ya kadar gitmedi. O'nun kulu makamına yabancı kaldı.

Onun gözü insan görmekten başka bir şey istemedi. “Âdem nerede?” diye korkusuzca bir nara attı.

Yoksa o, insanlardan bîzardı. Mûsa gibi Tanrı'yla buluşmayı arzu ediyordu.

Keşke Muhammed zamanında yaşasaydı da ebedî önderliğe nail olsaydı!”

Nietzsche ve İkbâl yeni Batıyı eleştirirler. İkisi de Batı uygarlığının bir fikir çıkmazına girdiğine inanırlar. Yeni ilim insan varlığının gerçeğini tehlikeye düşürmüştür. Yeni ilim İkbâl'e göre büyük hicabdır ve insanı Hazreti Hak'tan uzaklaştırmıştır.

“Aşk yanışını hazır ilimden arama. Hak keyfini bu kafirin kadehinde arama.

Bir süredir koşuşturup duruyordum. Senin ilminin sırlarını biliyordum.

Bahçıvanlar beni imtihan ettiler. Beni bu gül bahçesine mahrem ettiler.

Bu gül bahçesinin bağından kurtuldum kurtulalı tûba dalına yuva yaptım.

Hazır ilim büyük hicabdır. Putperesttir, put satar, put yapar.

Mazharlar zindanında ayağına zincir vurmuşsun; his sınırından dışarı çıkmamışsın.”

O, Nietzsche gibi feryad eder:

“Kalk, başka bir âlemi tasvir et. Aşkı zekayla karıştır.

Batılıların şulesi nem kapmış. Gözleri görüyor ama gönülleri ölmüş.

Onların asmasından yanış ve sarhoşluk arama. Feleklerinde başka bir asır yok.”

İkbal Doğu’yu Batı tehlikesinden haberdar eder ve Doğu milletlerini uyarır:

“İnsanlık Batıdan inim inim inledi. Batının yüzünden hayat mahvoldu.

Ey Doğu milletleri; ne yapmak gerek şimdi? Gece geçti; gün doğdu.

Batı halkının düsturlarına eyvahlar olsun! Batının şuuruyla ölen bir kere daha öldü.

Hilekarlar öbek öbek gökyüzü gibi kendi tahtasına milletleri dizmişti.

Dilberlerin sırrını ifşa etmek gerek. Biz metaız; onlar tacir.

Çeşit çeşit işvesi var ama ben Batıdan ancak ibret alırım.

Ey Batının taklidiyle esir olan! Kurtul, serbest ol! Kur’ân’ın eteğine yapış; özgür ol!”

İkbal Nietzsche gibi Eflatun’la uyuşamaz. Eflatun’u daha çok mahsûs dünyanın gerçekliğini inkar eden, fert ve şahısları görmezden gelen mesel nazariyesi dolayısıyla eleştirir. Eflatun kendi ütöp-

yasında ferdin hüviyetini gözardı eder.

İkbal, Aristo'nun Eflatun'a itirazlarını beğenir ve Fârâbî'nin Eflatun ile Aristo'nun görüşleri arasında uzlaştırmacı çabalarını kınar.

“Eski koyunlar sürüsünden, eski rahip, Hakîm Eflatun.

Atı makul karanlığında kayıp, Varlık denilen dağlıkta eşinmekte.

Mahsûs olmayanın büyüüne öyle kapıldı ki elin, gözün, kulağın itibarı kalmadı.

Dedi ki: Yaşamın sırrı ölümdedir. Onun hükmü sûfinin canında yer tutmuş.

Kendi aklını göklere çıkardı. Esbâb âlemine masal dedi.

Eflatun'un düşüncesi, zarara kâr dedi. Onun hikmeti vara yok dedi.

Fıtratı uyudu ve bir rüya yarattı. Akıl gözü bir serap yarattı.

Amel zevkinden o kadar mahrumdu ki canı madumda ezilmiş gitmişti.”

Fakat Nietzsche daha çok üstün insan (Übermensch) nazariyesiyle meşhurdur. Nietzsche'nin nazariyesinde üstün insan, duygularını ve şehvetlerini kontrol altında tutan, kendi şahsiyetini şekillendiren ve yaşamda yaratıcı olan insandır. Yaşamın güçlükleri karşısında bir dağ gibi sağlam durur. Öfke ve kin duymadan, hoşnutlukla hayatı ispat eder. Nietzsche'nin üstün adamı Tanrı'nın bu âlemdeki antitezidir. O bütün faziletleri ve olgunlukları çalışıp çabalayarak elde eder. Üstün insan, insan varlığının amacı ve tarihtir. İkbal Nietzsche'nin üstün adamını şöyle tavsif eder:

“Kendi sûretimde bir put yonttum. Kendi şeklimde Tanrı'yı tasvir ettim.

Benim kendimden çıkmam imkansız. Hangi renkte olursam olayım, kendimi beğenmişim.”

İkbal de Nietzsche gibi yücelmek için nefsin kendini beğenmişliği ve kendine düşkünlüğü ile mücadele etmek, nefsin dizginlerini ele almak, tehlikeli günlerle mücadele ederek yaşamak gerektiğine inanır.

“Senin nefsin deve gibi kendine düşkün, kendini beğenmiş ve başına buyruk.

Yiğit ol; al onun dizginlerini eline. Böyle yaparsan, yosun da olsun, mücevher olursun.

Kendine söz geçiremeyen başkalarının buyruğu altında yaşar.

Ebedî hayat mücadele etmektir.

Yaşam sesinin dalgalandığı sahilde meclis kurma.

Denize dal ve dalgasıyla mücadele et. Ebedî hayat mücadele etmektir.

Zavallı sahil dedi ki: Gerçi çok yaşadım ama ne olduğum hiç malum olmadı.

Kendinden geçmiş bir dalga salınarak 'Gidiyorsam, varım; gitmiyorsam, yokum' dedi."

İkbal'e göre gerçek üstün adam "insan-ı kâmil"dir. Fakat haktır ve Allah'ın naibidir. İlmin mazharı ise ilmü'l-esmâdır. Nebîleri ve velîleri de hakikî insan olarak kabul eder.

"Dünyada Hakk'ın naibi olmak hoştur. Unsurlara hükümran olmak hoştur.

Hakk'ın naibi âlemin canı gibidir. Onun varlığı ism-i a'zamın gölgesidir.

Cüzü' ve küllün bütün sırlarından haberdardır. Dünyada kâimbiemrillaktır.

Cüzü' ve küll dünyası gibi yüz dünya, gül misali onun hayal tarlasında yeşerir.

Her hamın fitratını pişirir. Putları Harem'den çıkarır.

Onun zâtı, âlemin zâtının tevcihidir. Âlemin kurtuluşu onun celâliyledir.

Sina'sındaki yüz âvare Kelim onun ayağının nakşıyla tecelli eder.

Hayatı yeniden tefsir eder. Bu rüyayı yeniden yorumlar.

Ey devranın arslanına binen! Gel. Ey imkân gözünün parıltısı! Gel.

Var etme hengâmesinin revnakı ol. Gözlerin köyünde âbâd ol.

Kavimlerin isyanını sustur. Nağmeni kulaklara Cennet yap.

Kalk ve kardeşlik yasasını koy. Muhabbet kadehini ver."

Daha sonra insan-ı kâmilin mazharı olan Hazreti Ali'yi över:

"İlk müslüman; yiğitlerin arslanı Ali. Aşka iman sermayesi Ali.

Ailesinin sevgisiyle yaşıyorum. Dünyada bir inci gibi parlıyorum.

Zemzem, benim toprağımdan arpa olduysa, ondan. Asmamdan mey dökülürse, ondan.”



Modern matematiğin en önemli bölümlerinden biri 1870'li yılların başlarında ilk kez Georg Cantor tarafından ortaya atılan kümeler nazariyesidir. Cantor'un nazariyesini açıklarken takip ettiği yol, vaz'edilmiş bir aslı oluşturmuyordu. Yani Oklides gibi diğer önermelerin de zorunlu olarak doğacağı vaz'edilmiş asılları ele almamış, birçok matematikçinin yararlandığı görsel yöntemlerden sonuca varmaya çalışmıştır. Kendisine makul gelen asılları, onları açıklığa kavuşturmadan kendisine asıl olarak kabul etmiş, bunlara dayanarak diğer önermelerde bulunmuştur.

Kümeler nazariyesi ondokuzuncu yüzyılın sonlarında öylesine yayıldı ki matematiğin bağımsız bir şubesi haline geldi. Onun, başlangıçta ilgi gösterilmeyen ve gözlerden kaçan nazariyesi dillere destan oldu. Fakat daha yolun başında bu nazariye ile ilgili bir takım problemler ortaya atıldı. Bazıları bu nazariyenin doğruluğu hakkındaki şüpheyi düştüler. Bazıları da bu nazariyenin doğruluğuna inanmakla birlikte, Cantor bu nazariyenin temel yapısını açıklamadığı için bu hususta tereddüt içinde kaldılar. Daha da önemlisi 1895 yılında Cantor kümeler nazariyesinde sıralı kümelerin çatışmasından ibaret olan bir çelişkiyi keşfetti. 1897 yılında İtalyan matematikçi

Burali Forti aynı varsayımı başka bir şekilde ele aldı. Fakat bu varsayımlar yeterince ciddiye alınmadı. Nihayet 1902 yılında Bertrand Russell aynı varsayımı mantıkî bir şekilde ve matematiksel olarak beyan etti. O zamana kadar fazla önemsenmeyen bu varsayım, daha umumî ve mantıklı bir şekle büründü. Mantık ve matematik bilgileri müptela oldukları bu varsayımlardan kaçmak için bütün imkanlarını kullandılar. Kümeler nazariyesine muhalif olanlar bunu fırsat bilerek bu nazariyeyi şiddetle tenkid ettiler. Bu nazariyeyi çok sert eleştirenlerden biri olan Henri Poincaré (1854-1912) kümeler nazariyesinin kısır değil, doğmuş bir çocuk olduğunu; bir tenakuz bulunduğunu belirtti.

Russell tenakuzlar hakkında mantıklı bir bahis açtıktan sonra matematikçiler ve filozoflar bu mantıklı varsayımdan bir kaçış yolu bulma çabasına girdiler. Bu varsayımın boşa çıkması için muhtelif nazariyeler ortaya atıldı. Bunlardan biri, Ernst Zermelo ve Fraenkel tarafından esas alınan kümeler nazariyesi, ikincisi de Russell'in türler nazariyesi idi. Fakat bize göre bu varsayımların ortadan kalkması yolunda ileri sürülen çözüm yollarının tümü kaçış yolundan başka bir şey değildir ve mantıkî açıdan kabul edilemez. Şöyle ki; bu çözüm yollarından hiçbirisi kümeler nazariyesinin tenakuzu meselesiyle doğrudan doğruya ilgili değildir. Hatta onların çabaları, varsayımın bulunmadığı yollar bulmaktır. Bu varsayımların tümü hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu varsayımlar için mantıkî ve akla uygun çözüm yolu aranmadığı sürece sadece matematiksel yöntemlerle bir çözüm yolu bulunamaz.

Kümeler nazariyesi ve onun varsayımları hakkındaki bu tarihî mukaddimeden sonra konunun ayrıntısına geçelim. Kümeler nazariyesi ile ilgili varsayımın anlamının daha açık ve belirgin bir hal alması için önce varsayımın manasını ve küme mefhumunu tanımlayalım. Felsefede varsayım zaman zaman tenakuz anlamında kullanılır. Bu da, hem doğru, hem yalan olan bir önerme demektir. Doğru ile yalanın bir araya gelmesi mümkün olamayacağına göre önerme manasız olur. Suverî mantık (logique formelle)ta tenakuz, kemmiyet, keyfiyet, doğruluk, yalanlık bakımından birbirinden farklı olan iki önermenin durumudur. Bu iki önermede, tenakuzda muteber olan sekiz vahdete riayet edilir. Bazen varsayım çelişkili iki önermenin durumu manasına gelir ve ortak mukaddematından mantıkî gerekçelerle sonuç çıkarılabilir. Bazen de varsayım, mantıklı ve çelişki-

li iki önermenin hali manasına gelir ve bu önermelerin her biri mantıklı ve doğru istidlal ile ispat edilebilir. Böylesi istidlallerin her biri özel durumlarda problemsiz değildir. Sadece bir varsayımda çelişkili sonuçlar elde edilir.

Modern mantıkta en fazla tenakuz şöyle tarif edilir:

- 1- $P=NP$ Tenakuzun tanımı
- 2- $(P > \sim P) . (\sim P > P)$ Eşitliğin aslı.
- 3- $P > \sim P$ 2 ve tecziyenin aslı.
- 4- $(P > \sim P) > \sim p$ 3 ve doğru sözlülüğün aslı.
- 5- $\sim P$ 3,4 ve önceki durum.
- 6- $(\sim P > P) . (P > \sim P)$ 2 ve yer değiştirme.
- 7- $\sim P > P$ 6 ve tecziyenin aslı.
- 8- $(\sim P > P) > P$ 7 ve doğru sözlülüğün aslı,
- 9- p 7, 8 ve önceki durum.
- 10- $P \vee q$ 9 ve cem'in aslı.
- 11- q 5,10 ve istisnâî kıyas.

11 numaradaki “q” âlemdeki her önerme olabileceğinden yukardaki istidlalin neticesi şudur: Eğer âlemde hakikî tenakuza sahipsek, diğer her önerme ve bu arada âlemdeki çelişkili bütün önermeler için bundan sonuç çıkarabiliriz ya da başka bir deyişle bir şey âlemde gerçekten çelişkili ise, her şey çelişkili olacaktır. Şimdi varsayımlardan bir örneği ele alalım.

Birinci varsayım: Merhum Mutahharî, Şerh-i Manzûme'nin birinci cildinin haşiyesinde der ki: Birisi benim her dediğimi söylerse, yalan olur. Şimdi bu haberin kendisi yalan mı, doğru mu? Eğer bu haber yalandır dersek, bu takdirde onun doğru haber söylediği de anlaşılır. Eğer, bu haber doğrudur, dersek, onun doğru haber söylediği de anlaşılır ve her iki şekilde de “Her söylediğim yalandır” sözünü nefyeder.

İkinci varsayım: Sabahleyin biri size “Öğleyin size vereceğim haber yalandır” desin ve öğleyin de “Sabah size verdiğim haber yalandır” desin. Şimbi bu iki haberden hangisi doğrudur? Öğle haberi doğru ise, bu durumda sabah haberi yalandır. Sabah haberi yalan ise, bu defa öğle haberi de yalandır. Öğle haberi yalan ise, sabah haberinin doğru olması gerekir ve neticede sabah ve öğle haberleri hem doğrudur hem yalandır. Bu iki varsayım örneği felsefe tarihin-

de meşhurdur ve Epimenides veya Eulibides'in muammasının örneği sayılır. Epimenides muamması olarak meşhur olan yalancı muamma şöyledir: Giritli Epimenides "Bütün Giritliler yalancıdır" (yani kesinlikle doğru sözlü değildirler) demiştir. Ama Epimenides de Giritlidir. Bu durumda acaba onun sözü doğru mu yoksa yalan mıdır? Eğer doğruysa, bir Giritlinin sözü olduğu için yalandır. Eğer yalansa, anlam ile medlûlü intibak ettiği için doğrudur.

Eulibides'in muamması şöyledir: "Bu sayfada iki parantez içine aldığım cümle yalandır" desem veya yazsam, önerme doğru olduğu takdirde, anlamıyla mutabakat sağlayacak ve yalan olacaktır. Yalan olduğu takdirde medlûl ve anlamına göre doğru olacaktır.

Modern mantıkta, Jourdain 1913 yılında Eulibides'in muammasını başka bir şekilde ele almıştır. Bir kağıda "Kağıdın arkasındaki cümle doğrudur" yazıldığını farzedelim. Ama kağıdın arkasında da "Kağıdın öbür yüzünde yazılanlar yalandır" yazılmış olsun. Şimdi birinci varsayım hakikî varsayımdır. Çünkü kağıdı çevirip bakarsak, kağıdın ön yüzüne ya bir şey yazıldığını ya da yazılmadığını görürüz. Birinci şekilde yazılan önerme doğru mudur yoksa yalan mıdır? Kağıdın ön yüzündeki önerme doğruysa, arka yüzündeki önerme de doğrudur. Buna göre kağıdın ön yüzündeki önerme hem doğru hem de yalan olur.

Bu konuda ortaya konulan varsayımlardan biri de Grelling'in 1908 yılında yayımladığı muammadır. Kelimeler "kendi dilinden" (Tautological) ve "başka dilden" (heterological) olmak üzere ikiye ayrılabilir. "Kendi dilinden" kelimesi, kendisini doğrulayıcı kelimedir. Mesela "fârsî" kelimesi Farsçadır; "çend silâbî= çok heceli" kelimesi çok hecelidir; "hest=vardır, mevcuttur" kelimesi de vardır. Kendi dilinden olmayan yani kendini doğrulamayan kelime "başka dilden" kelimedir. Mesela "ingilîsî" kelimesi İngilizce değil, Farsçadır. "Tek silâbî= tek heceli" kelimesi tek heceli, çok hecelidir. Grelling'in muamması işte burada başlar. Acaba "başka dilden" kelimesinin kendisi başka dilden midir, değil midir? Başka dilden ise, kendisini doğrulamıştır. O halde "kendi dilinden"dir. Eğer "kendi dilinden" ise yani kendini doğrularsa, başka dildendir.

Çağdaş İngiliz filozofu Bertrand Russell bu konuda birkaç varsayımda bulunmuştur. Onlardan birini burada nakledelim ve kümelere dair bahisten sonra onun diğer muammasını ele alalım. Russell'in varsayımı şu şekildedir: Acaba İşbile (İşbiliye) berberi kendi sakalı-

nı tıraş ediyor mu? İşbile berberinin İşbileli olduğunu farzederek, sonuçta o, kendi sakalını sadece ve sadece kendi sakalını tıraş etmemek şeklinde tıraş eder ve kendi sakalını kendi tarifine göre tıraş ettikçe tıraş etmez.

Bu arada İslâm felsefesinde de zaman zaman bu denli varsayımların söz konusu olduğunu ve bunların felsefî bir şekil aldığını da söylemeliyiz. Hacı Sebzvârî Şerh-i Manzûme'de mutezileden şöyle nakletmiştir: Derler ki mutlak madum (yok)dan haber verilemez yani mutlak madumu bir hükmün konusu yapmak imkansızdır. Aynı önermede mutlak madum hakkında haber vererek onu bir hükme konu etmiş oluyorsunuz ya da başka bir deyişle mutlak madumun sabit olduğu hükmüne varıyorsunuz. Bu paradoksu ortadan kaldırmak için mutezile, genellikle vücûda ait kabul ettikleri sübût nazariyesine inanırlar.

Şimdi söz varsayımlar ve paradokslardan açılmışken, felsefe tarihinde çok meşhur olan ve Zenon muamması diye tanınan varsayım ve paradokslardan birine temas edelim. Parmenides'in öğrencilerinden biri olan Elealı Zenon âlemde oluş meselesini ve vücûdun değişmez oluşunu nakz ve iptal etmek için hareket aleyhine birkaç delil getirmiştir. Bu delilleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

A- Müsabaka meydanı delili: Bir müsabaka meydanında bir koşucu A noktasından B noktasına hareket etmek için önce onun yarısını katetmelidir. Bu mesafenin yarısını katetmek için onun yarısını geride bırakmalı, o yarımı katetmek için de onun yarısını katetmeli ve genel olarak varış noktasına ulaşmak için $AB/2^n$ ($n=1,2,3...$) uzaklığını katetmelidir. Sınırlı bir zamanda sınırsız mesafeyi katetmek mümkün olmayacağına göre A noktasından B noktasına gitmek imkansızdır.

B- Aşil (Akhilleus) ve kaplumbağa delili: Eski Yunan'ın tanınmış kahramanlarından Aşil S noktasından A noktasına doğru koşmaya başlar. Kaplumbağa da onunla aynı zamanda S noktasından A noktasına doğru C noktasından hareket eder. Aşil'in kaplumbağayı geçmesi için önce kaplumbağanın başladığı noktaya gelmesi gerekir. Bu mesafede kaplumbağa biraz ilerdedir. Aşil bu noktaya geldiğinde, kaplumbağa biraz daha ilerlemiş olacak ve bu sonsuza kadar böyle devam edecektir. Aşil, hiçbir zaman kaplumbağayı geçmeden ona yaklaştırmaya devam edecektir.

C- Uçan ok delili: Her an kendisine eşit bir boşluğu işgal eden

şeye hareketsiz (sakin) deriz. Uçan ok da her an belirli bir mekanda yani kendisine eşit bir boşlukta bulunur. Bu durumda hareketsizdir ve onun hareketi zahirîdir. Ok, işgal etmediği boşlukta hareket edemez ve işgal ettiği boşlukta da hareket edemez. Çünkü işgal ettiği boşluk kendisine eşit bir mekandır. Kendisine eşit mekanı işgal eden her şey hareketsizdir. O halde uçan ok da sükun halindedir.

D- Mekan mevcut değildir. Çünkü mekan mevcut olursa, başka bir mekanda bulunmalıdır; o da başka bir mekanda olmalıdır. Bu böyle sürer gider. O halde mekan mevcut değildir.

Daha çok 'şüphe' denilmesinin uygun olacağı Zenon muamması üzerinde biraz durulduğunda bütün bunların ispat edilmemiş varsayımları içine aldığı ortaya çıkar. Birincisi bu şüpheler mekanın bilfiil sonsuza kadar bölünebilme faraziyesine dayanır ve bunun ispat edilmesi gerekir. İkincisi, hareket kanununu sükun ve durağanlık kanununa kıyasla dikkate alır. Bu şüphelerde muhtelif yönler ve itibarlar sözkonusu olduğu, paradoks ve varsayımın esası olan sekiz vahdet muteber olmadığı için neticede Zenon'un şüphelerini hakikî ve mantıkî makûleden saymak mümkün olmaz.

Avrupalı yeni filozoflar arasında Kant'a "Nazarî aklın tearuzlarının yeni çatışmalarının babası" denilmiştir. Çünkü o, tearuzlar meselesini ciddî bir şekilde ve mantıkî değil, en önemli felsefî meselelerden biri olarak ele almıştır. Onun vardığı sonuca göre bu tearuzlar varlıksal ve haricî olmayıp, aklın zatında gizlenmiştir. Bu tearuzlar, aklın zatına yönelik olunca, akıl bunları çözümleyemez. Akıl eşyanın zatını idrak edemez. Salt akıl için hasıl olabilecek şey, zahirde olanlardır ya da onun tabiriyle bu fenomenler ve olgulardır. "Salt aklın eleştirisi" [Kritik der reinen Vernunft, 1781] adlı kitabının yükselme mücadelesi bölümünde Kant dört tearuzu ele alır. Her tearuzu, birini tez, diğerini antitez adını verdiği karşılıklı iki önermede gösterir. Sonra her iki önerme için bazı deliller getirir. Kant'ın istidlalinin dayanağı şudur: Akıl ne zaman metafizik meseleleri ele alsın ve bunlara cevap vermek istese, tenakuza düşer.

Kant'ın ele aldığı dört aklî tearuz şudur:

Birinci tearuz:

Tez: Âlemin bir zamansal başlangıcı vardır ve mekan bakımından sınırlıdır.

Antitez: Âlemin zamansal başlangıcı yoktur ve mekan bakımından sınırsızdır.

İkinci tearuz:

Tez: Âlemdeki her şey ya basittir ya da basitlerden mürekkeptir. Âlemdeki her mürekkep cevher basit cüzülden teşkil olmuştur.

Antitez: Basit bir şey yoktur. Hiçbir şey basit cüzülden mürekkep değildir.

Üçüncü tearuz:

Tez: Doğadaki illiyet kanunu âlemdeki bütün olguları açıklamaya yetmez. Bazı olguları açıklamak için irade ve ihtiyar demek olan başka bir illetin varlığını farzetmek gerekir.

Antitez: Hiçbir şekilde ihtiyar yoktur. Herşey zarurî ve illete dair kanunlara göre açıklanamaz.

Dördüncü tearuz:

Tez: Bu âlemde bir illet vardır. O da vâcibü'l-vücud'dur.

Antitez: Vâcibü'l-vücûd'un illeti ne âlemde ne de onun dışında vardır.

İlginç olan, Seyyid Damad'ın Kabesat adlı kitabında Şeyhu'r-reis Ibn Sînâ'ya buna benzer sözleri nisbet etmesidir. Mir Damad âlemin zamansal varoluş meselesinin, ta başından beri âlim ve hakîmlerin halletmekte aciz kaldıkları bir mesele olduğunu beyan ettikten sonra Ibn Sînâ'nın Kitâbu's-şifâ'da, meselenin her iki tarafının da münakaşaya açık ve delilsiz olduğunu söyler. Çünkü iki taraftan hiçbirini ispat edecek bir delil yoktur. Neticede Ibn Sînâ âlemin hâdis veya kadîm olması meselesini, iki tarafı da tartışmaya açık bir mesele olarak kabul eder.

Mir Damad âlemin hâdis veya kadîm olması meselesinin münakaşa götürür meselelerden biri olduğunu kabul etmez. Ona göre bu delile dayalı meselelerdendir ve Kabesat kitabının asıl kısmını konunun iki tarafıyla münakaşaya açık oluşunun reddine ayırmış ve meselenin tek çözüm yolunun âlemin dehrî hususu olduğunu ispat etmiştir.

Burada zikredilmesi gereken bir husus da şudur: Kant'ın tearuzları lafzî ve mantıkî tearuzlar gibi değildir. Buna daha çok felsefî tearuz demek daha doğru olur. Kant'ın tearuzu şu nedenle mantıkî tearuz değildir: Mantıklı bir tearuzda bir veya birkaç önermeden çelişkili sonuçlar alınabilir. Ama Kant'ın tearuzlarında bir dizi bilgiden mesela âlemin hudûsu hakkında ve bir başka bir dizi bilgiden yani onun kîdemi hakkında sonuç çıkarırız. Buna göre âlemin hudûs ve kîdemi hakkında varılan sonuç iki farklı bilgi silsilesinden alınmış-

tır. Neticede teâruz yoktur ve ona tearuzumsu demek daha doğru olur.

Tearuzdan sonra şimdi de kısaca kümenin manası üzerinde duralım. Dış dünyada sayısız mevcudat görürüz. Bunların her biri bir tabakanın ferdi veya uzvudur. Bazen eşyayı ferdî ve ayrı olarak, bazen de birlikte değerlendiririz. Mesela bir öğrenciyi tek başına veya bir matematik sınıfının bütün öğrencilerini, bir fakültenin öğrencilerini, bir üniversitenin öğrencilerini ya da genel olarak öğrenci kesimini ya da öğrenciler topluluğunu gözönünde bulundururuz. Bir futbol takımının oyuncularını toplu olarak ele alırız. Bir samanyolundaki yıldızlar bir küme oluştururlar. Bir sürüdeki koyunlar bir kümeyi, süt veren koyunlar da başka bir kümeyi oluştururlar. Gürüh, deste, takım, sınıf, sürü, tabaka, yığın, küme, saf, dizi gibi bazı kelimeler bir topluluğa delalet eder. Matematikte küme mefhumunun özel bir önemi vardır. Çift sayılar bir kümeyi, tek sayılar da başka bir kümeyi teşkil ederler. Bir eğrinin noktaları, bir dairenin eğri-leri vs. matematiksel kümelere örnektir. Her kümede eleman adı verilen fertler bulunur. İbn Sînâ İslâm filozofları kümesinin, Sadî İran şairleri kümesinin, dört sayısı çift sayılar ile doğal sayılar kümesinin elemanıdır.

Bazen bir kümenin fertleri sayılabilir. Buna göre bu küme sonludur. Mesela bir samanyolunun yıldızlar kümesi sayılabilir ve sonludur. Bir çöldeki kumların sayısı ne kadar çok olursa olsun, yine de sınırlı ve sonludur. Ama bazı kümeler sayılamaz ve bu yüzden sonsuzdur. Mesela doğal sayılar kümesi sonsuzdur. Bir kümede eleman yoksa o kümeye “boş” derler ve “ $\emptyset$ ” alameti ile gösterirler. Genel olarak matematikte bir küme matematiksel formül şeklinde gösterilir. Örneğin şu küme, hakikî müspet sayılara eşittir:

$\{X|X>q\}$ Bu küme $\{-3\}$ 'e eşittir.

$\{X|X+3=0\}$

$\{X|X^2-5X+6=0\}$

Yani küme $\{2 \text{ ve } 3\}$

$\{X|X^2+1=0\}$

Bu küme $(X^2+1=0)$ denkleminin gerçek cevabına eşittir. Yani küme boştur.” $\emptyset$ ”

$\{(x,y)|X^2+Y^2=1\}$

Bu küme merkezi sıfır ve yarıçapı 1 olan dairenin noktaları kümesinden ibarettir.

Bazen haricî kriterler bir mefhumu bir küme olarak değerlendirir. Mesela bir mantık önermesinin mahmulü olan fertler bir kümeyi oluştururlar. “Bütün insanlar fanidir” dediğimizde, fani mefhumunu doğrulayan bütün fertler fani kümesinin elemanıdır.

Tearuz ve kümelerin kısaca açıklamasından sonra şimdi de kümeler nazariyesinin tearuzlarına geçelim. Kümeler nazariyesinin tearuzlarından amaç, bu nazariyenin yayılması neticesinde meydana gelen tearuzlar grubudur. Bu tearuzların çözümü mantık ve matematik bilginlerini yararlı tartışmalara götürmüştür.

1. Buralo Forti'nin Tearuzu: En büyük ordinal muamması olarak tanınır. Cantor kümeleri nazariyesinde her sıralı küme için bir ordinal sayısı ayrılabilir. Bu ordinalleri birbiriyle mukayese etmek mümkündür. İki ordinal sayısından biri küçük, diğeri büyüktür. Öte yandan ordinaller kümesini buna göre sıralarsak, bir sıralı küme oluşur ve bunun ordinali kümenin her elemanından daha büyüktür. Diyelim ki “O” bütün ordinallerin kümesidir. Bu küme sıralıdır. Bunun yanı sıra “W” adını verdiğimiz ordinal sayılarına sahiptir. “W” bir yandan “O” kümesinin elemanı iken diğeri yandan da “O”nun her elemanından daha büyüktür.

2. Cantor Tearuzu: Kümeler nazariyesinin tearuzlarından bir başkası da Cantor Tearuzu adıyla meşhur olan en büyük kardinalin tearuzudur. Her küme bir kardinal sayısına sahiptir. Eğer A ve B kümelerini ele alırsak, A'nın kardinal sayısı B'nin kardinal sayısından daha azdır. Cantor'un kümeler nazariyesinin kanunlarından biri de şudur: Her A kümesinde, A üst kümesi veya PA denilen bütün alt kümelerin kümesi A ile eşdeğer değildir; A kümesi, A üssü veya PA alt kümesinin bir alt kümesiyle eşdeğerdir. Diyelim ki S bütün kümelerin kümesidir. S veya PS üs kümesinin kardinal sayısı S kardinalinden daha büyüktür ve S'den daha çok kümeye sahiptir. Oysa S'nin bütün kümelerin kümesi olduğunu ve bütün kümelerin de S kümesinin elemanı olduğunu farzetmiştik.

3. Russell Muamması: Yirminci yüzyıl başlarında Bertrand Russell, Cantor ve Burali Forti'nin tearuzlarını çözmeye çalıştı. Fakat bu iki muamma için çözüm yolu bulurken Russell Paradoksu adıyla meşhur olan başka bir tearuz keşfetti. Bu da, kendi elemanı olmayan bütün kümelerin kümesidir. Russell kümesi adını verdiğimiz bu kümeyi şöyle tanımlayabiliriz: Her X, X bir bakıma “r” elemanıdır. Eğer X, X'in elemanı olmazsa her X için XEr, sadece XE /X; yer de-

ğiştirme kanuna göre X yerine “r”yi koyarsak, rEr ve eğer sadece eğer rEr olur.

Bu önermenin manası şudur: “r” sadece ve sadece, kendi elemanı olmadığı takdirde kendi elemanı olabilir ve bu da bir tenakuzdur. Russell paradoksunun önemi, bunun beyanında sadece iki küme ve küme elemanı kavramından yararlanılmış olmasındandır. Bunu lafzî ibham olarak değerlendirmek mümkün değildir.

4. Richard Muamması:

Richard bu muammayı 1905 yılında neşretti. İngiliz alfabesi 26 harfli bir kümedir. İngiliz alfabesinin 26 harfinin mütenahi bütün uzantılarını nokta ve virgül gibi bazı baskı alametleriyle ve bütün mümkün olan tekrarlar birlikte göz önüne alalım. Mükerrer uzantıları hazfedelim. Diğer uzantıları bir sözlükte olduğu gibi alfabetik sırada bir cetvele alalım. Boyu eşit olmayan iki uzantıdan kısa olanı önce yazalım. Uzunluğu eşit olan iki uzantıyı alfabetik önceliğine göre tespit edelim. Hakikî sayıyı tanımlamayan uzantıyı hazfedelim. Geriye kalan tanımlanabilir ve sayılabilir gerçek ‘sayılar kümesidir. Şimdi aşağıdaki cümleye dikkat edelim. Diyelim ki; “d” hakikî bir sayıdır ve bunun sahih cüzü de sıfır olsun ve “n” de birin emin-i a’şâridir ve bunu “n” ile gösterelim. “n” emîn-i a’şâr “n” cetvelde sıfır ise, sıfırdır. Bu cümle gerçek bir sayının tarifidir. Buna göre cetvelde bulunması gerekir. Öte yandan “d” cetveldeki sayıların her birinden mütemayizdir ve bu yüzden cetvelde yoktur.

Tearuzların Çözümü

Bu tearuzların çözümünü bir taraftan Batılı filozoflar, matematikçiler ve mantık bilginlerinin, diğer taraftan İslâm filozoflarının ve mantık bilginlerinin görüşüyle inceliyoruz.

Batılı bilginler bu tearuzları dilsel (linguistic) ve mantıksal (logical) gruplara ayırıyorlar. Dilsel ve lugavî tearuzlardan maksat, dil yardımıyla çözülebilecek tearuzlardır. Ama mantıksal tearuzlar filolojik tahlille çözülemez; mantıksal bir çözüm yoluna ihtiyaç vardır.

Ramsey, Matematiğin Prensipleri [Principia Mathematica, 1926] adlı kitabında Russell ve Burali Forti’nin tearuzlarını bir grupta, Epimenides’in tearuzlarını, Richard’ın tearuzunu ve yalancı tearuzunu bir başka grupta topladı. Bu bölüştürme şu esasa dayanmaktadır: Brinci grubun tearuzları mantikî ve suverî mefhumları, ikinci gr-

bun tearuzları da lugat ve gramer ile ilgili “dil”, “tanımlanabilme” ve “hakikat” gibi mefhumları içermektedir. Bu nedenle tearuzları semantik (ilm-i meânî) ve sintaktik (istidlâlî/ mantıklı şekli) olmak üzere iki gruba ayırmıştır.

Dil ve Ötedil:

Yukardaki tearuzların bir kısmı ötedil nazariyesinin yardımıyla çözülebilir. Dil ötesi (Metalanguage)nin ne olduğunu, bunun dil (language) ile farkının ne olduğunu görmek için genel olarak nazariye (theory) meselesi ve bunun ötenazariye (metatheory) ile farkını açıklamamız gerekir. Çünkü dil ve ötedil meselesi nazariye ve ötenazariye kalıbında ele alınabilir. Şimdi sormamız gereken soru “Ötenazariye nedir ve bunun nazariyeden farkı nedir?” olmalıdır.

Ötenazariye, nazariye hakkında bir nazariye veya nazariyeler kümesidir. Şimdi bir nazariyeyi tarif edelim. Bir nazariye birkaç önermeyi kapsayan kıyasî bir sistemden ibarettir. Bunların her biri bir tür mantıklı istilzam ile birkaç aslî önermeden veya vaz’edilmiş usüllerden istintac edilebilir. Öyle ki her önerme veya asl, vaz’edilmiştir veya bir önerme mantikî istilzam ile vaz’edilmiş asıllardan alınıp istintac edilmiştir. Ama vaz’edilmiş asıllar diğer önermelerden istintac edilemezler. Çünkü metateori veya ötenazariye ile ilgilidir. Ötenazariyeler şimdi bilimlerin çoğunda mevzui bahis olmuştur. Özellikle mantık ve matematikte öte önermeler hakkında araştırmalar devam etmektedir. Matematğin dilötesi, ötematematik (metamathematics), mantık dilötesi de mantık ötesi (metalogic) adını almıştır. Şimdi öte önermeler bilimlerin çoğunda araştırma ve incelemeye konu olmuştur. Araştırmacılar öte önermeleri her ilimde belirginleştirmeye ve ispat etmeye, ilmî önermeler arasındaki mantık bağını öte nazariyelerle göstermeye çalışıyorlar. Eğer bu işte başarılı olurlarsa, o ilmin doğruluğunu ya da başka bir deyişle tearuzsuzluğunu (consistency) yani uyum ve istikrarını ispat etmiş sayılırlar. Bize göre önemli olan, her nazariyenin temel kurallarını o nazariyenin kendisi ile ilgili değil, onun ötenazariyesi ile ve sonuçta onun dil ötesi ile bağlantılıdır.

Her nazariye için ona özgü bir dil kullanılır ve o nazariyenin dili adını alır. Buna Object Language ya da eşyanın dili derler. Fakat bu dil öte nazariyenin ya da metateorinin önermelerini açıklamak için yeterli değildir. Metateorinin ötedil (metalanguage) denilen başka özel bir dile ihtiyacı vardır. Nazariye ve ötenazariyede kullanılan

önermeler de birbirlerinden farklıdır. Bir nazariyenin önermeleri o nazariyedeki sözkonusu eşya hakkındaki basit önermelerdir ama bir metateori ya da ötenazariyenin önermeleri, öte önermeler ve önermeler hakkındaki önermelerdir. Mesela fizik kanunlarından bazıları doğada mevcut olan müşahhas şeyler hakkındadır. Fizik kanunlarından bazıları da tabiat hakkında değil, tabiat kanunları hakkında kanunlar ya da başka bir deyişle öteönermelerdir.

Nazariye ile ötenazariye arasındaki fark, önermenin ötedili ve öteönerme müşahhas olduğuna göre şimdi bunu yukardaki bazı tearuzların çözümünde kullanabiliriz. Bu tearuzat, sade dili öteönermelerin beyanında kullanmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu da tearuz ve tenakuza neden olmaktadır. Bunun bariz örneği Grelling muammasıdır. Kelimeleri kendi dilinden ve başka dilden diye iki gruba ayırdığımızda sade dilden veya eşyanın dilinden yararlanmış oluyoruz. Kelimeler hariçtedir veya kendi dilindendir yani kendi kendilerini doğrularlar ya da başka dildendirler yani kendilerini doğrulamazlar. Fakat kendi dilinden veya başka dilden olmak sade dile ve eşya diline değil, ötedile aittir.

Yalancı muamması da şöyle çözümlenir: Yalancılık veya doğrululuk ve genel olarak doğruluk ve yalancılık eşyanın sade diline ait değildir; öte dilin alanına girer. Başka bir ifade ile doğruluk ve yalancılık tabiatda mevcut olan basit eşya hakkında kullanılmaz. Mantıkî kaziyelerdir ve mantıkî hükümler için geçerlidir. Mesela “İbn Sînâ beşinci yüzyıl İslâm filozofudur” dediğimiz zaman bu önerme ya doğruyu söyler ya da yalıdır. Fakat doğruluk ve yalancılığın kendisi hariçteki müşahhas bir şey (masa veya sandalye gibi) olmayıp eşyanın sade diline ait değildir ve ötedilin alanına girer. Yalancı tearuzun nedenlerinden biri de, ötedile ait olan doğruluk ve yalancılığı eşyanın sade dili olarak kullanmamızdır. Birisinin “Ben yalan söylüyorum” dediğini farzedelim. Acaba bu önerme doğru mu yoksa yalan mıdır? Bunun cevabı mantıkî bir önerme olarak ne doğrudur ne de yalıdır. Çünkü yalan ve doğru söylemek daima bir önermeyi beyan eden ve bir önerme ya da hükme işaret etmeksizin, anlamsız bir doğru veya yalan olan bir önermenin veya bu önermede bulunanın halidir. Mantıkî açıdan önerme doğru ve anlamlıdır. “Ben doğru/yalan söylüyorum ki Hasan evdedir”. Bu önermede doğru veya yalan söylemek bir önermenin vasfıdır.

Şimdi de “Ben daima yalan söylerim” diyen birinin durumunu

farzedelim. Acaba bu önerme doğru mu yoksa yalan mıdır? Cevabı: Bu, basit bir önerme değildir. Birkaç sade önerme, bir öteönerme ve bir ötenin ötesi önermeden oluşan bir terkiptir. Bu önermede eşyanın sade dilinden ve ötedilden istifade edilmiştir. Basit bir önerme gibi görünmekle beraber aslında mürekkep bir önermedir. Bunu şöyle tahlil etmek mümkündür: Ben diyorum veya hüküm veriyorum (ötenin ötesi önerme) ki ben yalan söylüyorum (öte önerme). Yani eşya hakkında beyan ettiğimi her önerme (sade dil) yalandır (ötedil) ve bu hükmü de onaylıyorum (ötenin ötesi dil). Bildiğimiz gibi sekiz vahdetin mevcudiyeti tenakuzun şartlarındandır. Bu vahdetlerden birine uyulmazsa, tenakuz gerçekleşmez. Bir veya birkaç muhtelif dili (mesela sade dil ve ötedil) bir konunun beyanı için kullandığımız zaman tenakuz oluşmaz; hükmümüz bir dilde (mesela sade dilde) yalan olurken başka bir dilde (mesela ötedilde) doğru olabilir.

Russell'in Çözüm Yolu:

Gayrilafzî tearuzları veya mantıksal-matematiksel tearuzları gidermek için başka bir yöntemden istifade edilmiştir. Bu tearuzları gidermek için çok çaba sarfedenlerden biri İngiliz filozofu Bertrand Russell'dır. Burada önemli olan, Russell'ın bu tearuzları gidermek için muhtelif yollar önermesine rağmen hiçbirini yeterli görmemesidir. Bu muammayı hallederken şu hususu anlamıştır: Tenakuzlardan kaçınmak dışında kendisine yol gösterecek hiçbir asl elde edememiştir. Bu asıl da muammayı çözmeye yetmemektedir. Çünkü bizi her zaman, bazı tenakuzlardan kaçayım derken başka tenakuzlarla karşı karşıya getirme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

O, başlangıçta üç çözüm yolunu ele almıştır. Birinci çözüm yolu, kaçınma yöntemi (No class theory) olup buna göre kendisinin kendi elemanı olduğu hiçbir küme yoktur.

(ters E Y) (X) ($X \sum Y = XEX$)

Zigzag nazariyesi (Zigzag theory) diye bilinen ikinci çözüm yolunda, çok karmaşık olan her tâbinin bir kümeyi tayin etmeye yetmeyeceğini söylemiştir. Karmaşık kümeler mesela Russell'ın kümesinde X'in bir şekilde "r"nin elemanı olduğu ve X'in elemanı olmadığı zigzag keyfiyetine sahiptir. Bir kümeyi müşahhaslaştıran tâbi, Russell'ın sözüne göre bir hamliye önermesiyle beyan edilebilir.

Onun muammayı çözmeye yolundaki üçüncü yöntemi tahdit yani kümelerin kemmiyetini sınırlandırma yöntemidir. Tahdit yöntemin-

de çözüm yolu kümelerin şeklinin sade veya karmaşık olması değil, onların kemmiyetini sınırlandırmaktır. Çok büyük kümeler yoktur. Mesela kümelerin ordinaleri yoktur. Böylelikle Burali Forti'nin tearuzu çözülmüş olur.

Russell'ın bu tearuzların çözümü yolundaki son yöntemi neviler nazariyesi (Theory of types)dir. Russell neviler nazariyesini tabakalardaki fertlere göre beyan etmiştir. "Bir cüzü veya fertten maksadım, yaygın olmayan her şeydir. Bu bir şeyin en aşağıdaki nevidir. Bundan sonraki nevi fertlerin tabakalarından ibarettir. Mesela bütün kulüplerin birliği. Bu birliklerin üyeleri, fertlerin tabakalarıdır." Russell ayrıca şöyle söyler: "Biz fertler, tabakalar ve tabakaların tabakaları vs. arasına fark koymamalıyız. Hiçbir kümenin elemanının (veya nevinin) başka bir kümenin (veya nevilerin) elemanı olmadığını belirtmeliyiz. $X \sum U$ ibaresinde X'in U'nun ait olduğu küme (nevi)den bir derece aşağıdaki küme (nevi)ye ait olması gerekir. Bu durumda $X \sum X$ anlamsız bir önermedir ve bu yöntemle her türlü tenakuzdan kaçınılmış olur."

Sade kümeler nazariyesi fertlere ve tabakalara göre beyan edilmiş olup iki bölümden ibarettir. Birinci bölüm, nevilerin sonsuz bir silsilesini farzeder. 2. nevi bütün fertleri, 1. nevi fertlerin tabakalarını kapsar ve genel olarak $(m+1)$ nev'i, (m) nev'inin bütün eşyasının tabakalarını kapsar. İkinci bölüm, $X \sum Y$ (X, Y kümesinin elemanıdır) gibi tabirlerin şartlarını farzeder. Eğer X, Y nevinden bir derece aşağı olursa $X \sum Y$ ibaresi bir bakıma anlamlıdır. Kuşkusuz, kendi elemanı olmayan bütün tabakaların tabakası hakkında Russell'ın muamması hazfetmek için iki bölüm de lazımdır. Tabakalar ve kümeler hakkındaki diğer tearuzlar bu şekilde hazfedilir. Bir kümenin hiçbir alt-kümesi o kümenin elemanı olamaz ve bu husus Cantor'un tearuzunu hazfetmeye yeter. Hiçbir ordinal sayı tabakası, elemanı olan ordinal sayılarla aynı neviden olamaz. Böylece Burali Forti'nin tearuzu da hazfedilmiş olur. Bu durumda neviler nazariyesi ile hemen bütün tearuzları çözmek mümkündür.

Nevilerin sade nazariyesine ikili ve çok yönlü nisbetler de alınmıştır ve bu nisbetler nazariyeyi biraz daha karmaşıktırır. "Çünkü fertler arasındaki nisbetler için yeni bir nevi, fertler arasındaki nisbetler için başka bir nevi, fertlerin tabakalarının nisbetleri için başka bir nevi.. fertlerin nisbetlerinin tabakaları için özel bir nevi ve bu tabakaların tabakaları için başka bir nevi farzetmek gerekir.

Böylece nevilerinden büyük bir silsile meydana gelir ve bunların sayılarını belirginleştirmek güçtür.”

Zermelo ve Fraenkel'in Çözüm Yolu:

Yukarıdaki tearuzları halletme yolundaki önemli yöntemlerden biri de, ilk defa 1908 yılında Zermelo tarafından önerilen kümeler nazariyesini, bir konuya asl tayin etme yöntemidir. Bu nazariye daha sonra Fraenkel (1922), Skolem (1922) ve tekrar Zermelo (1930) tarafından tekmil edilmiş ve mantık tarihinde Zermelo-Fraenkel nazariyesi olarak tanınmıştır.

Zermelo 1908 yılında kümeler nazariyesinde ortaya çıkan tearuzları inceledi ve mevzunun aslı yöntemini bu tearuzları önlemek için koydu. Zermelo, Cantor'un kümeler tanımının çok müphem ve bu ibhamın bütün tearuzların menşei olduğuna inanıyordu. Cantor'un kümelere getirdiği tanım faraziyeden başka birşey değildir. Bütün kümelerin kümesi, bütün ordinalerin kümesi, kendi elemanı olmayan bütün kümelerin kümesi gibi kümelerin varlığını mümkün kılmıştır.

Zermelo'nun mevzunun aslı yapma nazariyesine göre kümelerin tanımı sınırlandırılmalıdır. Bu bakımdan onun nazariyesi Russell'in kümelerin ölçülmesinin sınırlandırılmasına dair görüşüne benzer. O da Russell gibi “çok büyük” kümeleri kabul etmekten kaçınıyordu. Bu maksadı gerçekleştirmek için Zermelo kümeler için mevzu asıllarını koydu. Buna göre kümeler, bizim için gözlemlenebilen gruplar değil, özel kanunlarla tayin edilen şeylerdir. Zermelo'nun önerdiği mevzu asılları çok sınırlıydı. Boş küme, onun mevzu aslına göre bir kümedir. Bazı kümelerin farzedilmesiyle, içtima, iştirak, üs kümeleri, bunların mevzu asıllarıyla birleşebilmeleri tarif edilir. Hiçbir mevzu aslı bütün kümelerin kümesinin varlığını içine almaz. Bütün kümelerin kümesi basit olarak mevcut değildir ve bütün ordinalerin kümesi yoktur. Öte yandan bu mevzu asılları bize matematikte ihtiyaç duyulan önermeleri istenilen en iyi şekilde çıkarma izni verir. Kümelerin konu aslı nazariyesi Zermelo'dan sonra Fraenkel, Skolem ve Von Newmen tarafından izlendi ve yukarıda da belirttiğimiz gibi bu nazariye Zermelo-Fraenkel nazariyesi adıyla tanındı. Bu konunun açıklanması uzun süreceği için burada formül halinde göstereceğiz.

$$1. (X) (Y) (Z) (Z \sum X = Z \sum Y) > (X=Y)$$

2. (X)(ters E Y) (Z) (ZΣY=ZΣX.A)

3. (X) (Y) (ters E Z) (X1) (X1ΣZ=X1=Xv X1=Y)

4. (X) (Ters EY) (Z) (ZΣY=Ters E X1) (ZΣX1)(ZΣX1.X1.ΣX)

5. (X)(Ters EY) (Z) (ZΣY=Z ≤X)

6. (X)(Ters E Y) (Z) (ZΣY=ZΣX.Z#Z)

7. (X) ((Ters E Y) (YEX) > (Ters E Y) (Y. EX.~~(Ters E Z) (ZEY.ZEX)))

8. (X1) (X) (Y) (Z) ((XEX1.AA>Y=Z)>(Ters E Y1)(Y) (YEY1=(Ters E X) (XEX1.A)))

İslâm Felsefesi Bakımından Tearuzlar Meselesinin İncelenmesi

Tearuzlar meselesinin çözümünü İslâm felsefesinde arayacak olursak, ilk soracağımız soru “Küme mefhumu bizim mantıkî mefhumlarımızdan hangisine intibak ediyor?” olacaktır. Eğer “küme” mefhumuna intibak eden bir mefhumu kendi mantığımızda bulabilirsek, İslâm mantığında mantık mefhumlarına ilişkin araştırma ve tahlillerin bir hayli zengin olduğunu gözönünde bulundurarak belki meseleye bir çözüm getirebiliriz. Her ne kadar İslâm matematiğinde ve mantığında kümeler nazariyesi ele alınmamışsa da, aklî ilke ve usüllerin hepsi incelendiği için belki bunların vasıtasıyla bu muamanın sırrını çözebiliriz. Bertrand Russell’ın da değindiği gibi Batılıların çözüm yolu mantıklı bir çözüm yolu değildir. Daha çok tenakuzlara kafa tutmak ve onları ortadan kaldırmak amacını taşır. Başka bir ifade ile onların yöntemi aklî ve mantıkî değil, tecrübî bir yöntemdir. Eğer Zermelo ve Fraenkel’in yaptığı gibi tenakuzların ortadan kalkacağı bazı ilkeler koyarsak, bu tenakuzları ortadan kaldırmış olmayız; tenakuz kendi kuvvetiyle baki kalır. Bunu çözmek için mantıkî yöntemlere yönelmek gerekir. Daha sonra da herşeyden önce bu ilkelerin sıhhatini ispat etmek lazımdır. Mantıkî meselelerin çözümü mantıkta, mantıkî çözüm yolunun bulunamaması halinde felsefede aranmalıdır. Yoksa aklî bakımdan itibarı ve huccetliği olmayacaktır. Mantıkî mefhumların peşinden gitmeli ve bunları, açıklıkları akılca şüphe götürmeyen zarurî, bedihî ve ana mefhumlara ulaştırmalıyız.

Ve yine “Küme mefhum bakımından nedir ve bizim mantıkî mefhumlarımızdan hangisine intibak eder?” sorusunu sordüğümüzda bunun cevabı belki de “İslâm mantığında kümeye müteradif en yakın mefhum “küll” ve “küllî” kelimeleridir” olacaktır. Kümeler

için yapılan tanım ve bunlar için konulan temel esaslar, gözönünde bulundurulmuş sıfatlar ve özellikler bunu bazen “küll” mefhumuna, bazen de “külli” mefhumuna yaklaştırır. Küll ile külli arasındaki ilişim bazı tearuz ve tenakuzların menşei olmuştur.

Neden kümelerde küll ve külli sıfatların bulunduğunu söylüyoruz? Bu konuya girmeden önce küll, külli ve kümeyi tanımlamalı ve aralarındaki farkı belirtmeliyiz. Ancak bu şekilde sözlerimiz biraz daha açıklık kazanacaktır.

Âlimlerimiz külliye şöyle tanımlamışlardır: Bir manaya delalet eden lafız (mefhum) çokluk için geçerli olabiliyorsa ya da başka bir deyişle katılım gerektiriyorsa veya katılımı yasaklamıyorsa, buna külli derler. Mesela insan, güneş, ankâ gibi mefhumların tümü başka şeylere katılımdan çekinmezler. Gerçi ankâ gibi mefhumlar hariçte ferde sahip değildirler. Bunun aksine, mefhum başkasına katılımı gerektirmiyorsa buna da cüz’î derler.

Öte yandan küll, hariçte mevcut olan iki veya daha çok şeyden oluşan kümeden ibarettir. Başka bir ifade ile küll, haricî fertler ve cüz’ül kümesinden (küme sözkonusu ıstilahî manada değil, bilinen manada) ibarettir.

Kümeler nazariyesini koyan Georg Cantor kümeyi mantıkî ve ıstilahî manada şöyle tanımlamıştır: “Kümeden maksadım, tecrübeimizin veya zihnimizin bir küll olarak değerlendirdiği ve her birine M’nin elemanı dediğimiz, müşahhas ve tamamen farklı şeylerin bir sentezidir.

Cantor’un küme tanımı bir bakıma küll’e benzer. Çünkü onun sözüne göre eşyanın bir küll şeklinde sentezidir. Fakat öte yandan bir kümeyi tanımlayan kanun ileride göreceğimiz gibi külliye benzer. Küll ile külli arasındaki bu ayrıcalık çok önem taşır. İslâm mantıkçılarının küll ile külli arasında gördüğü farklara burada temas etmemiz uygun değildir.

1. Küll, cüz’ülerin toplamından ibarettir ama külli öyle değildir.
2. Küll, kendi cüz’ülerine hamledilemezken külli kendi fertlerine hamledilebilir.
3. Cüz’ü olmadan küll olamaz ama cüz’î olmadan küllünün mevcudiyeti imkansız değildir.
4. Küllün varlığı zihnin dışındadır ama küllünün varlığının zihin haricinde olması mümkün değildir.
5. Küllün cüz’üleri mahsur (kuşatılmış) ve mahdûd (sınırlı) iken

küllînin cüzûleri böyle değildir.

6. Küll, kendi cüzvünün cüz'ü değilken küllî böyle olabilir.

7. Küll cüz haddinden olmazken küllî olabilir.

Küme mefhumunun bazen küll bazen küllî ile intibak halinde olduğunu tekrar tekrar açıklamaya gerek yok. Kümenin küll oluşu onun prensiplerinde (Zermelo ve Fraenkel'in beyan ettikleri) açıkça görülür. Birinci temel öge olarak derler ki: İki küme aynı elemanlara sahip olduğu takdirde birbirlerine eşittirler. Burada bir kümenin kimliği onun cüzûleri ile tanıtılmıştır ve bu yüzden küll mefhumuyla daha çok mutabakat halindedir. İkinci temel ögeye yani prensibe göre a ve b gibi iki muhtelif şey için a ve b elemanlarına sahip {a,b} kümesi mevcuttur. Burada da küme küll mefhumuna yaklaşır. Öte yandan "bütün doğal sayılar kümesi" veya "çift sayılar kümesi" dediğimizde, doğal sayılar ve çift sayılar, fertlere sahip olan küllî mefhumlardır. Kümeler nazariyesinde her kümeyi kendi elemanı yaparlar. Buna binaen küme ile küllî mutabakat sağlar. Diğer taraftan hiçbir elemanı olmayan boş kümeyi bağımsız küme farzederler. Bu durumda küme küll değil küllîdir.

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Nasıl oluyor da küme hem külle hem küllîye karşılık oluyor? Bu bir tenakuz ve tenakuz menşei değil midir? Cevabı: Bir kümenin iki muhtelif itibarla küll ve küllînin kriteri olmasında bir engel yoktur. Mesela bütün insanlar kümesini (Zeyd, Amr, Bekr, Hâlid...) hariçte düşünersek, bir küllüdür. Ama insanın çok olan bu fertlerine hamledilen tek insan mefhumunu dikkate alacak olursak, artık küll değil, küllîdir. Demek ki, kümenin iki muhtelif itibarla küll ve küllî olmasında bir sakınca yoktur. Sorun bu iki muhtelif itibarı görmezden gelmemizden ya da ikisini de aynı itibarla değerlendirmemizden (Batılıların yöneminde olduğu gibi) kaynaklanmaktadır.

Tearuzlar meselesinin çözümünde bize yardım eden meselelerden biri de tearuz mefhumunun incelenmesidir. Tearuz daha önce gördüğümüz gibi bir nevi tenakuzdur ve biz İslâm felsefesinde tenakuzun akılda gerçekleşmesi için sekiz vahdetin yani konu vahdeti, mahmul, zaman, mekan, kuvve ve fiil, şart, izâfe, cüzü ve küllün lazımı olduğunu, aksi takdirde tenakuzun mevcut olmayacağını gördük. Hepsinden daha önemlisi, Molla Sadrâ'nın tenakuzun sekizinci şartı olarak eklediği "haml" vahdetidir. Haml vahdeti gerçekleşmezse, tenakuzdan söz edilemez. Denilebilir ki küllî küllîdir ve küllî

küllî değildir; cüz'î cüz'îdir ve cüz'î cüz'î değildir. Ancak iki muhtelif haml ile. Bu kaziyelerin birbirleriyle hiçbir tearuzu yoktur. Çünkü haml vahdeti bunlarda gözönünde bulundurulmuştur. Mesela diyebiliriz ki zâtî evvelliğine hamlederek cüz'î cüz'îdir; sînâî şâyi oluşuna hamlen de cüz'î değildir. Bu esasa göre bazı tearuzlar çözümlenmiş olur. Yine mesela diyebiliriz ki zâtî önceliğine hamlederek “kendi dilinden”, “kendi dilinden” ve “başka dilden” de “başka dilden” dir. Aynı prensip doğrultusunda “kardinal kümesi” kardinaldir ve “ordinal kümesi” de ordinaldir.

İşaret edilmesi gereken başka bir husus da tanımlara dikkat edilmesidir. Tanımın şartlarından biri de tanıtan ile tanıtılanın eşit olmasıdır. Biz kümeyi tarif ederken, bu tarif sonsuz kümeleri de kapsar. Burada “Acaba hiç sonsuz küme var mıdır?” sorusu akla gelmektedir. Kümeler nazariyesinde görülen tearuzların çoğu sonsuz kümeler hakkında olmayıp, bütün kümelerin kümesi, bütün ordinallerin kümesi, bütün kardinallerin kümesi gibi sonsuz kümelerle ilgilidir. Sorduğum soru çok önemlidir. Acaba sonsuz, bir küme teşkil eder mi etmez mi? Sonsuz, küme veya kümeleri teşkil ediyorsa, küme için gerekli olan şey, müşahhas fertlere sahip olmasıdır. Bu yüzden de sonlu olur. Fertleri sonlu olursa, zikrettiğimiz nedenle küme olmayacaktır. Çünkü sonsuzun nihayî bir haddi yoktur. Başka bir deyişle hiç bir sınırdan durmaz ve onun için tasavvur ettiğimiz her sınır, sonsuzun tanımından uzaklaşır. Asıl sözkonusu olan “Acaba sonsuz var mıdır?” sorusudur. Çünkü bu sorunun felsefe ve insan düşüncesi tarihinde cazibeli ve hoş bir serüveni vardır. Eflatun ve Aristo’dan tutun da Leibniz, Descartes, Ferge, Russell ve diğerleri tarafından bu konu üzerinde durulmuştur. Sonsuzun varlığı farzedildiğinde, sonsuzun bir kümeyi oluşturup oluşturmadığı tartışma konusudur. Bendenizin düşüncesine göre, haricî bir küll olarak müşahhas fertleri kapsayan küme mefhumu fertlerinin sonsuzluğu ile tenakuz halindedir. Bununla birlikte sonsuz kümelerde görülen tearuzların çoğu bu meseleden kaynaklanmaktadır. Batılı bilginler sonsuzun varlığı hakkında birçok tartışma yapmışlarsa da, bildiğim kadarıyla bir kümenin sonsuz olup olmayacağı meselesi gündeme gelmemiştir. Bu meselenin ele alınması, bu tearuzların birçoğunun çözümünde bize yardım edebilir.

Bibliyografya:

1. Bar-Hillel, "Set Theory", Encyclopedia of Philosophy, 1967.
2. Beth, E., The Foundations of Mathematics, Amsterdam, 1959.
3. Carnap, Meaning and Necessity, Chicago, 1959.
4. Church, A., Introduction to Mathematical Logic, Princeton, 1956.
5. Cohen, Set Theory and the Continuum Hypothesis, New York, 1966.
6. Fraenkel, A.A. and Bar-Hillel, Foundations of Set Theory, Amsterdam, 1958.
7. Gödel, K., The Consistency of the Axiom of Choice..., Princeton, 1940.
8. Halmos, Naive Set Theory, Princeton, 1960.
9. Hilbert, D. and Achermann, W., Principles of Mathematical Logic, 1950.
10. Kleene, Introduction to Metamathematics, Amsterdam, 1952.
11. Mostowski, A., Thirty Years of Foundational Studies, New York.
12. Quine, W.V.O, Methods of Logic, Loon, 1972.
13. Quine, W.V.O., Set Theory and its Logic, Cambridge, 1969.
14. Russell, B., The Principles of Mathematics, Cambridge (England), 1903.
15. Suppes, P., Axiomatic Set Theory, Princeton, 1960.
16. Tarski, A., Logic, Semantics, Metamathematics, Oxford, 1956.
17. Tarski, A., Motowzki, A. and Robinson, R.M., Undecidable Theories, Amsterdam, 1953.
18. Van Heijennort, "Logical Paradoxes" in Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed.), New York, 1967.
19. Von Heijennort, From Frege to Godel, Cambridge (Wa), 1967.
20. Whitehead, A.N. and Russell, B., Principia Mathematica, Cambridge, 1910-1913.

ORTAÇAĞ'DA VE RÖNESANS'TA DİN VE FELSEFENİN DURUMU 100

İlk soru olarak şunu sormak isterdim: Acaba felsefeyi din felsefesi ve din dışı felsefe olarak ikiye ayırmak mümkün müdür? Ya da “Felsefe dinden bağımsız bir meseledir. Din sahasında felsefeden kendi amaçları doğrultusunda istifade eden sadece birtakım müte-deyyin filozoflar mevcuttur, denilebilir mi?”

Elbette din felsefesi ile din dışı felsefe arasında bir fark vardır. Ama bu, bugün anladığımız manadaki eski uygarlıkta bulunmayan bir ayrıcalıktır. İslâm kültürü ve Hint kültürü gibi Doğu kültürleri ile Rönesans döneminden önceki Avrupa kültürlerine bakarsak, bugün din ve din dışı yada maddî ve ilahî uygarlık arasında gördüğümüz fark o zaman asla yoktu. Neden? Çünkü o zamanlar uygarlıklar genellikle dinî ve ilahî idi. Muhtemelen düşüncelerinin ilahî tarafı olmayan filozoflar da vardı ama kelimenin bugünkü anlamında materyalist filozoflar yoktu. Maddecî olan ve olmayan, dinî ve din dışı kültür arasındaki bu fark Avrupa’da Rönesans’tan sonra ortaya çıktı. Bu değişimden sonra genel olarak din unsurunu felsefe sahnesinden çıkarmaya ve felsefeyi din dışı hatta din karşıtı konuma getirmeye çalıştılar. Nitekim daha sonraki dönemlere ve çağımıza yak-

laştıkça bu eğilim daha da şiddetlenmektedir. Ama felsefede geleneksel anlamda böyle bir temayüz olmamıştır. Mesela Hindistan'da felsefe ve din esasen dinin kendisidir. Doğu dinlerinde kurtuluşa veya "Mokhsha"ya ulaşmak için en emin yollardan biri marifet ve hikmet yolu da "jnana"dır. Öyle ki felsefe ile din arasında çok yakın bir ilişki mevcut olmuştur. Sofistaîler ve epikürcüler gibi bazı gruplar dışında eski Yunan'da da az çok böyle olmuştur. Yani o dönemde de, birbirlerinin karşısında yer alıp cepheleşen iki düşünür (maddî ve ilahî) yoktu.

Ortaçağ'da ve aynı şekilde İslâm'da felsefeyi dinî bir felsefe olarak telakki etmek mümkündür. Şöyle ki; hristiyanlık veya İslâm gibi özel bir dinin metninde şekillenmiştir. Elbette bu demek değildir ki İslâm ve hristiyanlık felsefesinin bütün meseleleri dinî meselelerle ilintilidir; dinî meseleler dışında hiçbir felsefî mesele yoktur ve bütün felsefî meseleler dinî meselelerle sınırlanmıştır. Felsefenin bu manası İslâm ve hristiyanlıkla ilgili değildir. Mesela Aziz Thomas Aquinus gibi bir insan, bir filozoftu. Her kültür ve mektepte ele alınabilecek felsefî meseleler üzerinde durmuştu. Ama buna rağmen o bir hristiyan filozofuydu. Hristiyan itikadlarına sahipti ve hristiyanlığın dünya görüşünü savunuyordu.

Daha sonraları birtakım kimseler hristiyanlık felsefesi ile İslâm felsefesinin din ile olan irtibatı dolayısıyla felsefe olmadığını ispata çalıştılar. Fakat bu böyle değildir. Mesela İslâm felsefesinde Ibn Sînâ ve Molla Sadrâ'yı, hristiyanlık felsefesinde de Saint Thomas veya Aziz Augustin'i inceleyecek olursak, bunların tamamen felsefî meseleleri ele aldıklarını görürüz. Saint Thomas veya Ibn Sînâ varlık meselesi ya da varlık ve mahiyet arasındaki ayrıcalık hakkında bahsederken, Allah'ın varlığını veya nefsin ebediliğini felsefî delillerle ispata çalışırken veya meleklerin ya da akılların varlığını ispat yolunda çaba gösterirken felsefeden hareket ederler ve bunları felsefî yöntemle sonuçlandırma gayreti içine girerler. Kuşkusuz Saint Thomas bir hristiyan olduğu için (özellikle hristiyanlık hakkındaki bu meseleyi doğrular) zaman zaman kelam meselelerinden bazılarını felsefî meselelere sokar. Mesela Aziz Thomas, Bonaventura veya Augustin gibileri teslis meselesini ispata çalışırken felsefe dışı bir meseleyi felsefeye sokmuşlardır. Gerçekten de teslis meselesi felsefî bir mesele değildir. Böyle olsaydı, bütün filozoflar onu savunurlardı. Burada teslis meselesi, hristiyanlıkta kelamın özel bir meselesidir.

Bu mesele felsefeye girdiği vakit hıristiyanlık felsefesi hıristiyanlık kelimelerinden etkilenir.

Bununla birlikte dinî düşüncenin kendisi de bazı felsefî meselelerin menşei olabilir. Bunun dışındaki meselelerin filozof için söz konusu olmaması mümkündür. Mesela “Acaba âlem hâdis midir yoksa kadîm midir?” meselesi bir şekilde Yunan felsefesinde de ele alınmasına ve Eflatun ve Aristo gibi kimselerin bu konu üzerinde durmalarına rağmen dinî tefekkürde bu mesele özel bir önem kazanır. Allah'ın ilmi hakkında bahsedildiği ve “Allah'ın ilminin ve meşîyyetinin bizim ihtiyarımıza nisbeti neder?” konusundan söz açıldığı zaman dinî düşüncede hayli ehemmiyetli olan bir konuyu felsefede ele almış oluruz. “Acaba bizim seçme hakkımız varmı, yoksa mecbur muyuz? Seçme hakkımız varsa bu, Allah'ın ezeli ilmi, meşîyyeti ve inayeti ile nasıl tatbik edilebilir?” diye bir soru soracak olursak, dinî düşüncede çok önemli olan felsefî bir meseleyi ele almış oluruz.

Ma'âd, cismânî ve ruhânî ma'âd, Allah'ın âlem ve insan ile irtibatı gibi dinî düşünce zemininde işlenen bir takım meseleler daha vardır. Aslında ilahî dinler felsefeye özgü kimi meseleleri filozofların araştırma gündemine sokmuştur.

Dedikleriniz özel konulardır; ama acaba dünyayı tanımak gibi daha genel konularda din felsefeye tesir etmiş midir?

Yüzde yüz. Her dinin ister istemez bir dünya görüşü vardır ve bir marifete dayanır. Yani din sadece taklid edilmesi gereken bir dizi öğretileri kapsamaz. Bir din hikmet ve marifete dayanmıyorsa, asla kabul görmez. O halde din, felsefe ve hikmete yabancı değildir; din, hak ve hakikî hikmet daima bir güzergahta hareket ederler. Elbette bu sözlerimde felsefeden amacım, Rönesans öncesi felsefedir. Felsefe Rönesans'tan önce daima din güzergahında kalmış ve Rönesans'tan sonra felsefe dinin karşısına oturtulmaya çalışılmıştır. Yani Rönesans dönemindeki ve ondan sonraki düşünürler felsefeyi dinin zıttı ve dine muhalif olarak gösterme gayretine girmişlerdir. Bu düşünce beş asırdır Avrupa'da hakim olduğu ve kimi mütefekkirler tarafından kabul edildiği için hemen hemen bir prensip haline gelmiştir. Ama biz kendi kültürümüzde bunu bir prensip olarak kabul etmemeli, bir problem olarak ele almalıyız. Kuşkusuz gerçek, onların onların tasavvur ettiklerinin hilafıdır. Çünkü din hakikat ve marifete dayanmazsa, nasıl insanlar tarafından asırlar boyunca kabul edi-

lecek ve kabul edilebilir olacak?

Eğer temelde, biri dinle uyumlu, diğeri din karşısında iki felsefenin varlığını kabul edecek olursak, özellikle Rönesans öncesi ve sonrası dönemde bu iki felsefeye arasındaki farklılık nelerdir?

Genellikle Batıda felsefe eskiçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ olmak üzere üç döneme bölünür. Batılı felsefe tarihçileri felsefe ve hikmetin seyrini bu üç döneme taksim ederler. Bizim bahsimiz ikinci dönem yani Ortaçağ hakkındadır. “Ortaçağ ne zaman başlar ve Ortaçağ’da felsefenin belirgin özellikleri nelerdir?” meselesi hakkında felsefe tarihçileri arasında görüş farklılıkları vardır. Belki de bu soruya verilebilecek en iyi cevap “Ortaçağ felsefesi hristiyanlıkla başlayan felsefedir” olacaktır. Ortaçağ’da felsefe ile hristiyanlık arasındaki bu yakınlaşma bazılarının bunu felsefe telakki etmemelerine neden olmuşsa da, bu doğru değildir. Kuşkusuz bu felsefenin mütefekkirleri hristiyanlıklar ve hristiyan dünya görüşüne sahiplerdi. Yani düşünceleri bir hristiyan tefekkürüdür ama çalışma metodu itibarıyla filozofun karşılaştığı meselelerle yüzyüze gelmişlerdir.

Rönesans’tan önce din ve felsefe aynı doğrultuydu. Her ikisi de mutlak hakikate yani Allah’a yönelikti. Dini, Allah’ın insana hitabı ve insanın Allah’la irtibatı olarak gördüğümüzde, hikmetle tam bir uyum içinde olmuştur. Nazarî hikmette amaç mutlak hakikate ulaşmak olmuş, mutlak hakikat ve mutlak vücûd hakîmin nazarında Allah’tan başka bir şey olmamıştır. Demek ki hem hakîm hem aziz (hristiyan azizi) aynı şeyi talep etmişler, mutlak vücûd ve hakikat veya başka bir deyişle Allah, talep ettikleri şey olmuştur. Şu husus da çok ilginçtir: Hristiyan düşüncesinde hakîm ve filozofların çoğu azizdi ve kilise tarafından aziz olarak tanınmışlardı. Gerçekten de en büyük hristiyan filozofları yani Aziz Augustin, Aziz Thomas Aquinas, Aziz Bonaventura kilise tarafından aziz olarak tanınan kimselerdi. Buna karşın, felsefe ile muhalefete geçen Tertullianus (Tertulyan) gibi kimseler kilise tarafından aziz olarak tanınmamıştır. Şu halde bu mesele en azından hristiyan dünyasında felsefî düşünce ile dinî düşünce arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir ve Rönesans düşüncesinden tamamen farklıdır. Rönesans dönemi tefekkürünün özelliklerinden biri şüpheciliktir. Yani bu dönem filozofları mutlak hakikate ulaşmaya şüpheyile yaklaşmışlar, şüpheciliğe maruz kalmışlardır. Bu durumda, mutlak marifeti ve mutlak vücûdu inkar eden şüphecî bir zihniyet, mutlak varlığa, mutlak marifet ve mutlak

hakikatin imkanına müsbet bakan dinî tefekkürle uyum sağlaramaz.

Rönesans ve ondan sonraki dönem felsefesi ve düşüncesi kesinlikle ilahî bir tefekkür değildir. Yani bu dönem düşünürleri Yunan'daki ve Ortaçağ'daki büyük düşünürlerin hilafına âlemdeki her şeyi mutlak mebd'e yani Allah'a dayanarak açıklamaya çalışmazlar; aksine Rönesans dönemi tefekkürü hümanizme dayanır. Rönesans dönemi düşüncesinde insan Allah'ın yerine geçer ve şeytanî enel-hak davulunu çalar. Hümanizm Yeniçağ'dan günümüze kadar hemen hemen bütün düşünürleri, her birini bir başka şekilde etkilemiştir. Neticede, Rönesans dönemi düşüncesi asla ilahî bir tefekkür değildir; Ortaçağ düşüncesi ve genel olarak ilahî tefekkür açısından vesveselendirilmiş bir tefekkürdür.

Hümanizm hakkında dediklerinize bakılırsa, önceden ısrarlı değilken, Rönesanstan sonra insanın dünyayı tanıma sahasında her şeyi kendi ihtiyarına almaya, tasarrufta bulunmaya, değiştirmeye kalkıştığı sonucu çıkarılabilir.

Evet, değindiğiniz şey Ortaçağ ile Rönesans arasındaki önemli farklılıklardan biridir. Rönesans döneminden sonra Batılı insan tabiatı fethetmek istedi. Yani insan yeniden tabiat âlemine hükmetmeye çalışıyor. Ancak bu tetih, ilahî bir fetih değil, insanın istismar ve sömürücülüğüdür. Onun çalışması, tabiat âlemini bir nevi istila ve sultadır. Yeni ilmi Saint Thomas'ın tanımlayıp farklarını belirttiği iki tür marifet ile kıyaslayabiliriz. Saint Thomas gibi Ortaçağ filozofları için birbirinden farklı iki marifet vardı. Birincisi bilgelik, hikmet ve ilm-i mutlak manasında Sapientia, ikincisi Science yani cüz'î ilimler olan Scientia'dır. Saint Thomas'a göre felsefe, sapientia yani hikmet ve ilm-i mutlak türündendir; varlık ve varlığın temel ilkelerinden bahseder. Scientia ise ilm-i cüz'îdir. Cüz'î ilimler ilm-i külliye, ilm-i a'lâya ve ilm-i ilahîye istinad ettiği zaman muteberdir. Çünkü onların nazariyesinde ilm-i a'lâ, ilm-i ilahî veya ilm-i küllî ilm-i mutlak-tır. Cüz'î ilimler ise mukayyed ilimlerdir. Mukayyed ilim daima varlıkta ve temel ilkelerinde ilm-i a'lâya muhtaçtır. Hakikatte cüz'î ilimlerin temel ilkeleri ilm-i a'lâ vesilesiyle ispat edilmezse, bu ilimler kendi temellerini yitirir.

Rönesans dönemi düşüncesinde mesele bunun aksine cereyan etmiştir. Sapientia yani ilm-i a'lâ genel olarak inkar edilir ya da ona kuşkuyla bakılır. İlim, cüz'î ve mukayyed ilimle yani bugün science

(sayns) dediğimiz ilimle sınırlı kalır.

Cüz'î ilimler, hem kendisinden bahsettiği mevcudat bakımından hem de ilkeleri bakımından mukayyed ve sınırlı ilimlerdir. Oysa ilm-i a'lâ varlığın bütün mertebelerine, ilk mebd'e'den varlığın en alt mertebesinde bulunan anamaddeye kadar uzanır. Sonuçta, ilm-i a'lâ ve ilm-i küllînin Rönesans döneminde inkar edilmesiyle, düşünürler nisbî ve cüz'î ilme yönelmişlerdir.

Öte yandan Ortaçağ'da ve Yunan döneminde mesela Saint Thomas veya Aristo gibi birinin nazarında ya da bizim hikmetimizde, İbn Sînâ gibi birinin nazarında ilim sanat(sınâat)tan ayrı tutulmuştur. İlim, bizzat insan nefsinin olgunlaşmasını gerektiren bir hakikattir. Molla Sadrâ gibi biri felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmesi" şeklinde tarif ederken, ilme ulaşmanın nefsi kemale erdireceği hususunu amaçlar. İnsan için mutlak marifete, hiçbir varlığın insanla ortak olmadığı kemale ulaşmaktan daha yüce bir saadet olabilir mi? İnsanın en büyük değeri bu marifettir; özellikle hem aklî hem naklî delillerle mutlak marifet. Âkil ile makulün birliği kuralına göre nefis, o makulün hakikatine ulaşıp o hakikatte vasıflandığı vakit akıl erdirir; mutlak hakikati düşündüğü zaman kendisi mutlak'a erer. Mevlana'nın deyişiyle

"Haydi mücerred ol da gör mücerredî. Her şeyi görmenin şartıdır bu."

yani mutlakı idrak etmek, mutlak olmaktır.

Her halükârda, Rönesans'tan önceki bütün düşünürler için marifet, nefsi kemale erdiren bir görüştür. İnsan nefsi bu marifetle vücud bulur ve fiiliyet kazanır. Bu marifetten önce yokluk vardır. Nitekim Aristo "İnsanın nefsi, bildiğidir yoksa bir hiçtir" der. Fakat bu marifetin bir takım dereceleri vardır ve bu dereceler varlık mertebelerine paralel ve birliktedir. Nitekim varlıkta mutlak varlık ve nisbî varlık vardır. Mutlak varlığı bilmek marifet-i mutlaktır. Demek ki marifetin mertebeleri arasında varlık mertebelerinde olduğu gibi öncelik ve sonralık vardır. Kadîm hikmette aslolan, marifet-i mutlak ve vücûd-i mutlaktır. Bu mertebeler zinciri hem varlık hem de marifet sisteminde sözkonusudur. Farsçada da var olan "Mertebelere uymazsan, zındıksın" darbimeseli bir varlık esasına dayanır. İslâmî, Mesihî ve Yunanî hikmet bakımından en büyük hata, Yeniçağ düşünürlerinin yaptıkları gibi mutlak vücûdu nefyetmemiz, vücûd-i mutlak hakkındaki marifeti nefyederek Yeniçağ şüphecilerinin yap-

tıkları gibi şüphecilığe düşmemizdir. Ya da mutlakı nisbî ve mukayyed ile karıştırmamız yani nisbî varlıklar üzerinde duran yeni ilimler gibi bizzat nisbî olanı mutlak ilim gibi dikkate almamızdır. Bu mesele nazari hikmet bakımından en büyük hata olmuştur. Bu da felsefenin yeni çağda düştüğü hatalardan ibarettir. Ama birçok yeni âlimin kendi ilimlerini mutlak ilim sanarak nisbî ilmi mutlak ilim yerine oturttuklarını görüyoruz.

Öte yandan tefekkürde, Eflatun ve Aristo gibi Yunanlılar, Augustin ve Saint Thomas gibi hristiyanlar ya da Ibn Sînâ ve Mölla Sadrâ gibi müslümanlar ilim ile sanat arasına fark koyuyorlardı. Onlara göre insan nefsinin olgunlaştıran şey ilimdir ve sanat ilimden bir mertebe aşağıda bulunur. Ama ilimle sanat arasındaki fark nedir? Birleştiği ve ayrıldığı yönler nelerdir? Bunların birleştikleri yön her ikisinin de fizik, kimya, ilahiyat ve felsefe gibi küllî kanunlar yoluyla eşyayı bilmekten ibarettir ama ilim ile sanat arasındaki farka gelince sanat öyle bir ilimdir ki bunun amacı bir şey yapmaktır. Bunda amelî bir menfaat ve yaygın bir çıkar gizlidir. Oysa ilimde böyle bir şey yoktur. İlim olarak ilimde biz gökleri tanımak ve yasalarını keşfetmek gibi bizzat matlub olanı öğreniyoruz. İlim varlık mertebelerinden biridir ve nefsin olgunlaşmasına neden olur. Bazen öyle bir şey keşfederiz ki bu şey, başka bir şey yapmak için işe yarar ve onu yapmaktan bir çıkar hasıl olur. Mesela bir makine yaparız ve bununla bir çıkar sağlanır. Bugünün tabiriyle ilmin bu türü, bunun vasıtasıyla bir şey yaptığımız zaman ilim olarak bilinir ve faydalıdır. Bu ilmin amacı, onun ürünleri vasıtasıyla tabiat âlemini fethedip maddî çıkarlar sağlayabiliriz. Ama eskiler buna ilim demezler, “tîhne”, “fen” veya “sanat” lakabını verirlerdi. Fen onlara göre ilimden daha aşağıdaydı. Çünkü onun amacı ilim olarak ilim değildi. Sanatın amacı ilmin dışında bir şeydir, yani bilfiil çıkarı olan bir şey yapmaktır. Aslında Rönesans’tan sonraki dönemde ilim ile sanat karıştırılmıştır. Yani Bacon “İlim doğayı fethetmek amacını taşımalıdır” dediği ve doğanın fethini ilmin şartı olarak gördüğü zaman, aslında eskilerin sanat ve fen dedikleri şeyi ilmin yerine koymuş ve ilmi sanatla karıştırmıştır.

Eskilerin ilim ile sanatı ayırıp derecelendirmelerine ilişkin görüşleri hakkındaki sözlerinizden şu sonuç çıkarılabilir: Bazılarının “Ortaçağ karanlık bir çağdı” sözlerinin gerçekle bir ilgisi yoktur ve o dönemlerde ilim ve sanata karşı yaygın bir muhalefet de yapılmamıştır.

miştir.

Buyurduğunuz gibi Ortaçağ dönemine “karanlık çağ” adı verilmiştir. Ama enteresandır, kimlerin Ortaçağa bu lakap ve ünvanı verdiğine bakıp dikkat edelim: “Karanlık çağ” lakabı bu döneme, kendilerini aydınlanma çağının temsilcileri olarak gösteren mütefekkirler tarafından verilmiştir. Bu ünvan asıl onsekizinci yüzyıl düşünürleri tarafından verilmiş olup kuşkusuz taassuptan uzak değildir. Ama son zamanlarda, ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren bu meseleyi yeniden gözden geçirmeye ve Ortaçağ felsefe araştırmalarına daha fazla ilgi duymaya çalışmaları mutluluk vericidir. Nitekim son zamanlarda Ortaçağ felsefesine ilişkin birçok kitap yazılmıştır.

§ Bununla birlikte mevcut tarih araştırmaları tecrübî bilimlere inanan bilginler ile kilise erbabı arasındaki ihtilafları yani Kopernik, Kepler ve Galile gibi kimseler ile kilise mensupları arasındaki ihtilafları gösteriyor. Ortaçağ düşünürleri ilim ve sanata muhalif olmadıklarına göre bu ihtilafların kökeninde yatan neydi acaba? Bunu sormak isterdim.

§ Evet, bu soru çok önemlidir. Kopernik, Kepler ve Galile yeni astronomi nazariyelerini açıkladıkları vakit kilise tarafından muhalefetle karşılandılar. Kilisenin bir bakıma haklı, bir bakıma da haksız olduğu söylenebilir. Yeniçağda kilisenin bilimadamlarına karşı muhalefeti öyle uzun bir tarihçesi yoktur ve genel olarak onlara yönelik olmayan bir takım hususlar da vardır. Bunlar, kilisenin muhalefeti, daha doğrusu bu şekilde değerlendirilebilmesi için savunma yapmadan ele alınması gereken bir takım hususlardır.

Bu hususlardan birisi, bazı felsefî nazariyelerin bazı ilmî nazariyelerle yoğrulmasıdır. Genel olarak felsefî meseleler ile ilmî meseleler iki ayrı zeminde bulunur. Felsefî meseleler mutlak meselelerdir ve hiçbir ilmî meseleye bağlı değildir ve olamaz da. Çünkü felsefe mutlak bir ilim, özel şartları olan ve varlığın bir mertebesine mukayyed ve varlık mertebesi gibi maddî ve hissedilen (mahsûs) bir şey değildir. Felsenin bahsi varlık olarak varlığa ilişkindir. Felsefe hiçbir kayıtle mukayyed olmadan mutlak olarak mevcuddan bahseder.

Ama mevcut bir kayd ile mukayyed ise konusu daha özel bir ilmin konuları arasına girer. Mevcûd ya maddî ya da gayri maddîdir. Maddî mevcudu muhtelif yönlerden incelemeye tabi tutmak müm-

kündür. Bu maddî mevcut kemmiyet bakımından incelenecekse, ilmin konusu matematik olacaktır. Bu maddî mevcudu fizyoloji ve insan bedeninin somut özellikleri açısından ele alır ve insan bedenini sağlık ve hastalık özelliği dolayısıyla incelersek, tıp ilmine konu olacaktır. Bütün bu mukayyed ilimler arazlar üstünde durmak ve zevatla ilgilenmemek hususunda ortaktır. Felsefe dışında bütün ilimler arazlar üstünde durur. Kemmiyetler, keyfiyetler, sağlık, hastalık, hareket vs. bunların tümü arazdır. Eşyanın cevheri, zâtı ve vücudundan bahseden tek ilim felsefedir. İşte bu yüzden bilimler felsefeden uzak kalamazlar ve felsefeye dayanmayan ilim de havada kalır.

Yukarıda felsefenin meselelerinin ilmin meselelerinden müstakil olduğunu söylemiştik. Elbette felsefenin bir kısmı ilimlerden bahseder. Ama bunun felsefenin bir kısmı olduğuna, felsefenin tümü olmadığına dikkat edilmelidir. Mutlak felsefe mutlak varlıktan bahseder. Zaman zaman bazı felsefeler yanlışlıkla ilmî meselelerden kaynaklanırlar ve ilmî meselelerin ve nazariyelerin değişmesiyle birlikte itibarlarını yitirirler. Felsefe tarihinde, gerek İslâm felsefesinde, gerek hristiyanlık felsefesinde bunun örnekleri vardır. Bu hususta bir örnek vermek mümkündür. Akıl, nefis ve madde cevherleri arasında felsefî bir vark vardır. Filozoflar cevherin ya maddî ya da madde dışı olduğunu ispatlamışlar, cevheri maddî ve gayri maddî olarak ikiye bölmüşlerdir. Mesela mücerred ve gayri maddî cevhere akıl ya da ruh cevheri demişlerdir. Bu bir felsefî temayüzdür. Ama İslâm, Yunan ve hristiyan filozofları tarafından kabul gören bu imtiyaz ilmî bir nazariye ile birleşmiştir. Mesela Batlamyus'un gökler hakkındaki nazariyesi ile karışarak iki ayrı felsefî ve ilmî nazariyeden bir telfik yani birleşim meydana gelmiştir. Hem hristiyanlık hem de İslâm âleminde kabul edilen bu nazariye, on akıl ve dokuz feleğin varlığını anlatmaktadır. Yeniçağda Batlamyus'un nazariyeleri diğer astronomi nazariyeleri vasıtasıyla tartışma ve çekişme konusu olunca zannedildi ki Batlamyus nazariyesi diğer nazariyeler vesilesiyle bunun yerine geçer. Buna dayanarak da akıllar ve felekler nazariyesinin hatalı olduğu düşünüldü. Oysa bu nazariye kesinlikle batıl değildir. Akıl, nefis ve madde arasındaki bu temayüz nazariyesi felsefî ve doğru bir nazariyedir. Ama her ne kadar henüz tamamen iptal edilmemiş olsa da bunun ilmî bir cüz'ü olan Batlamyus nazariyesi eleştirilmiştir. Elbette Kopernik'in faraziyesinin Batlamyus'ununkinden daha iyi bir faraziye olduğu söylenmiştir. Felsefe tarihinde bunun

örnekleri bir hayli fazladır.

Her halükârda Ortaçağ'da ne kilise ne de yeni ilmin öncüleri bu nazariyenin iki nazariyenin birleşmesinden oluşan bir telifik olduğuna dikkat etmedikleri gibi bunların hangi cüz'ünün doğru, hangi cüz'ünün yanlış olduğunu anlayacak kapasitede de değillerdi. Bunu tahsil gücüne sahip olsalardı, bu nazariyenin felsefî bir nazariye ile astronomiye dair bir nazariyenin doğru olmayan bir telifikinden ibaret olduğunu farkedерlerdi. Kuşkusuz böyle yanlışlıklara bugün biz de düşüyoruz. Mesela fizikte bir nisbiyet nazariyesi var. Şimdi biz bunu felsefeye soktuk ve örneğin ahlak ilminde kullandık. Eminim, doğru olmayabilecek sonuçlar elde edeceğiz. Demek ki bütün hatalar her devirde yapılabilir ve ciddî olarak bu yanlışlıktan kaçınılması gerekir. Felsefenin böyle gösterilmesinden uzak durmalıyız. Bu demek değildir ki ilim ve felsefe daima birbirinden uzaktır ve birbirleriyle işleri yoktur. Ama her birinin kendine has meseleleri vardır. Ortaçağ'da iki taraf da bu ayrımı yapmadı. Kilise bunu yapabiliyordu, belki böyle bir yargıda bulunmazdı.

Ama yine de sadece kiliseyi kınamamak gerekir. Çünkü ilim erbabı da kınanabilir. Onlar da böyle bir ayrımı yapmıyorlardı. Kilise ile yeni ilim arasında bir tercih yapmamız söz konusu olsa, ikisi de bir bakıma hatalı ve bir bakıma haklı olduğu halde, genelde söylenildiğinin aksine kiliseye hak vermemiz gerekir. Neden ? Bu karmaşık meseleyi bir örnekle açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. İki kişiyi farzedelim. Birincisi, hurafelere inanan bir yaşlı kadın olsun. Allah'a olan halisane itikadı yanı sıra, gökyüzü ile ilgili meselede dünyanın bir balık ile bir öküzün sırtında durduğuna inansın. İkinci kişi olarak da kelimenin bugünkü anlamıyla bilgin, kendi devrinin bütün ilimlerini kavramış ama aynı zamanda mutlak ilmi olmayan ve Allah'ın varlığını inkar eden Yuri Gagarin gibi birini göz önüne getirelim. Yuri Gagarin'e ay yolculuğundan dönerken "Ne gördün?" diye sorduklarında "Allah'ı görmedim" demişti. Bu mukayesede bu bilgin mi yoksa o yaşlı kadın mı tercih edilmelidir? Dinî ve ilahî hikmet bakımından yaşlı kadın haklıdır. Başka bir ifade ile Yuri Gagarin'in hurafeleri o yaşlı kadının hurafelerinden daha fazladır. Neden? Çünkü yaşlı kadın bir ilimden yoksundur. Yuri Gagarin ve benzerleri de bir ilimden yoksundur. Yaşlı kadın nisbî bir ilimden yoksundur. Sonuçta onun cehaleti de nisbî bir cehalettir. Ama bu bilginler mutlak ilimden yoksundurlar ve mutlak ilimden yoksun

olmak mutlak cehalettir. Mutlak ilim ile nisbî ilmi karıştırmamalıyız. Eski insanlar bazı nisbî hakikatlerde yanılgiya düşmüş ama mutlak ilim hakkında hata yapmamıştır. Ama yeni dünyada insanın durumu bunun tamamen aksinedir. Yeni ilmin kanunları doğruluk şartıyla sadece bu dünyada geçerlidir. Oysa mutlak hakikatler ve varlık hakikatleri her yerde geçerlidir.

Bence bu ilim, büyükülerin Firavun'a verdikleri şu cevaba benzemektedir: "Canın ne istiyorsa yap. Çünkü senin bütün yargıların bu dünyada geçerlidir. Bu dünya olmayınca senin de itibarın olmayacak." yeni ilim de böyle bir haldedir. Yeni ilim sadece bu fani ve elementsel varoluşta muteberdir. Ama mutlak olan ilim dünya ve ahiretteki bütün varoluşlarda muteberdir.

Bu mukayese ile kilise ve yeni ilim sahipleri arasındaki ihtilaf meselesi arasında bağlantı kurarsak, netice somutlaşır. Çünkü bu ilmî nazariye doğru bir metafizik nazariye ile birleştirilmiştir. Nazariyenin metafizik ya da ilahî yönünü düşünen kilise, nazariye batıl olduğu takdirde bütün ilahî dünya görüşünün nefyolmasından korkuyordu. Bunlar böyle bir meselenin gerçekleşmesinden korkarken yeni âlimler meselenin metafizik ve ilahî yönünü önemsemeden sadece ilmî yönüne ilgi duyuyorlardı.

Acaba sonrakilerin Ortaçağ'a saldırma bahanelerinin en önemlilerinden biri haline dönüşen felsefî ve ilmî bahislerin karıştırılmasını Ortaçağ felsefesinin en zayıf noktası saymak mümkün müdür?

Elbette her zaman böyle değildi; bu özellik sadece bazı konular için geçerlidir. Bu konuda kilise Batlamyus'un fizik nazariyesinin nefyedilmesiyle metafizik nazariyesinin de nefyedileceğini sanıyordu. Belki bu hususta haklı olduğu söylenebilir. Çünkü yeni fizik nazariyeleri ilahî bir görüşle hiçbir zaman bağdaşmamıştı. Bu nazariyeler daha çok maddeciliğe yakın olan bir yaklaşımla bağdaşmıştır. Belki de ilahî bir bakışla hiçbir zaman bağdaşamaz.

Acaba kilise düşünürleri bu karışımı yaparak yanılgiya düşmeselerdi ilmin yazgısı şimdikinden farklı bir şekil alabilir miydi?

Kilisenin de bu meseleleri anladığını farzedelim. Acaba yeni ilmin tümüyle ilahî bir bakış altında toplanması mümkün olur muydu ve ilahî tefekkürle uyumlu bir ilim doğar mıydı? Ben bu konuda o kadar iyimser değilim. Mümkün olsaydı, zaten şimdiye kadar toplanırdı. Bence yeni ilim hükimî bakımdan ilahî görüşle bir araya getemeyecek prensiplere sahiptir. Bu ilmin kendi doğal sonuçlarına

ulaştığını düşünüyorum.

İslâm medeniyetini göz önünde bulundurarak bu konuya bakan olursak, İslâm medeniyetinde Ortaçağ hristiyan uygarlığına nisbetle varlık ilmine daha çok ilgi duyuluyordu. İslâm medeniyeti devam etseydi, ilmin şimdikinden farklı bir konumda olacağını söyleyemez miyiz?

Kuşkusuz bu mesele, İslâm'da her ilmin kendi çapında bir itibarının olmasından kaynaklanmaktadır. Cevap bulmak için önce “Bizim âlimlerimiz kimlerdi?” diye sormak gerekir. Fârâbî, İbn Sînâ, Bîrûnî, Hâce Nasîr gibileri vardı. Bunların hepsi ilahî bakış açısına sahip bilginlerdi. Bunlar varlık âlemini ilahî bir gerçek, tabiat âlemini de ilahî delil ve işaretler olarak görüyorlardı. Bu bakış yalnız İslâm âleminde değil, hristiyanlık âleminde de vardı. Ama bugünün ilmî tefekküründe yoktur. Tabîî burada “Şimdi filan âlim hristiyan’dır” diyebilirsiniz. Verilecek cevap şudur: Kimlik cüzdanına göre hristiyan olabilir ama bunun asıl mesele ile bir ilgisi yoktur. Kepler, Kopernik ve Galile’nin hristiyan olduklarında ve hristiyan okullarında okuduklarında ihtilafımız yok. Burada konu, bir filozof ve bilginin marifeti, dünyayı tanınması ve dünya görüşüdür. Konu, bu filozof ve bilginin dünya görüşü bakımından hangi ilkelere uyduğudur. Descartes ne kadar hristiyan olursa olsun, tefekkür bakımından kesinlikle hristiyan değildir. Ama Aziz Thomas bir hristiyan mütefekkiridir. Çünkü onun bakış açısı, ilahî bir bakış açısıdır. Biz bir filozoftan sadece kuru kuruya bir itikad sahibi olmasını, sadece nezaket icabı Allah’ın adını ağzına almasını beklemeyiz. Birçok ateist ağzı alıştığı için Allah’ın adını telaffuz eder. Bizim din filozofundan beklentimiz, düşüncesinin sağlam bir ilahî zemine oturmuş olmasıdır. Mesela Descartes’ın “ikilik”(dualizm) meselesi, hiçbir dönemde tevhidin temeliyle uzlaşmaz. Aynı şekilde onun mekanizm nazariyesi de ilahiyatla intibak sağlamaz. Descartes ve onun gibilerin başka bir çok felsefî düşüncesi ilahî bakışa tatbik edilemez.

Hristiyanlıkta da Bîrûnî ve Fârâbî gibi İslâm bilginleri olsaydı ya da İslâm medeniyeti kendi tabîî rüşdünü sürdürseydi, ilim bugünkünden farklı bir durumda olur muydu?

Evet, mümkündü ama bugünkü anlamında yeni ilim doğamazdı. Yeni ilimde hiç ele alınmamış birçok meselenin gündeme gelmesi gerekir. Bugün öyle bir âlemde yaşıyoruz ki istesek de istemesek de yeni ilim bizi çepeçevre kuşatmıştır. Ama bu durumdan korkacak

yerde kendimizi bir an için dışarı çekmeliyiz. Aslında bir mütefekkin işi, kendisini mevcut şartlardan ve durumlardan dışarı çıkarmak ve konuya dışardan bakmaktır. İlimdeki bu ilerleme marifetin özel bir sahasında gerçekleşti. Diğer bilim ve marifetlerde herhangi bir ilerleme olmadığı gibi pekçok konuda geriye doğru bir seyir başladı. Siz nerede ilahî ilimlerle diğer marifetlerde bir ilerleme müşahade ediyorsunuz? İnsan marifetinin bir kolundaki bu dengesiz gelişim geleneksel medeniyetlerde asla olmamıştır. Bu husus, diğer kolların tümü marifetin bir kolu tarafından yıkılırsa mümkün olur. Batı uygarlığında yeni ilmin hızla gelişmesi, ilahî ilim ve bütün ilahî dünya görüşleri saldırıya maruz kaldığı zaman gerçekleşti. Aslında yeni ilmin hızla gelişmesi materyalizme ya da en azından dinî ve ilahî hikmetin nefyine dayanmıştır. İlmin İslâm âleminde ve Doğu medeniyetlerinde bu denli gelişmesi asla mümkün olmamıştır. Bu acz, ke malin ta kendisi olmuştur. Eğer biz atom bombası yapıp insanların tepesine atamamış isek, bence bu acz değildir. Burada İbn Sînâ, Al-lâme Hillî veya Aziz Thomas'ın bu ilimden haberdar olmamaları dolayısıyla eksik kaldıkları söylenemez. Elbette cüz'î bir eksiklikleri olabilir ama bildikleri şeylerle kıyaslanacak olursa, bu eksiklik cüz'î bir eksiklikten ibarettir.

Rönesans'tan sonra yeni düşüncenin özelliklerinden biri ilerleme meselesinin tekid edilmesidir. Bu bakımdan bu düşünce Avrupa'da Rönesans'tan önceki dönemden ve İslâm ve Doğu tefekkür ve medeniyetinden tamamen farklıdır.

Medeniyet ve kültürün ölçütü olarak ilerlemenin aslı, Rönesans öncesi Avrupasında oluşan ve herşeyin değerinin onunla ölçüldüğü miyârdır. Üstelik ilerlemeden söz edilince, sadece maddî ilerleme göz önünde tutulur. Kuşkusuz Ortaçağ hakkında bir yargıda bulunmak için bu ölçü hatalı olacak, aynı şekilde İslâm felsefesini de bu ölçekten incelemek istediğimizde doğru olmayan yargı ve sonuçlara varacağız.

Bu ölçütün ancak ilahî bakışın yaygınlaşmasıyla mümkün olacağına inanıyorum. İlahî görüşte de ilerleme sözkonusudur ama bu ilerleme yatay ve genişlemesine değil, dikine ve uzunlamasına bir ilerlemedir. Bu ölçüler bir yana bırakılır da, bunlar genişlemesine, dünyevî ve maddî ölçülere dönüşürse, Rönesans döneminde olanların aynı olur.

Ortaçağ'da ilahî güzergahta ilerleme kaydedilmiştir. Bu bir ilerle-

me değil idiye, bunca aziz ve velî nereden çıktı? Uzunlamasına bir ilerleme vardı ama genişlemesine ilerleme Rönesans sonrasındaki gibi gerçekleşmedi. Burada şu husus da zikredilebilir: Hıristiyan dünya görüşünde din ile dünya tamamen tezat teşkil ettiklerinden doğal olarak ya dünyevî ya da uhrevî işler için gelişme kaydediliyordu. Sanırım, sadece bir itidal dini olan ve her şeyi kendi sınırında tutan İslâmî dünya görüşünde ilahî ve dünyevî taraflar arasında denge kurmak mümkündür. Nitekim İslâm mütefekkirleri böyle bir tearuzla karşılaşmamışlardır.

Bu soruya cevap olarak kısaca denilebilir ki; Rönesans ve ondan sonraki dönem mütefekkirleri ilahî hikmetin temellerini nefyederrek, ilahî dinlerde özel bir önemi olan “ilahî takdir ve meşîyyet”in yerine “tarihî ilerleme” nazariyesini koymaya çalışmışlardır.

Önceki bahislerde defalarca İslâm felsefesi ve medeniyetinden söz edildi. Peki, Ortaçağ ne ölçüde İslâmdan ve İslâm felsefesinden etkilenmiştir?

Ortaçağ ve hıristiyan felsefesi denilen dönem üç belirgin döneme bölünür. Hıristiyan felsefesinin birinci döneminin hemen hemen hıristiyanlıkla başlayıp 529 yılına kadar devam ettiği söylenebilir. Bu yıl, Roma imparatoru Justinianus’un felsefeye muhalefet gerekçeyle Atina’daki Eflatun Akademisi’ni tatil ettiği ve akademinin kapanmasıyla filozofların dağıldığı yıldır. Bazıları Anadolu’ya, bazıları İran’a, kimileri de başka yerlere giderler. İkinci dönem Atina Akademisi’nin kapanmasıyla başlar ve onikinci yüzyıla kadar devam eder. Genellikle bu döneme “karanlık dönem” denilir. Bütün Ortaçağı karanlık dönem olarak görenler de Ortaçağ’ın bu dönemine “aşırı karanlık dönem [High middle ages veya High dark ages] adını verirler. Skolastik denilen üçüncü dönem de onikinci yüzyıldan başlayıp Rönesans’a kadar devam eder.

Birinci dönem filozoflarının çoğu eflatuncuydu. Bunların arasında aristoculuk ve revakîlik (Zenonculuk) eğilimi daha azdı. İkinci dönem fetret devridir. Bu dönemde dişe dokunur bir faaliyet görmüyoruz. Fakat skolastik dönem ya da hikmet-i medresî denilen üçüncü dönemde felsefî faaliyetler hızlanır ve hıristiyan felsefesi büyük ölçüde İslâm düşünürlerinin etkisi altında kalır. Ibn Sînâ, Ibn Rüşd, el-Kindî, Ibn Bâcce, Fârâbî, Ibn Tufeyl gibi İslâm filozoflarının eserlerinden oluşan en önemli İslâm felsefesi metinleri ile muhtelif sahalarda yazılmış birçok ilmî kitap Latinceye tercüme edilir. Tercüme

merkezlerinden biri o zamanlar Endülüs denilen İspanya, diğeri de Sicilya'dır.

Tercüme meselesi dışında Batıdaki ilk üniversitelerin kurulması da büyük ölçüde İslâm üniversitelerinin tesiri altında gerçekleşmiştir. Onüçüncü yüzyılda Avrupa'da bugünkü anlamıyla ilk üniversiteler İslâmî üniversitelerin tesiri altında kurulmuştur. Avrupa'nın ilk üniversiteleri arasında Paris Notre Dame Üniversitesi ile İngiltere'deki Oxford ve Cambridge Üniversitelerine işaret edilebilir. Bu üniversiteler hemen hemen 1215 yılı civarında kurulmuştur. Fransızlarla İngilizler arasında bu konuda ihtilaf ve rekabet vardır. Şöyle ki; ikisi de kendi üniversitelerinin bir yıl daha önce kurulduğunu ispat etmek isterler. Bunlardan sonra İtalya'daki Bolonya ve Padova Üniversiteleri gibi başka üniversitele¹ de kuruldu ve hepsi de İslâm üniversitelerini örnek aldı ve bunlarda İslâmî metinler okutuldu. Şu hususa değinmek de gerekir: Gutenberg matbaasının icadından sonra, Incil'den sonra mükerrer baskısı yapılan ikinci kitap, en önemli tıp kitabı sayılan İbn Sînâ'nın Kitâb-ı Kânun'uydu. Felsefede de Saint Thomas gibileri İbn Sînâ'nın nazariyelerinden çok etkilenmişlerdir. Saint Thomas'ın varlığı, meleşği ve dünyayı tanıma ile ilgili nazariyesi büyük ölçüde İbn Sînâ'nın tesiri altındadır. İslâm felsefesinin tesiri altında hristiyan felsefesinde de bir takım mektepler kurulmuştur. Bunların arasında Latin İbn Rüşdiler mektebine işaret edilebilir. Bu mektep iki yüzyıl boyunca Avrupa'nın en mühim fikir mekteplerinden biriydi ve İslâm filozofu İbn Rüşd'ün düşüncelerinden esinleniyordu.

İslâm felsefesinin Batıdaki tesiri hakkında henüz dakik araştırmalar yapılmamıştır. Mesela Gazzâlî'nin Batılı düşünürleri ne ölçüde etkilediğini kesin olarak bilmiyoruz. Gazzâlî, eserleri Latinceye çevrilen ve hristiyan düşünürleri tarafından Mekâsıdu'l-felâsife ve İhyâ-i ulûm adlı kitapları bilinen biridir ama onun eserlerinin ne ölçüde etkili olduğunu gösterecek ayrıntılı incelemeler yapılmamıştır. Aynı şekilde İbn Arabî'nin Ortaçağ düşünürleri üzerinde ne kadar etkili olduğunu bilmiyoruz. Tek bildiğimiz, onu tanıyan düşünürlerin olduğudur. Mesela Ortaçağ'ın tanınmış mütefekkirî Raimon Dos Lolos Raimon Lul "külli alfabe" nazariyesinde İbn Arabî'nin isim ve sıfatlar nazariyesinden etkilenmiş, İbn Arabî'yi iyi tanıdığı için bu eserleri okumuştur. İlginç olan bir husus da o dönemdeki bazı hristiyan düşünürlerin Arapçayı çok iyi bilmeleridir. Mesela Roger Ba-

con gibi kimseler İslâmî eserleri arapçasından okuyorlar, hatta bazıları İslâm ve arap âleminde arapça hristiyanlık propagandası yapıyorlar ve arap dilinde kitaplar telif ediyorlardı. İslâm maarifinin hristiyan âlemine intikalinde aracı rolünü üstlenen Musa b. Meymun gibi yahudi düşünürleri bu dönemde bütün eserlerini Arapça yazmışlardı.

İslâm âlemi mimarlık ve şehircilik gibi sanatsal faaliyetler ve astronomide de hristiyanlık âlemini etkilemiştir. Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre Galile, Kopernik ve Kepler'in kendi astronomi gözlemlerinde kullandıkları araçların bir çoğunun adı Arapça veya Farsçaydı. Bu aletlerin Avrupa'ya nasıl gittiğini bilmiyoruz ama bu isimlere bakarak böyle bir tesirin varlığını anlıyoruz.

Rönesanstan sonraki materyalist ilerlemeyi bundan önceki bahisle yani Ortaçağ varlık bilimiyle yanyana koyarsak, modern düşüncenin problemlerinden birinin marifetbilimin varlıkbilimin yerini almasından ileri geldiği sonucu çıkarılabilir mi? Marifetbilim sadece insan ekseninde dünya ile bağdaşacağına göre bu tür bir ilim de doğmuş mudur?

Yeni dönemde marifetbilim meselesinin varlık ve varlıkbilim bahsinin yerine geçirilmeye çalışılması doğrudur; tabî ki Batı uygarlığında. Şimdi yeni filozofların neden daha çok bu mesele peşinde oldukları ve eski filozofların bu meseleye ilgi duyup duymadıkları başlıbaşına uzun bir bahistir. Kısaca özetlemek gerekirse, marifet bahsinin varlık bahsinden ayrılamayacağını söylemeliyiz. Aslında marifet ve varlık bahisleri bir paranın iki yüzü gibidir; birbirinin lazım ve melzumudur. Bugün yaygın olan bir tabirle, marifetin bir suje ile bir obje gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bizim tabirimizle, âlim ve malumun müstelzimidir. Âlimsiz ilim mümkün olur mu? Hayır; marifet ve vücûd birbirinin lazım ve melzumudur. Çünkü marifet fail tanımaya, vücûd ise müteallik tanımaya aittir. Müteallik tanımayı aynî olarak tarif edersek, "mevcûd" olduğunu söyleyebiliriz. Aynî mütealliki, idrak ve tanımaya konu olması itibarıyla "marifet" ve "tanıma" olarak biliyoruz. Bu mesele eski devirlerde hep ilgi çekmiştir. Ancak eski devirlerde mütefekkirler mutlak ayniyet yani vücûda bakmışlar ve gerçekliğin aynî ve zihnî yönü arasında yanılgiya düşmemişlerdir. İnsanın eşyayı idrak etme kabiliyetine sahip bir varlık oluşu doğru olsa da bu idrak kabiliyeti hariçte olan şeyleri idrak edebilir. Varlığın bütün mertebelerini Allah'tan tutun da âlemde-

ki mevcudata kadar hepsini idrak edebilir. Kendisine de inayet eden insan, kendisine bir varlık, gerçekliği olan bir varlık olarak ilgi göstermiştir. Eski hikmette marifet nazariyesi metafizik ve ilm-i ilahîdeki felsefî bir nazariye olarak ele alınmıyor, insana ait bir şey olarak görüldüğü için ilmünnefs (psikoloji)te değerlendiriliyordu. İnsan nefsi ile ilgili meseleler ile varlığa ilişkin meseleler arasındaki bu ayırım çok temelli olmuştur. Yani gerçekliğin zihnî ve aynî yönleri karıştırılmamıştır. Meselelerin daima gerçek aynî yönleri olmuştur. Felsefenin konusu varlıktır. Hiçbir zaman da subjektif meseleler varlık meseleleriyle karıştırılmamıştır.

Ama yeni ve Rönesans sonrası felsefede insan tefekkürün eksenine haline gelmiş ve dikkatler “varlık olarak varlık”tan subjektif bir konu olarak insan marifetine çevrilmiştir. Rönesans’tan sonraki düşünürler insan marifetini aynî bir mesele olarak görmüşler ve daha çok zihnî ve subjektif zeminde hareket etmişlerdir. Sonuçta iş, mutlak hakkında şüpheciliğe ve mutlak marifetin nefyine kadar varmıştır.

Bu zihnî marifet çağdaş ferdi doğurdu ve öylesine münferid bir dünya meydana getirdi ki herkes kendi görüş açısından ona bakabiliyor; her şeyi nisbî görüp her kaideyi zihnî ve nisbî bir kaide sanabiliyor. Öyle değil mi?

Elbette böyle olacaktır. Eğer felsefe, varlık ve gerçekler üzerine bahis bir yana koyulursa, neticede hakikate ilişkin bahis de bir kenara koyulacak; ister istemez bunun sonu şüpheciliğe, kesretçiliğe ve mutlak nihilizme varacaktır.

Ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarından itibaren Batı’da, Ortaçağ’a tekrar ciddî olarak yönelen mütefekkirlerin çıktığından söz ettiniz. Acaba Gilson, Guenon, Schuon ve Burckhardt gibileri bunların arasında mıdır ve bu grupta bulunanların temel düşünceleri nelerdir?

Bu bahisler muhtelif eksenler etrafında gerçekleşmiştir. Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren yeni araştırmaların başladığına temas etmiştim. Önceleri bu eğilim romantizm hareketiyle başladı. Romantik çağ mütefekkirleri, Ortaçağ’ı karanlık dönem ve kendilerini de aydınlanma çağının temsilcileri olarak gören mütefekkirlerin hilafına bütün tarihî devirlerin, özellikle Ortaçağ’ın dikkate alınması gerektiğine inanıyorlardı ve Ortaçağ’a eğilmişlerdi. Ama romantiklerin eğilimi daha çok psikolojik ağırlıklıydı. Fakat bu psikolojik eği-

lim bile Ortaçağ felsefesine ilgi duyulmasına yardımcı oldu. Nihayet ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Ortaçağa karşı gösterilen bu ilgisizlik kendini hissettirdi. Fransa ve Almanya gibi ülkelerde bu dönem hakkında araştırmalar başlatıldı. Ortaçağ hakkında öncekinden daha çok felsefe tarihi yazıldı ve felsefede Saint Thomas'ın görüşleri doğrultusunda "neotomizm" akımı doğdu. Aziz Thomas'ın eserlerinin okunmasını tavsiye eden papanın emri ile Ortaçağ felsefesine duyulan ilgi takviye edildi. Bu araştırmalar bir hayli derin ve kapsamlıydı. Bu araştırma grubu içinde Gilson gibi kimseler yetişti. Felsefenin eski ve yeni meseleleri üzerinde derin vukuf sahibi olan Gilson da hem bir hristiyan filozofu, hem felsefe tarihçisi, hem de bir hristiyan âlimidir. Gilson felsefe tarihçisinden ziyade felsefeyi anlayan bir hristiyan filozofudur. Ama bununla birlikte Guenon gibi kimseler felsefenin ruhunu ve Ortaçağ felsefesinin metafizik ilkelelerini belki de daha iyi kavrayabilmişlerdir. Gilson, araştırmalarının kapsamlı oluşu ve Ortaçağdaki felsefî mekteplere vukufu itibariyle esasen Guenon'dan daha üstündür. Ama daha iyi anlamış olduğu söylenemez. İnsanın ağaçlara bakıp ormanı görmemesi mümkündür. Bazen de insanın gözlemciliği ağır basar ve ormanı görür. Guenon'un Gilson kadar Ortaçağ'a vukufunun olmadığı kesindir ama Ortaçağ'ın geleneksel ilkelerini gerçekten daha iyi kavramıştır. O, yalnız Ortaçağ felsefesi değil, İslâm felsefesi, Hindûluk ve genel olarak dinler, geleneksel âyinler ve bu âyinlerle ilahî dinlerin dayandıkları ilkeler hakkında araştırma yapmış, bunları tanıtmıştır. Öte yandan Batı'nın sapma noktalarını doğru olarak tespit etmiştir. Gilson bu çalışmaları dolaylı olarak ve tesadüfî bir biçimde gerçekleştirmiştir. Ama Guenon gibileri böyle bir çalışmadan korkmayarak hristiyanlık, İslâm, ilahî hikmetleri ve dinî gelenekleri incelemeye tabi tutmuşlar; Batı uygarlığına olan vukuflarıyla Batı medeniyetini ilahî hikmetlerle kıyaslamışlar, bunların tezat ve örtüşme noktalarını göstermişlerdir. Guenon, Burckhardt ve Schuon gibilerinin eserlerini okumak çok faydalıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNÎ SANAT
İSLÂM SANAT FELSEFESİNE VE İLKELERİNE BİR BAKIŞ ¹⁰¹

Titus BURCKHARDT

Titus Burckhardt geleneksel sanat ve din sanatı, bu cümleden olarak geleneksel İslâm sanatı sahasında bugün dünyanın en büyük otoritelerinden biridir. Geleneksel sanat üzerine birçok kitap ve makale yazmış olup, bunlar çeşitli dillere çevrilmiş, bu arada Almanca yazdığı ve en tanınmış kitaplarından biri olan “Dünya Dinlerinde Geleneksel Sanat” adlı eseri İngilizceye ve diğer önemli dillere tercüme edilmiştir.

Titus Burckhardt Dünya İslâm Şenliği'yle eşzamanlı olarak İslâm Sanatı [Art of Islâmic] adında bir kitap yazmış ve şenliği düzenleyenler tarafından 1355/1976 yılı baharında İngilterede yayınlanmıştır. İslâm sanatının ilkeleri ve İslâm sanatı felsefesini, aynı zamanda İranlı sanatkarların bundaki rolünü tanıtmaları bakımından çok önemli olduğu için burada bu büyük kitabın mukaddimesi ile küçük bir bölümü okuyucuya takdim edilecektir.

İSLÂM SANATINDA KÂBE'NİN ROLÜ

İslâm sanatı hakkındaki araştırmamıza Kâbe'nin tavsifi ve onun müslümanların dinî şiarları arasındaki payını dile getirmekle başlayacağız. Çünkü Kâbe'nin İslâm sanatı ve her şeyden önce mimarî

açından önemi herkesin malûmudur. Bildiğimiz gibi, her müslüman beş vakit namazını kılarken Kâbe'ye döner ve bu nedenle her cami bu yöne doğru inşa edilir. Bir sonraki fasılda bu özellikten kaynaklanan şeyleri açıklayacağız.

Kitabın başında Kâbe'den bahsetmemizin başka bir sebebi daha vardır. Bu da, müslümanların ibadetinde icbarî payı olan inşa edilmiş tek eser oluşudur. Küp şeklinde basit bir bina olması itibarıyla Kâbe'ye kelimenin tam manasıyla sanatsal bir eser denilemezse de, ezeli sanat demek mümkündür. Bu sanatın manevî sahası, bizim görüş açımıza bağlı olarak remz, temsil ve vahiyle mutabakat sağlar. Bu demektir ki Kâbe'nin manevî remz ve temsili hem onun şeklinde hem de onunla ilgili gelenek ve şiarlarda ve kutsal İslâm sanatında beyan edilen her şeyi bir çekirdek gibi içinde toplar.

Müslümanların ibadet merkezi olarak Kâbe, İslâm ile İbrahim dini arasındaki bağlantı halkasının ve dolayısıyla tevhîdî dinlerin aslının ve menşeinin açıklayıcısıdır. Kur'ân-i Mecîd'de geçtiği gibi Kâbe, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından yapıldı ve İbrahim burada hac geleneğini kurdu. Kâbe hem merkez hem de asıldır. Bunlar bir manevî hakikatin iki yönü ya da başka bir deyişle her manevî yolun iki temel seçimidir.

Müslümanların çoğunluğu için bu manaya gelen, kibleye veya Mekke'ye dönerek namaz kılmak, önceki seçimin göstergesidir. Müslüman bu hareketiyle Beytûlmukaddes'e doğru yönelip ibadet eden yahudilerden, doğuya yani güneşin doğduğu yere dönerek ibadet eden hristiyanlardan ayrılır. Müslüman diğer dinlerin kendisinden dallanıp ayrıldığı ağaca benzeyen "merkez din"e bağlanmayı tercih eder. "*İbrahim ne yahudi idi ne de hristiyandı. Ancak O hanîf (muvahhid) bir müslümandı*" [Kur'ân, Âl-i İmran, III/67] âyetindeki kelimelerin manasına gelince; müslüman fert için en büyük örnek olan İbrahim dini, müslümanlara göre yahudilerin ve hristiyanların maruz kaldıkları bütün sınır ve kayıtlardan uzaktır. Yani yahudiler kendilerini Allah'ın seçkin kulu telakki ederken hristiyanlar Allah'ın oğlu olan ilahî bir kurtarıcıya inanırlar.

Kâbe'nin İbrahim tarafından yapılışı hakkında Kur'an'da nakledilen hikayenin, onu, ataları Hâcer ve İsmail olan, arapların ceddi olarak tanıtmadığına da dikkat etmeliyiz. Ondan sadece İslâmın ihya etme sadedinde olduğu küllî ve salt tevhidin peygamberi olarak söz eder. Bu hikayenin tarihî menşei ne olursa olsun, Peygamber'in

sadakat ve eminliğine ilişkin meseleler bir yana bırakılırsa, Kâbe'yi siyasî sebepler dolayısıyla icat ettiği tasavvur edilemez. Araplar İslâmiyetten önce ensab ilmine tutku halinde bağlıydılar. Bu da her bakımdan göçebe arapların özelliklerindendir. Şimdiye kadar tanınmamış cedlerinin kendi neseb silsilelerine ilhakını asla uygun görmezlerdi. Kitab-ı Mukaddes, İbrahim ve İsmail'in Arabistan'da kurdukları kutsal yere hiçbir şekilde işaret etmemişse, bunun sebebi İsrailoğulları kavminin yazgısı ve toprakları dışında işaret edilecek bir delilin bulunmamasıdır. Fakat İsrailoğullarının bu manevî yazgısı ile birlikte, onları, Allah'ın Hz. İbrahim'e vaadettiği kimselerin grubuna sokmuştur. Konudan fazla uzaklaşmamak için şu hususa da dikkat etmeliyiz: Hem dakik hem de öngörülemez olan "ilahî geometri"nin özelliklerinden biri de, gözden ırak bir çölde, büyük dinî cemaatlerin gözünden kaçan Hz. İbrahim'in kutsal makamından istifade ederek, bunu Sâmi kökenli İbrahim tevhidinin ihya edilmesi için yeni bir başlangıç olarak görülmesidir. Bütün İslâm araştırmacılarının kendilerine sordukları "Mekke'de ne oldu da yeni bir din meydana getirebildi?" sorusunu tam tersine çevirmek gerekir. "Bu yeni ve emekleyen din hangi delillerle bu noktada zuhur etti?"

Mekke'nin eski ve müşahhas şekli onun Hz. İbrahim'e nisbet edilen orijinal aslına tıpatıp uymaktadır. Aslında Kâbe birkaç defa yıkılıp tekrar yapılmışsa da, küp anlamına gelen Kâbe adı, şeklinde köklü bir değişiklik olmadığını tekid etmektedir. Küp olarak biraz düzensizdir. Uzunluğu 12 m., genişliği 10 m. ve yüksekliği 16 m.dir.

Eskiden beri âdet gereği Kâbe'nin binası her yıl değiştirilen bir "kisve" ile örtülmüştür. Bu örtü Abbâsî halifelerinin zamanından itibaren altın harfli ve sırma işlemeli siyah bir bezden hazırlanmıştır. Bu da belirgin bir şekilde bir yandan çekişmeyi, öte yandan da bu mukaddes binanın sembolik ve irfanî yönünü göstermektedir. Bu kutsal binayı örtme geleneği muhtemelen eski Benî Himyer padişahlarından biri tarafından yaygınlaştırılmış ve her yönüyle Yunan ve Bizans düşünce tarzına yabancı olan, Sâmi ırkının çok saygı duyduğu geleneğin bir parçasıdır. Kutsal bir binayı örtmek, onu canlı bir varlık gibi telakki etmek ya da manevî yönü olan bir sandık mesabesindedir. Araplar buna hep bu gözle bakmışlardır. Kâbe'nin ortasında değil de, onun dış duvarlarından birinde bulunan Haceru'l-esved denilen taşa gelince, gökyüzündeki gezegenlerin birinden düşmüş

bir göktaşdır ve sadece İslâm peygamberi onun kutsal özelliklerini vurgulamıştır. Daha sonra bu kutsal mekanın bir bölümünü teşkil eden, Harem'in dıştaki ve nisbeten yuvarlak muhavvatasından söz etmeliyiz.

Kâbe, İslâm'da bir mabedle mukayese edilebilecek tek mukaddes mekandır. Buna genelde "Beytullah" denilir ve aslında "Allah'ın evi"nin özelliğine sahiptir. Allah'ın yüceltilmesi ve tenzih edilmesi mefhumunun herşeyin önüne geçtiği İslâmî ortamda sözümüz biraz saçma gibi görünse de, Allah âdeta âlemin idrak edilemez merkezindedir. Nitekim O, insanın en iç merkezinde bulunmaktadır. Aynı şekilde ilahî sığınak olarak telakki edilen Urşelim mabedindeki kutsalların kutsalı da Kâbe gibi küp şeklindeydi. Kutsalların kutsalı ya da İbranice "Debir" ilahî ahit sandığına sahipti. Oysa Kâbe'nin içi boştur. Kâbe sadece, mesûr rivayetlerde "ilahî rahmet perdesi" olarak geçen bir perdeye sahiptir.

Küp, merkez mefhumuyla bağlantılıdır. Çünkü bu, bütün uzayın berraklaşmış bir terkididir. Yüzeylerinin her biri dört ana yönden biriyle mutabakat halindedir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki böyle bir halde bile Kâbe'nin duruş şekli zikredilen bu plana uymaz. Çünkü Kâbe'nin dört köşesi ve dört kenarı dört ana yönün karşısında bulunmaz. Dört ana yön Araplara göre âlemin dört rûknü anlamına gelir.

Bu fani dünyanın merkezi, gökyüzü "ekseni" tarafından kesilen bir noktadır. Eski kutsal mekanların çoğunda görüldüğü gibi Kâbe'yi tavaf etmek, gökyüzünün kendi kutup ekseninin etrafında dönüşü mesabesindedir. Bu sözler elbette İslâma nisbet edilmez. Eski bütün dinlerde müşterek olan bir dünya görüşünde bu dinsel sözler eskiden de vardı.

Kabe'nin eksen özelliği ünlü İslâmî efsanelerden birinde teyid edilmiştir. Önce Âdem tarafından yapıp sonradan yıkılan, bu kez İbrahim tarafından yapılan ve zamanla yıkılan ve yine İbrahim tarafından yapılan bu "eski ev" efsaneye göre, bütün gökleri kesen eksenin en alt ucunda bulunur. Her semavî âlemin kesitinde, meleklerin gidiş geliş mekanı olan başka bir mukaddes mekan aynı eksen keser. Bu eksen boyunca yer alan mukaddes mekanların en üst örneği, semavî büyük meleklerin etrafında tavaf ettikleri arş-ı ilahîdir. Ama büyük melekler bunun içinde tavaf ederler. Çünkü arş-ı ilahî bütün âlemi kavrar.

Bu efsane, bir taraftan dinî sözlerin yönlendirilmesi, diğer taraftan ilahî irade karşısında tevekkül ve teslim göstermesi açısından doğru bir tanıktır. Namazda, aslında idrak edilmeyen ama yeryüzünde bulunan ve kendi birliğinde âlemlerden her birinin merkezi pozisyonunda olan tek noktaya yönelik insanın küllî irade ile birliğini gösterir. Bu birlik Kur'ân'da şöyle beyan edilmiştir: “*Bütün işler Allah'a döndürülür*” [Kur'ân, Âl-i İmran, III/109]. Aynı zamanda bu İslâmî remiz ve teslim ile hristiyan ibadetinin temsili arasında çok ihtilaf vardır. Hristiyan ibadetinde bu nokta gökyüzünün bir kısmıdır. Burada güneş yani tekrar dirilen İsa'nın remiz ve temsili doğar. Bunun anlamı, bütün kiliseler ve paralel eksenlere sahip oldukları halde, âlemdeki bütün mescidlerin ekseni bir merkeze yaklaşır.

Bütün ibadetlerde bir merkeze yönelmek sadece Kâbe'nin civarında belirginleşir. Yani müminler cemaat namazı kılarken her taraftan tek bir merkeze yönelerek secde ederler. Bundan daha net ve hissedilen hiç bir şey İslâmın bu hakikatini göstermez.

Buraya kadar anlatılanlardan şu sonuç çıkarılabilir: İslâmın kutsal şiarları iki farklı ama birbirini tamamlayan taraftan Kâbe ile ilgilidir. Bunlardan biri sabit, diğeri hareketle ilgili taraftır. Birinci durumda, dünyadaki her yer doğrudan doğruya Mekke merkeziyle irtibat halindedir. Peygamber de bu anlam doğrultusunda “*Allah benim ümmetime bereket inayet etmiş ve heryeri ümmetinin ibadetgahı yapmıştır*” demiştir. Bu mukaddes ve ferde münhasır ibadetgahın merkezi Kâbe'dir. Mümin, âlemin bu mukaddes ibadet yerinde namaz kılarken bir anda bütün mesafelerin yok olduğunu hisseder. Hareket tabiatına sahip olan ikinci durum hac merasiminde ortaya çıkar. Her müslüman, gücü yettiği takdirde ömründe en azından bir kez bu görevi yerine getirmelidir. Müslümanlar hac merasiminde üstlerindeki giysileri çıkarmalıdır. Bu sadelik durumu âdeta bütün İslâm muhitine nakledilir. Haccın mümin fertte bıraktığı tesir, onun İslâmının telkin ve tekrarıdır. Mekke'yi çevreleyen mukaddes Harem'e geldikten sonra Beytullah'ı ziyaret eden kişi üstündeki giysileri çıkarır ve baştanbaşa vücudunu su ile temizler. Biri omuzuna ve diğeri beline olmak üzere iki bez ile vücudunu örter. Mümin tavaf etmek için bu ihram halinde, sürekli Allah'ı zikrederek Kâbe'ye yaklaşır. Beytullah'ı ziyaret ettikten sonra kutsal İslâm tarihi ile ilgili muhtelif mekanların ziyareti başlar ve ziyaretini Hz. İbrahim'in kurbanı anısına bir koyun kurban ederek tamamlar.

Biri sabit diğeri hareketli bu ibadetin iki yönünün İslâm âlemi-
nin muhtelif satırlarına nasıl yansıdığını göreceğiz. Burada sadece
bir hususa işaret etmek isteriz. İslâm psikolojisi ve dolayısıyla İslâm
sanatı, Yunan ve Bizans dünyasından ziyade daha eski çağın ruhanî
babalarına yakın olduğu bir dünyada kök salmış olup, İslâm, kendi
sanatının ilk ilkelerini iktibas etmek için bunlara yönelmek zorunda
kalmıştır. Şunu da unutmamalıyız ki İslâmiyet, Arabistan için süreklî
birbiriyle çekişen Bizans ve İran uygarlıklarının arasındaki çizgide
doğdu ve kendi bekası için bunlarla mücadele etmek zorunda kaldı.
Her birinin bir sanat mirasına sahip olduğu, natüralizme ve akılçılı-
ğa yönelen bu iki uygarlıkla kıyaslandığında Kâbe ve onun şiarları
engin bir okyanusa atılmış sağlam bir demir gibi görünmektedir.

Peygamber Mekke'yi fethettiği vakit önce onun kutsal sahasına
ayak bastı ve devesine binerek Kâbe'yi tavaf etti. Müşrik araplar her
biri kamerî yılın bir gününe tekabül eden üçyüzaltmış putun kuşa-
ğıyla Kâbe'nin çevresini örtmüşlerdi. Hz. Peygamber asâsıyla bu
putlara dokunup ardarda putları devirirken şu Kur'ân âyetini oku-
yordu: "*De ki: "Hak geldi, bâtil yok oldu. Hiç şüphesiz bâtil yok olucudur."* [Kur'ân, İsrâ, XVII/81]. Sonra ona Kâbe'nin anahtarı verildi ve
Kâbe'ye girdi. Kâbe'nin iç duvarları müşrik mütevellîlerinin emriyle
bir Bizanslı sanatçı tarafından resimlerle süslenmişti. Resimlerde
Hz. İbrahim'in yaşamı ile müşriklerin bazı gelenek ve göreneklerine
ait sahneler tasvir edilmişti. Aynı şekilde Hz. Meryem ve oğlu
İsa'nın da bir tasviri görölüyordu. Hz. Muhammed İsa'nın bu tasvi-
rini iki eliyle kapatarak diğerlerinin yok edilmesini emretti. Hz.
Meryem'in tasviri daha sonra Kâbe yangınlarından birinde yok oldu.
Bu hikaye, İslâmî resim tahriplerinin yanlış bir ifade olduğunu,
İslâm'da tasvire meyil olmadığını söylemenin daha doğru olacağını
göstermektedir. Kâbe bir insan kalbine benzetilirse, içindeki putlar
da kalbi çevreleyen istekler ve şehvetler, Allah'ı zikir yolundaki en-
gellerdir. Dolayısıyla, İslâmiyete göre putları yıkmak ve sonuçta, bir
put gibi görünen her tasviri bir kenara koymak, "vacib olan bir em-
ri" gösterecek en açık temsildir. Bununla, tevhid ve şehadete ulaş-
mak amacıyla kalbi temizlemek ya da "Yüce Allah'tan başka Allah
olmadığı"nın bilincinde olmak amacı güdülmüştür. Bu olaydan son-
ra resim yapmak İslâm'da zâid bir iş haline gelmiş ve resmi anlamsız
kılmıştır. Kelime-i ilahînin âdeta tecessümü olan hattatlık İslâm'da
resim yapmanın yerini almıştır.

HEYKELLER VE TEMSİLLER MESELESİ

1- Tasvir Yapılmasına Muhalefet:

İslâm'da resim yapmanın yasaklanması kelimenin tam manasıyla Zât-ı ilahî için geçerlidir. Bununla birlikte İslâm, Musa'nın şariat görüşüne ya da daha net bir ifadeyle İbrahimî tevhide sahip olup, kendisinin bunu ihya eden olduğunu kabul eder. Tevhîd, ilk ve son mazharında yani İbrahim asrında olduğu gibi Muhammed zamanında her türlü şirk ve putperestlikle doğrudan doğruya muhalefet etmiştir. Öyle ki Allah'ın belirli bir kalıpta tecessüm ettirilmesi, hangi şekilde olursa olsun, İslâm nazarında hem tarihî, hem ilahî mantığa mutabık olarak nisbîyi mutlak'a, halkı Hakk'a ortak kılan ve birini varlık mertebesine düşüren bir hatanın müşahhas alameti olarak görülür. Putların nefyedilmesi ya da daha iyi bir ifadeyle yıkılması, İslâmî ilk şehâdetin beyanı yani Lâilâhe illallah gibi ibarelerde müşahhas ve açık bir şekildedir. Şehadetin İslâm'da her şeyin üstünde olması ve ateşin her şeyi silip içine alması gibi putların nefy ve inkarı da düşünce ve fiil bazında bir bütünlük arzeder. Böylece nebîlerin, resullerin ve evliyanın tasviri menedilmiştir. Bunun sebebi sadece, onların tasvirlerinin muhtemelen put gibi tapınma vesilesi olması değil, aynı zamanda insanda taklit edilemez oluşlarına dair bir saygının uyanmasından ileri gelir. Nebîler ve velîler Allah'ın yeryüzün-

deki halifeleridir. Nitekim bir hadiste “Allah insanı kendi sûretine mutabık olarak yaratmıştır” denilmiştir. Sadece maddî olan bu merhalede bu benzerliğin idrak edilmesi mümkün olmasa da insanın Allah’a benzerliği bir ölçüde nebîlerde ve velîlerde-zuhur eder. İlahî bir insanın cansız, kuru tasviri, özsüz bir kabuk, manasız bir iş veya puttan başka bir şey olamaz.

Arap itikadının hakim olduğu geleneksel bölgelerde, her varlığın içinde bulunduğuna inanılan ilahî lutfu duyulan saygıdan dolayı canlı varlıkların resminin yapılması şiddetle kınanır. Yüz tasviri (şemayil) yapma yasağına bütün toplumlarda bir dereceye kadar uyulmasa da İslâmî şiarlar kalıbındaki her şeye sıkı sıkıya uyulur. Yüz tasviri yapmaya karşı ilginin olmayışı, kutsal sanatın ayrılmaz bir parçası haline geldi. Bunun dinî İslâm sanatının ilkelerinden biri olduğu söylenebilir.

Din sanatı başlangıçta geleneksel ölçülere aykırı gibi görünebilir. Çünkü her din sanatının temeli temsile yani canlandırmaya dayanır. Allah hakkındaki bazı mefhumlarının insanî temsiller kalıbında beyan edildiği bir dinde - Mesela Kur’ân’da Allah’ın yüzünden ve ellerinden söz edilmiştir ve Allah bir arşa oturmuştur- temsillerin nefyedilmesi görünüşte, ilahî konularla ilgili görsel sanatların köküne balta vurmak gibidir. Fakat buna karşın, bu temsillerin yerine zarif halef ve bedellerden oluşan tam bir silsile göz önünde bulundurulmuştur. Bunları hatırd tutmak ve özellikle şu hususa dikkat etmek gerekir: Dinî sanat, kelimenin en geniş manasında olsa da zorunlu olarak tasvirlerden yapılmaz. Murakebe ve tefekküre yönelik ruhsal bir halin sâkin görünüşüne ayniyet kazandırmak ve haricî bir şekil vermekten fazla bir şey olmayabilir. Bu bakımdan o, zihnî hiçbir tasavvurun yansıması değildir. Aksine çevreyi keyfiyet bakımından değiştiren, ağırlık merkezini görünmez gayb âleminin oluşturduğu bir dengede onu ortak yapar. İslâm sanatının bu mahiyetini kolaylıkla ispat etmek mümkündür. İslâm sanatının ilgi alanına herşeyden ziyade insan muhiti girer. Mimarlığın İslâm sanatındaki önemli payı da buradan kaynaklanır. Yüz tasvirine eğilimin olmayışı bunun keyfiyetinden bir şey eksiltmez. Tam aksine zihni kendisi dışında bir şeye odaklayan, sınırlayan ve nefsi münferid bir sûrete yönelten her sureti uzaklaştırarak bir boşluk yaratır. Bu bakımdan İslâm sanatı, başka bir anlayışta sanatın yarattığı düzen, bunların düzensizliğini nefyetse de, bütün doğaya ve özellikle düşünce için uygun olan

kırlara benzer.

İslâm sanatında tezyinatın bolluğu, düşüncüyü de yanında taşıma özelliğinden uzak değildir. Aksine, birbirinden kopmayan ve karmaşık uyum ve dengelerle ve temel şekillerle süsleme, bu boşluğun niteliğini artırır.

Temsillerle yapılan tasvirlerle nisbetle İslâmiyetin durumu Yunan ortodoks kilisesine göre daha öğreticidir. Bilindiği gibi Doğu Roma kilisesi bir tasvir bunalımını geride bıraktı ve belki İslâm da bundan etkilendi. Kilise, mukaddes temsili resmin veya tasvirin tanımını yeniden gözden geçirmek zorunda kaldı. Yedinci kilise şûrası, mukaddes şemayil tasvirlerinin sitayişkarlarının zaferini şu kelimelerle teyid etti:

“Allah kendi zâtıyla, her türlü tasvir ve tarifin ötesindedir. Fakat kelime-i ilahî insan tabiatına büründüğünden ve insanı ilahî cemal ile karıştırarak kendi aslî suretine döndürdüğünden ve onunla vahdet sağladığından, Allah’a Mesih İsa’nın insan sureti yoluyla övgüde bulunmak mümkündür ve gerekir.” Bu sözler ilahî tecessüm inancını fiile dökmekten başka bir şey değildir ve eşyanın telakki şeklinin İslâm nazarında ne kadar farklı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte her ikisi de “insanın ilahî tabiatı” sözünde birleşir.

Yedinci kilise şûrasının bildirisinde Meryem’e hitaben bir dua yer alıyordu. Çünkü bu azrâ (bâkire) Meryem kendi insanî cevherini ilahî bir çocuğa bahşetmişti. Ona gösterilen bu saygı, Hz. Peygamber’in de bir davranışını hatırlatmaktadır. Kâbe’nin iç duvarlarına yapılan Hz. Meryem ve onun kutsal çocuğuna ait resimleri korumak için iki elini bu resimlerin üzerine koyarak kapatmıştı.

Peygamberin bu davranışının İslâm fıkhında Hz. Meryem tasvirinin caiz görülmesi için özel bir imtiyaz sağlanmasını gerektirdiği söylenebilir. Fakat bu sonuca varmak, İslâmın manevî iktisadını gözardı etmekten ibarettir. İslâm ârifleri ve batınî ilim sahipleri, münasip yerlerdeki mukaddes temsil ve tasvirlerin mana ve itibarını teyid etmemelerine mani teşkil etmese de İslâmın manevî iktisadı her türlü zâid ve müphem unsuru bir yana bırakır. Büyük İslâm ârifi Muhyiddin İbnü’l-Arabî, ünlü kitabı Futûhât-ı Mekkiye’deki bir cümlesinde hristiyanların mukaddes tasvirlerle duydukları saygıyı şu sözlerle teyid eder: *“Bizanslılar resim sanatını doruğa çıkardılar. Çünkü onlara göre serverimiz Mesih’in ferdaniyeti tevhid-i ilahîye teveccühün en büyük pâyesidir”*. Mukaddes şemayil hakkındaki bu yorumun,

mütedavil anlamda İslâm kelimından çok uzak olsa da İslâmî tevhid bakışıyla ilgili olduğunu göreceğiz.

Peygamber'in Yaratan'ın eserlerini taklide kalkışanları kınaması bir yana, bu iş sadece bütün temsilî sanatların reddi manasında telakki edilmekle kalmamış, hatta birçokları bunu çirkin veya şirkâmiz sanatı kınama manasında yorumlamıştır.

İranlılar gibi Ârî kavimler ve Moğollar için sanat adına tasvir yapmak o kadar doğal bir şeydir ki bunu gözardı edemezler. Ama Yaratan'ın eserlerini taklide yeltenen sanatkarlar yine aynı şekilde reddedilir. Çünkü İslâmî temsil sanatı natüralizmden daima uzak durmuştur. İran minyatürleri insanda üç boyut hissini yaratacak resimlerden istifade etmemiş ya da insan bedeninin gölgeli bir şekilde resmedilmesinden kaçınmıştır. Bunun sebebi safdillik veya metodlar ve görsel araçları bilmemekten kaynaklanmaz. Aynı şekilde İslâm âleminde zaman zaman karşılaştığımız canlıların heykellerinin yapımı asla orijinale yaklaşma eğiliminde değildir ve sonuç olarak bunlar canlı varlıklarla karıştırılamaz.

İslâmda resim yapmak yasak mıdır? sorusunun cevabına gelince; resim sanatı, sınırını unutmamak şartıyla İslâmî dünya görüşüyle pekâla bağdaşabilir.

İslâmda şemayil yapılmamasının iki nedeni vardır. Birincisi, insanın ezeli azameti teyid eden bir varlık oluşudur ve Allah'ın sûretinde yaratılan insanın taklit edilmemesi gerekir. Zorunlu olarak mahdud ve tek taraflı olan bir sanat eserinin insan hakkını gasp etmemesi lazımdır. İkincisi, nisbî ve geçici olarak bir nevi put şekline giren hiçbir şey insan ile Allah'ın görülmez huzuru arasında engel yaratmamalıdır. İslâmda her şeyi ışık altında tutan şey "Lâilâhe illallah" şهادetidir. Bu şهادet Allah'ın zatına haricî şekil ve taayyün vermek gibi şeyleri gerçekleştirmeden yok eder.

2-İran Minyatürü:

Yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı minyatür dinî sanat olmaz. Fakat İslâmî hayat ve dünya görüşü mefhumuna uyduğu ölçüde, ister fâziletlerinin zuhuru şeklinde olsun, ister irfanî bir şuhûdu yansıma şeklinde olsun, bir nevî manevî havaya sahiptir.

İlk aşamada bizim için sözkonusu olan İran minyatürüdür. Genel olarak "Bağdat Mektebi minyatürleri" adı altında ele alınan ve zaman zaman "Arap resmi" mutlak mefhumu olarak telakki edilen

Mezopotamya minyatürü değildir. Bu minyatürler nitelik bakımından İran minyatürlerinden çok uzaktır ve her yönüyle bunlara “arap” adı verilemez. Şu kadar var ki, yedinci yüzyılın ortalarındaki Moğol saldırısına kadar bir dünya şehri olan büyük Bağdat kentinde arap ırkı unsuru, arap minyatürünü oluşturan elemanlardan biri sayılıyordu. Hareketlerdeki aşırılık ve abartı, çizgilerle yılankevî desen yapılmasına ifrat derecesinde gösterilen ilgi, bazen saçmalık derecesine varan iğneleyici mizah, belki de arap minyatürünün özelliklerindendir. Hele hele resmedilen yüzlerde açıkça Sâmi havası vardır. Fakat bu özellikler daha sonraki aşamada göze çarpar ve tamamen bir şehir muhitinde oluşmuştur. Bu mektebin kaynağı, kısaca tıp, botanik ve zooloji sahasındaki resimli kitapların Arapçaya tercümeleleridir. Yunanlaşmış topraklarda bulunan bu eserlerdeki resimler metinle uyum sağlamıştı. Bu ilk kitapları istinsah edenlerin hristiyan veya sâibi olmaları gerekir. Daha sonra Arap ve İranlı müslümanlar bu işi yeniden ele aldılar ve hikaye sanatını ebedileştiren Makâmât-ı Harîrî gibi halk hikayelerini resimlemek için yavaş yavaş kendi yeni tekniklerini kullandılar.

İlk kez 1055’de Bağdat’ı fetheden Selçuklu İmparatorluğu döneminde hilafet merkezi Doğu ve Orta Asya’dan etkilendi. 1199 yılında yazılan ve halen Paris Millî Kütüphanesi’nde korunan Kitâbu’t-tiryâk gibi elyazmalarında kullanılan üslubu doğurdu. Çizgilerinin kendine özgü bir zarafetinin olduğu bu minyatürlerin bir kısmı bu dönemin metal işlemeciliğinde de görülen bazı astronomi işaretlerine sahiptir. Bu da dolaylı olarak gayri islâmî kökenli geleneklerin varlığını ispat etmektedir.

Selçuklular döneminde Türk-Moğol özelliklerine sahip temsili konuları olan resimler, bütün fer’î sanatlarda, İran ve Irak’ta bir ölçüde görülür. İslâm âleminde kuşkusuz en olgun temsili sanat sayılan gerçek minyatür sanatı, İran’ın Moğollar tarafından fethinden sonra ya da daha net bir ifadeyle İlhanlılar döneminde (1256) meydana geldi. İran minyatürü Çin resmine dayanarak çizgi ve tasvirin mükemmel bir şekilde birleşmesiyle oluşmuştur. Buna bağlı olarak, fezanın sade bir satıha dönüşmesi ve insan tasvirlerinin resim ile uyumlu hale getirilmesi İran minyatüründe korunmuştur. Fakat Çin fırçasının zarif ve cesur okşamaları yerini kalemin daha dakik ve sürekli çizgilerine bırakır. Bu üslup Arap hattında da görülmektedir. Aynı zamanda çerçeve çizgilerinin iç satırları birbirine bitişik renk-

lerle doldurulur. Yazı ile tasvir arasındaki bağ İran minyatürü için çok önemlidir ve üstelik kitap sanatını da ilgilendirir. Bütün minyatürcüler ressam olmadan önce, hattattılar. İslâm'da hat sanatının bir ölçüde şemayil sanatının yerini aldığını yukarda söylemiştik. Resim, kitap tekniği yoluyla sonradan hatla birleşti.

Minyatüre hemen hemen eşsiz güzelliğini veren şey, sanıldığı gibi tasvir ettiği sahne değil, bütün minyatüre hakim olan şairane havanın görkemi ve sadeliğidir.

Bu hava veya makam - geleneksel musikîde tam manasını bulduğu bir kelimeyi kullanmak istersek- zaman zaman minyatüre Cennet halini kazandırır ve bu da önemli bir husustur. Çünkü bunun derin İranî kökenli aslî konularından biri olarak resim şekil değiştirmiş ve “Yeryüzü cenneti” ve “ilahî vatan”ın temsili ve remzi haline gelmiştir. İnsanların gözünden saklı kalan ve Allah velilerinin gördüğü Cennet, manevî işrak âleminde. Bu gölgesiz resimde her şey son derece latif ve değerli bir cevherden yapılmış olup, buradaki ağaç ve çiçek kendi türünde eşsizdir. Bunlar tıpkı Dante'nin kendi yeryüzü cennetinde Âra'ya yerleştirdiği bitkilere benzer. Bu bitkilerin tohumları dağın zirvesinde esen ebedî rüzgar vasıtasıyla, yeryüzündeki bütün bitkileri yeşertmek için çevreye taşınır.

Bu temsili resim Çin resminin anlattığı resimden farklıdır ve onun hilafına, soyut değildir. Çin resmindeki her şeyin ayrıntısızlığı ve sadeliği esastan kaynaklanan boşluktan doğmuş olmasa gerekir. Zaman zaman sihirli bir örtü ile örtülmüşçesine kristal bir mimari içinde kurulan ve maddî görüntüsü vermeyen bir dünya gibidir.

Burada en iyi merhalelerini ele alacağımız İran minyatürü genel olarak içindeki tüm uyumsuzlukları algılamamızı sağlayacak bir dış dünyanın tasvirini yapmaz. Minyatürün dolaylı olarak tavsif ettiği şey, eşyanın ezeli mahiyetleri ve a'yân-ı sâbitesi yani eşyanın yaratılmadan önce Allah tarafından saptanmış şekilleridir. Öyle ki minyatürde bir at sadece bir türe özgü bir fert değil, mutlak mefhum olarak bir attır. Minyatür sanatı, nev'î sıfatları anlama ve idrak etme amacını güder. Süretin ötesinde olduğu için eşyanın a'yân-ı sâbitesini anlamak mümkün olmamakla birlikte bizim şuhûdî tahayyülümüze aksederler. İşte bu yüzden güzel minyatürlerin çoğunda âdeta bir rüya havası vardır ve bu kuşkusuz saçma sapan hayallerden çok uzaktır. Öylesine şeffaf ve aydınlık bir rüyadır ki gönül nûrundan

doğmuş gibidir.

Öte yandan bildiğimiz resim bir nevi gönül görüşü ve sezgiye dayanır. Hissî bir tecrübeyi alır; özel bir şey ya da varlığa mahsus özellikleri çıkarır ve bunları iki boyutlu olarak yani çizgiyi ve sathı renkli feza ile ilgili unsurlara dönüştürür. Doğulu sanatçı asla eşyanın dış görünüşünü nakletme arzusunda değildir. Böyle bir çalışmanın abes olduğunu bilir. Bu yüzden, onun eserlerindeki çocukça denilebilecek sadelik, akılcılığın ta kendisidir.

Izninizle burada sanat tarihinin resmi tamamen yanlış bir şekilde, âlemdaki şeyleri “aynî” olarak görmekle müteradif farzettiğini inceleyeceğiz ve aslında resmin asla eşyanın zatî arazlarından olmadığını, idrak eden ferdin arazlarından biri olduğunu vurgulayacağız. Algılanan şeyler, algılayanın “görüş noktası”na göre bir düzen içinde bulunur. Aslında eşyanın düzeni, onların âlemin küllî nizamı içindeki varlık merkezinden ibarettir. Bu varlık düzeni kemmî değil, keyfî olarak zuhur eder. Perspektif, önce akılcılığı sonra fertçiliği (individualizm) sanata soktu. Daha sonra bu eğilim yerini psikolojik fertçiliğe bıraktı ve barok sanatında psikolojik çalkantılar dışa dönük şekiller kalıbında zuhur etti. Bu da yerini bilahere daha ferdiyetçi bir sanata bıraktı. Bir şeyin son zihnî etkileşim ve izlenimlerden başka bir şey olmadığı için sonunda yok olup gitti. İran minyatürü bu yeni Avrupâî sanatın yayılışının hilafına ve nadir olan zaaf-larına rağmen, eşyanın tabîî gerçek görüşüne sahiptir. Kelimenin geleneksel anlamında “gerçekçi”dir. Yani hissî zevahir, onun için eşyanın hakikî zatının şiddetli bir yansımasıdır.

Mi'yârî özelliklere sahip olması nedeniyle irfanî şuhûdun beyanında İran minyatüründen yararlanmak mümkündür. Bu özel durum bir dereceye kadar şîî ortamdan kaynaklanır. İran minyatüründe şeriat ile ilham arasındaki sınır sünî âlemdenkinden daha azdır. Buradaki minyatürlerden amacımız, dinî ölçülere rağmen Peygamber'in miracını gösteren minyatürler gibi dinî konulu özel minyatürlerdir. Fakat bugüne kadar bu sahada elimize geçen en güzel dinî minyatür, 1529-1543 yılları arasında Safevîler döneminde yazılan, Nizâmî'nin Hamse adlı eserinin elyazmasında bulunmaktadır. Moğol üslubundaki kıvrım kıvrım bulutlar ve Apşavaş (apsavas)ları hatırlatan ve elinde buhurdan taşıyan melekleriyle bu minyatür Budizm ile İslâm arasındaki hayret verici karşılaşmayı göstermektedir.

Burada birkaç kelimeyle şîiliğin mahiyetini açıklamak gerekir.

Şiîliği özellikle ehl-i sünnet ve cemaatten ayıran şey imamet nazariyesidir. Buna göre Peygamber'in, amcasının oğlu ve damadı Ali'ye izafe ettiği manevî kudret ve hüccetlik, onun Ehlibeyt'inde korunmuş ve sürdürülmüştür. Son şîa imamı - ki şîa-yı isnâaşeriyye göre bunların onikincisidir- ölmemiş, aksine dünyalıların gözünden saklanmıştır. Ama aynı zamanda vefadar takipçileri ile manevî irtibat halindedir. Bu nazariye batınî bir hakikatin dinî ifadesidir. Dünyada, tarihin her ânında, âlemin kalbi mesabesinde olan ve onun vasıtasıyla gökten bereket yağın bir kutup hâkimdir. Bu kutup her şeyden ziyade manevî bir hakikati gösterir ve varlık düzenini temsil eder. Onun varlığı, âlemin merkezindeki muhtelif mertebelerin gerektirdiği şekilde, âlemin merkezindeki veya has bir âlemin merkezindeki ya da insanî nefis merkezindeki huzûr-i ilahîdir. Fakat genellikle onun mazharı ve hakikî temsilcisi olanlar velîlerdir. Bunların manevî makamları âlemin kutbunun derecesine göre varlığın muhtelif mertebelerindedir. Bu birkaç husustan da anlaşıldığı gibi şiîlik çok hassas ve nazik bir hakikati taşımaktadır. Bunu, herkesin anlayabileceği cümlelerle dile getirmek son derece güçtür.

Şîa imamlarının bugün bile varlığını sürdüren hatıraları, bir kısmının elîm sonu, sonuncu imamın gaybeti, gökyüzü ile yeryüzü arasındaki gizemli sığınma mahalline ulaşma arzusu, şîa mezhebine eskiden beri süregelen bir ismet ve kemal hali içinde Cennete ulaşma coşkusu olarak tavsif edilebilecek bir özellik kazandırmıştır. Cennet ebedî bir bahar, berrak sularıyla taravetli ve hep çiçek açan bir bahçedir. Pırlanta ve altın gibi kıymetli madenlere benzeyen bozulmaz ve nihayî bir makamdır. İran sanatı ve özellikle Safevî dönemi camilerindeki süslemeler Cennetin bu iki özelliğini bir araya getirir. Mimarî çizgilerin düzgünlüğü, kemerli satırların geometrik mükemmelliği, düz çizgi şeklindeki süslemeler berrak bir biçimde gösterilmiştir ama ilahî bahar, çinilerin taze, zengin ve sakin çiçek ve renklerinde açar.

Minyatür sanatı Çin resmiyle doğrudan doğruya birkaç temas neticesinde ihya edildi. Önce Moğolların İran'a hakim olduğu İlhanlılar döneminde (1256-1336), sonra Timurlular devrinde (1287-1502) ve bilahere ülkelerini Moğol boyunduruğundan kurtardıkları Safevîler devrinde Çin ile iyi ilişkiler kurdular. İran minyatür sanatı, Türk minyatürünü doğurdu. Türk minyatürü İran minyatürüne kıyasla daha ham, basmakalıp ve klişeleşmiştir. Ancak Moğol resmi-

nin tesirinin 'görüldüğü onbeşinci yüzyıla ait karakalem çalışması-
nın bulunduğu nüshada olduğu gibi istisnalar da vardır.

Iran minyatürü daha sonra Hint Gürkânîlerinin resminde devam
ederek saray sanatı haline geldi. Özellikle saraya ait vekâyi defterle-
rini süslemek için gerçekçi ve ayrıntılı bir üslup kullanıldı.

Hint muhitinin etkisi yani insan şeklinin biçimlendirilebilir gü-
zelliğinin resimdeki etkisi Avrupa Rönesans döneminin zoraki kabul
ettirilen üslubuyla birleşmiştir. Moğol-Hint sanatının bazı minyatür
mekteplerini etkilediği söylenmiştir. Aslında bu tesir sadece haricî
ve teknik bir faktörden başka bir şey olamaz. Çünkü temelde Kriş-
na'nın yaşamından sahneleri resmeden minyatürler doğrudan doğ-
ruya Hinduların kutsal sanatlarının zengin mirasından kaynaklanır.
Bu nedenle, dünyevî Hint-Moğol sanatının ulaşamayacağı bir mane-
vî güzelliğe erişirler.

Iran minyatür sanatı Safevîler döneminde ya da daha net bir ifa-
deyle onaltıncı yüzyılın ortalarından itibaren gerilemeye yüz tuttu.
İslâmı kapsamlı bir irtibatı olmadığı ve sadece saraya yönelik özel-
liği sağlam temeller üstüne oturtulmadığı için daha o zaman Avrupa
sanatıyla ilk karşılaşmasında teslim oldu ve âniden kararan bir sihir-
li ayna gibi dağılıp yok oldu.

SANATIN METAFİZİK İLKELERİ

İrfanî açıdan sanatın ilkelerinden söz etmek istersek, önce bir-
kaç husus veya soruyu gündeme getirmemiz gerekir. Bunlardan biri
"Genel olarak dine sanat zorunlu mudur?" sorusudur. Bunun ar-
dından din ile metafizik arasındaki ilişkiyi görmek, irfanî veya me-
tafizik açıdan ne anlam taşıdığına dikkat etmek gerekir. Metafizik il-
kelerden söz açılınca, sanatın ilahî ilkelerini kastediyoruz. Burada
sanatın ilahî ilkelerini görmemiz lazımdır. Metafizik ilkeler yerine
sanatın hikemî ilkeleri lafzını kullanmak mümkündür. Bence bu la-
fızların tümü müteradiftir ama kuşkusuz burada lafızlar üzerinde
durmayı amaçlamıyoruz.

Başka bir husus ise dünyada ve yeni kültürde sanatın, hele hele
dinî sanatın kötü bir şekilde yorumlanmasıdır.

İnsanların çoğuna göre sanatın sadece psikolojik yönü vardır.
Eşyaya ilişkin sanat bir fazlalık, gösteriş ya da lüks telakki edilir. Sa-
natın varlığının din için zorunlu olmadığı tasavvur edilir hatta ha-

ram olduğunun düşünülmesi de mümkündür. Şimdi sanattan mak-sadımızın ne olduğuna gelelim. Dinde zorunlu olan sanat ve burada mukaddes sanat denilen şey nedir? Öncelikle mukaddes sanatla mu-kaddes olmayan sanat arasındaki farkı belirtmeliyiz. Bu arada dinî sanat ile mukaddes sanat arasındaki farkı vurgulamalıyız. Çünkü her dinî sanat mukaddes sanat değildir. Dinî sanata ilişkin yani dinî konusu olan her şey gerçekten mukaddes sanat değildir. Şimdi “Mu-kaddes sanat nedir ve neler sanatı mukaddes yapar?” sorusunu sora-lım. Bu soruya cevap vermek için önce “Sanat nedir?” sorusuna ce-vap vermeliyiz. Öte yandan insan hem bilen, hem yapan bir varlıktır. İnsan, tabiri caizse, Allah suretinde yaratılmıştır. ●nun bir sıfatı da yapıcılık ya da Yunanlıların tabiriyle poiesis’tir. Sanatın yaratma, yaratılma ve yapıcılık sıfatıyla ilgisi vardır. Burada her türlü yapıcılı-ğın sanat olmadığını söylemek gerekir. Sanat güzellikle içiçe olan bir yapıcılıktır. Amacı güzellik ve güzelliğin ifadesidir. Bu arada gü-zelliğin ilahî bir sıfat olduğunu eklemeliyiz. Genel olarak gerçeklik, hakikat ve varlık için lazım olan şey güzelliktir ve Allah her şeyi gü-zel yaratmıştır. Bunu sanatın tarifi olarak kabul edersek, bu tanımla mukaddes sanatın nasıl tanımlanabileceğini görmemiz gerekir. Önce “Biz neye mukaddes diyoruz?” sorusunu sormak gerekir. Mukad-des, içinde huzûr-i ilahî olan şeydir yani emr-i ilahî onda hazırdir. Örneğin evliyaya mukaddes deriz. Çünkü onlar huzûr-i ilahîdirler. Mukaddestirler; zira Allah daima onlarda hazırdir ya da onlar daima Hakk’ın huzurundadırlar. Veliler ilahî huzur ve kurbun aynıdırlar. Resûl-i Ekrem bir hadisinde “Gözlerim uyur ama kalbim uyumaz” buyurmuştur. “Benim kalbim daima uyurken de huzûr-i ilahînin ay-nıdır” demek istemiştir. Buna binaen bir camiye veya mabede mu-kaddes deriz. Çünkü Hakk’ın huzur ve kurb makamıdır. Bu nedenle mukaddes sanat da, içinde Hakk’ın huzur ve kurbunun bulunduğu ve onu gören insana Allah’ı hatırlatan sanattır.

Musikî mukaddes olabilir. Aynı zamanda dünyevî ve gayri mu-kaddes de olabilir. Bir mimarî eser mukaddes olabilir. Yani insanı kesretten vahdete yönlendirebilir. İnsanı gaflet ve unutkanlıktan kurtararak kurb-i ilahîye ulaştırabildiği gibi bunun aksini de yapabi-lir. Demek ki mukaddes sanat, Allah’ı farzeden bir sanattır. Allah’ı farzetmeyen, içinde Allah’ın ve huzûr-i ilahînin bulunmadığı şey mukaddes değildir. Mukaddes sanat ve sanat genel olarak Batılıların tabiriyle transandans (teâlî) veya imnans (zuhur) yönüne sahip mi-

dir? Allah'ın bir transandans (yani teâlî ve tenzih), bir de imnans (yani zuhur) tarafı vardır. Sanatın daima imnans yönü bulunur. Sanat zihnî, soyut bir şey değil, her şeyden ziyade hayatta tecellî ve zuhur eden bir gerçektir ve temelde yaşantımız sanatla ilgilidir. Günümüzün yirmidört saatini istesek de istemesek de sanatla ilintili bir ortamda geçiririz. Bu da sanatın günlük yaşantımızdaki önemini ve dinî kültürde mukaddes sanatın ehemmiyetini belirgin bir şekilde somutlaştırır.

İnsan dünyada yaşar ve geçim derdindedir. Okulda, üniversitede öğrenim görür, bir evde yaşar, camide namaz kılar, kilisede ibadet eder. Bunların tümü sanatın mazharıdır. İnsanların bu sanatları etkilicidir. Biz bir evi nasıl yaptık? Çirkin mi yoksa güzel mi yaptık? Geleneksel üsluba göre mi yoksa bu üsluba uymayarak mı yaptık? Bütün bunlar bizim nefsanîyetimizi etkiler. Sokağı, çarşığı, caddeyi nasıl yaptığımız nefsanîyetimizde bir etki bırakır. İçinde kıldığımız iki rekat namazı nôtürleştirecek yani ibadetten hasıl olacak maneviyeti yok edecek bir cami yapılabilir. İnsanların çok büyük bir kısmı nefis fezasında yaşar ve insan nefsi etkilenebilir. Demek ki mimarî ve muhit, nefse maneviyet verebildiği gibi, bunun aksine maneviyetin tesirini bir ölçüde yok edebilir.

Cemal ve güzelliğin hakikatle ilgili olup, “cemil” (güzel)in Hakk'ın isimlerinden biri olduğu daha önce belirtilmişti. Bir hadiste de “Allah güzeldir ve güzelliği sever” denilmiştir. Kuşkusuz her kemâl, cemali yani güzelliği, her cemal de kemal yani olgunluğu gerektirir. Cemali kemalden ayırmamalıyız. İster nefsanî kemal, ister nefsin kemal ve cemali olan fazilet olsun, zaten kemalin kendisi güzeldir. Dış güzellik de, hissedilen iç güzellik de güzeldir. Cemâlin kemâl ile olan bağlantısından dolayıdır ki Kur'ân'da ilahî isimlere “esmâ-i hüsnâ” (güzel isimler) denilmiştir. Esmâ-i hüsnâdan maksat, güzel olan, güzelliğin menşei olan isimlerdir. Allah'ın esmâ-i hüsnâsında kemâl ile cemâl içiçedir. “İhsan” güzellik anlamına da gelir. Nitekim bir hadiste “Allah güzelliği her şeye yazmıştır” denilmiştir. Bu hadiste geçen “ihsân” kelimesi güzellik (hüsn) anlamındadır. İhsan, iyi davranış anlamına gelir ama iyi davranış iyi zâttan sadır olur. Yani iyi davranış güzel olan zâttan sadır olur. Allah güzelliği her şeye yazmıştır. “Muhsin” Allah'ın esmâ-i hüsnâsından biridir. “Güzelliğin faili”, “hayrın faili” ve “kemâlin mebdî”dir.

Değirmek istediğim bir başka husus da bugün Batı'da güzellik

ve sanatın genel olarak subjektif ve itibarî bir kavram olarak kabul edilmesi ve psikolojik bir şey gibi telakki edilmesidir. Oysa bence mukaddes sanatta mesele tamamen farklıdır. Mukaddes sanat ne zihnî, ne subjektif, ne psikolojik ne de itibarî bir şeydir; belki aynı yani görsel gerçekliği vardır. Mukaddes sanat vahyin batnından çıkmıştır. Sanat mukaddes olursa, bunun gereği vahiydir ve ilahî vahyin batnı ve metninden kaynaklanmıştır. Öncelikle mukaddes sanat zuhurda aynı kaide ve kanunlara tâbidir. İlahî esmâ-i hüsnâ âlemde nasıl zâhir olup, o nâmütenâhî zât isimsiz nasıl zuhur etmişse, aynı ilkeler (elbette insanî boyutta) de sanatın gerçekliğinde zahirdir. İnsan Allah tarafından yaratıldığı için ilahî bir surete sahiptir ve Allah'ın hilkat esnasında kullandığı sıfatları sanat yaparken kullanır. Allah kendini Kur'ân'da şöyle vassetmiştir: “O Allah ki yaratandır; (en güzel bir biçimde) kusursuzca var edendir; ‘şekil ve suret’ verendir. En güzel isimler O’nundur.”[Kur’ân, Haşr, XLIX/24] Bu âyetle geçen üç isim de sanatla ilgilidir. Allah hâlık (var eden)tır; bâri (kusursuzca var eden)dir, musavvir (şekil ve suret veren)dir. Gerçekten de sahip olduğu ilahî suret itibarıyla bu sıfatlar insanda tecellî etmiştir.

Mukaddes sanatın sadece sevgiye ait bir şey olmayışının ikinci delili akledilip görülmesidir. Yani insan onu ruh aynasında müşahade ve akıl eder. Bu müşahade nefsin kemâline sebep olur. Nefsin şuhûd ve teakkülüne yol açan, onu uyandırıp kemâle götüren şey sadece psikolojik ve zihnî bir şey olamaz.

Sanatın aynı yani görsel oluşunun üçüncü delili hakikate ulaşmaktır. Bu konuda inceleme yapmak isteyenler için önerilecek en iyi eser Eflatun’un Şölen (Symposium)’ıdır. Eflatun bu kitabında, insanın hissedilen güzelliği müşahadesinden manevî ve akledilen güzelliğe, oradan da Hâlık'ın cemalini müşahadeye nasıl ulaşacağını anlatır. Güzellik ve sanat bir yoldur. Bu satırların yazarına göre sanat bir kültürü tanımanın en rahat yoludur. Ve yine sanat, dini ispat yollarından biri olabilir. Yani İslâmiyet veya hristiyanlığı ispat etmek istediğinizde bunun bir yolu kilise veya camiye göstermektir. Müezzinin okuduğu güzel ezan İslâmın gerçekliğini kanıtlar. Bir kârinin en güzel ses ve yorumla Kur'ân okuması, Kur'ân'ın hakkaniyeti ve doğruluğu için bir delildir. Hristiyanlıkta kutsal olan ikonografi veya filan Bizans kilisesinin mimarisi hristiyanlık gerçekliğinin en iyi ispat şeklidir. Kutsal olmayan sanatta hakikat ile güzellik ayırılmaz. Bu ikisinin arasında bir bağlantı yoktur. Yeni uygarlıkta Al-

lah sanatkar ve güzel değildir. Yeni çağda Hindistan'da genel olarak hakikat yani Allah ile güzellik ayırtdedilir. Yani güzelliğin bir hakikat karşılığı olmadığı için buna sadece nefsanî bir şey olarak bakılır.

Dediğimiz gibi güzellik, hakikatin mazharı ve mutlak hakikattir; Allah'ın hakikatidir. Allah bir sevinç kaynağı olduğuna göre her güzellik için lazım olan şey de bir nevi nefis sevincidir. Bir büyük kişi, güzelliğin hakikat ve sevinçle karışık olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde gerçek sanat bir nevi doğruluk ve ihlas gerektirir. Yani bir sanatkar bir sanat eseri yaratıp, hariçte bir kemâli gerçekleştirirse, bu kemâlin onda da gerçekleşmesi gerekir. Yoksa bu bir nevi ikiyüzlülük ve nifak olur. Bu nefsanî hakikatin özelliklerine sahip olur; o kemâle erer ve bunu da kendi sanat eserine yansıtırsa, onun sanatı ikiyüzlülüktan uzak kalır. Sanatkarın bu nefsanî kemâle ulaşmış olması gerekir. Dolayısıyla sanat gerçekleri akledip anlamakla bağlantılıdır. Gerçek sanat aptallığa değil, anlayışa dayanır. Gerçekleri anlamak, bunların güzellikle içiçe ifade edilmesiyle sonuçlanır. Hafız, Sadî veya Mevlana'nın divanlarından birini okuyan kişi, onların gerçekten hakikat bilgisine ulaştıklarını ve bunu en iyi biçimde beyan ettiklerini görür. Binaenaleyh gerçek sanat gerçekleri anlamak yani hikmet ile bağlantılıdır.

Dinî sanat ile dinî olmayan sanat arasında bazı farklar vardır. Aslında din dışı sanat, genişlemesine ve dünyevî sanattır. Oysa dinî sanat uzunlamasına. Âlemdeki bütün mevcudat arasında Allah yalnız insanı ayakta duracak şekilde yaratmıştır. Bunun bir sınırı vardır ve abes değildir. Kur'ân'da bu hususta şöyle buyrulur: *"Şu halde yüzükoyun sürünerek yürüyen mi daha çok hidayete erer, yoksa dosdoğru yol üzerinde dümdüz yürümekte olan mı?"* [Kur'ân, Mülk, LXVII/22]

İnsanın ayaküstü yürüyecek şekilde yaratılmasının sembolik bir manası vardır. Yani boyu düz ve diktir. Kur'ân'ın tabiriyle "yüzükoyun sürünerek" değildir. Bu özelliğin insan vücudunun bütün mazharlarında tecelli etmesi gerekir. İnsanın sanatı ve tefekkürü amudî yani dikine olmalıdır. Din de amudî bir meseledir yani Allah'a doğrudur ve sırf dünyevî değildir. Binaenaleyh gerçek sanat daima uzunlamasına veya dikinedir; ufkî ve dünyevî değildir. Büyük bir kişi şöyle demiştir: İnsan bir kilise ya da camide durduğu zaman, âlemin merkezinde durduğunu hisseder. Yani bütün âlemi yukarıda görür. Gayri dinî bir kilise ve camide durursa (Kilise veya caminin

mukaddes bir yönünün olmaması veya üslubunun dinî özellik taşı-maması mümkündür), âlemin merkezinde olmadığını, meselâ Tah-ran veya Paris'in ortasında durduğunu düşünür. Dünyevî varlığı his-seder; yukardaki âleme doğru ufku bulunmaz.

Mukaddes sanatın özelliklerinden biri de sembolizme yani remiz ve temsile dayanmasıdır. Sembol “atmak, fırlatmak” anlamındadır. İnsanın üstünde durduğu ve oradan yükseklere fırlatıldığı bir yük-selti veya seki gibidir. Bir sembol, melekût âleminin hakikatlerini gösteren şeffaf aynaya benzer. Sembol varlıkla ilgili bir şeydir ve var-lığın esası sembolizme dayanır. Kur’ân sembolizme dayanır; yani bi-ze bir misal verir ve bu misalle varlığın kaide ve ilkesini bize açıklar. *“İşte bu örnekler; biz bunları insanlara vermekteyiz. Ancak âlimlerden başkası bunlara akıl erdirmez.”* [Kur’ân, Ankebût, XXIX/43]

Genel olarak sembolizm hilkatin ve ilahî vahyin esasıdır ve mu-kaddes sanat sembolizm ilmine dayanır. Yani mukaddes sanattaki her şey aslında bir üst hakikatin sembolüdür. İnsanı daha yüksek hakikatlere götürür; yüksek misallere ulaştırır ve neticede bir nevi salt şuhûda sebep olur. Bir sembol, bugün tasavvur edilenin aksine bir durum değil, hakikî ve varlıksal bir şeydir. Sembol bir hakikati bir varlık kanununa göre beyan eder. Bir sûrette zahir iken de son-suza kadar uzanır. İnsanı sonsuza ve Hakk’a doğru götürür. Ayna kadar şeffaftır. Bir şeydir ama insanı mutlak hakikatlere yöneltir. Acaba geleneksel bir sanatkar bu manada sembolizmden haberdar mıdır? Olabilir de, olmayabilir de. Ama vahiy ve dinî dünya görüşü, onu gerçekleri iman yoluyla görececek bir konuma getirir. Mümin ve mutekid olduğu için iman sezgisi ve dinî geleneğe yapışarak bu ger-çekleri müşahede eder; bunu da kendi sanatında gösterir. Din dışı sanatta asla sembolizm yoktur. Olsa olsa, hiçbir ilkesi ve esası olma-yan yalancı manada sembolizm olabilir. Daha önce zikredildiği gibi sanat, zuhur kanunlarına tâbidir. Ama sanatsal yaratıcılığın değerle-rini gösteren zuhur ve izhar hangi kanunlara tâbidir? Onlarla bizim veya Hak ile halk arasındaki ilişki nedir? Mesela zuhurun kanunla-rından biri, zahirin mazharda zuhur etmesi ve zuhurda gizli olması-dır. Hak zâhir ama aynı zamanda zuhurdan münezzehtir. Yani zat mertebesinde salt tenzih ama aynı zamanda kendi eserinde zahirdir veya İbn Arabî'nin tabiriyle “huvelâhuve”dir. Yani hem kendi eserle-rindedir, hem değildir.

HAYAL AYNASINDA
İLAHÎ CEMÂLİN TECELLİSİ: SANAT 102

İnsanoğlunun kültür ve uygarlığında kuşkusuz sanat meselesinin önemli bir yeri vardır ve yaşamın bütün boyutlarında tecelli eder. Filozoflar da bu konuya ilgi duymuşlardır. Lütfen konuya sanatın menşei ve muhtelif mazharlarda tecellisi çerçevesinde giriniz.

Bu meseleyi muhtelif bakış açılarına göre incelemek mümkündür. Mesela hikmet ya da birbiriyle yakından ilgili olan hikmet ve din açısından incelenebilir. Sanatın menşeinin insanın insanlığı olduğu söylenebilir. Hükema, insanın nefs-i nâtıkaya ve tecerrüd derecesine ulaşmış, gayri maddî bir ruha sahip olduğunu belirtmişlerdir. Tecerrüd derecesine ulaşan her şey yaratıcıdır. Ruh tecerrüd derecesine gelince, önce ilim mertebesine ulaşır, yani makûl hakikatler ve suretler hakkında bilgi sahibi olur. Çünkü ilim için lazım olan şey tecerrüddür. İkincisi, irade sahibi olur. Çünkü ilim amel menşei olabilir. Binaenaleyh mücerred nefis yaratıcılığa sahiptir. Başka bir deyişle ilim ve iradeyi kendinde bulundurulur. Bu nedenle fiil ve amele ya da başka bir ifade ile yaratıcılığa başlar. Kendi ilminde sûretleri yaratır. Sonra bunları hariçte zuhur ettirir. Onlara haricî fiiliyet ve tahakkuk kazandırır. İrfanî ve dinî bakımdan insan sanatkardır. Zira Allah'ın suretinde yaratılmıştır. "Allah'ın suretinde yaratılmak" ilahî

isimlere ve sıfatlara mazhar olmak demektir. Bütün ilahî isimler ve sıfatlar, bunların hakikatleri özlü bir biçimde insanda mevcuttur. Varlık hakikatlerinin tümü düşünce bazında insanın zatında vardır. İnsan ilahî esmâ-i hüsnânın mazharıdır. “*Ve Âdem’e isimlerin hepsini öğretti.*” [Kur’ân, Bakara, II/31] âyetinin manası da budur. Yani bütün isimlerin cevheri ve hakikati insanın zatında mevcut olup, bunlardan biri de yaratmaktır. İnsan rûh-i ilahînin nefhasına sahiptir. “*Ona ruhumdan üfürdüğümde*” [Kur’ân, Hicr, XV/29] bu manaya gelir. İnsan ruhu yaratma gücünde olan ilahî bir cevhere sahiptir. Bu cevhere dayanarak yaratır. Bunun en iyi örneği sanattır. Sanat, yaratıcılığın mazharıdır.

Başka bir husus da ayniyet kazandırmanın sanat için gerekli oluşudur. Başka bir ifade ile sanatkar, nefsinde mevcut olan hakikatlere ayniyet kazandırmaya çalışır. İrfanî tabirle sanat, zuhur ve izhar sevgisidir. Aslında yaratmaktan amaç bu zuhur ve izhar sevgisidir. Bu bağlamda sanatkar Allah’ın bir mazharıdır. Nitekim bir kudsi hadiste “*Ben gizli bir hazineydim. Tanınmak istiyordum. Bunun için varlık âlemini yarattım*” denilmiştir. İşte bu aslında zuhur ve izhar sevgisi olup, günümüz sanatkarlarının tabiriyle, bir sanat eserinde kendi varlığına ayniyet kazandırmaktan ibarettir.

Sanatın başka bir menşei de güzelliiktir. Bir hadiste “*Allah güzeldir ve güzelliği sever*” buyurulmuştur. Bu âlem Allah’ın cemalinin mazharıdır. İnsan da cemâle yani güzelliğe aşiktir; güzelliği sever; ona tapar. Kendi çapında onu bir sanat eserinde yaratmaya, ona haricî bir varlık kazandırmaya, başka bir deyişle o manevî hakikati bu âlemde var etmeye çalışır.

Bu meselelere kısaca sanatın bazı ilkeleri diyebiliriz. İnsanın sanatkarlığı, sanata duyduğu ilgi, nazarında sanatın matlup oluşu bu temel ilkelere bağlıdır.

Sanatın menşei ve ilkelerini açıklarken yaratıcılık gücünün de sanatın menşelerinden biri olduğunu vurguladınız. Bir sanat eserini sadece insanın yaratıcılığına özgü bir şey ve bunun ürünü olduğunu kabul edersek, bu durumda sanat yalnız sanatkarın gözünde muteber olan subjektif bir kavram haline gelmeyecek midir? Başka bir ifade ile sanat sadece subjektif bir şey midir ya da objektif ilkelere sahip değil midir?

Elbette bu tamamen doğru bir sorudur. Sanat sadece yaratıcılık olsa ve madde, mazmun ve muhtevadan yoksun olsa, subjektif bir

şey olur. Burada sanat mektepleri ile dinî ve din dışı sanat arasında-ki fark gündeme gelmektedir. Sadece yaratıcılık sanat için yeterli midir? Sanatı yaratıcılıkla sınırlandırırsak, sizin tabirinizle subjektivizme dönüşmez mi? Böyle bir sanat kelimenin gerçek anlamında objektif olabilir mi? Burada bazı sorular karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki: Sanatın ilkeleri nelerdir? Sanatın gereği yaratıcılık iken, her türlü yaratıcılığa sanat diyebilir miyiz? Dinî sanatın temeli ve gereği nedir?

Dinî sanatın ilkelerini açıklayarak sözüümüze devam edelim. Dinî sanat hangi prensiplere tâbidir? Kimileri, konusunu din teşkil ettiği için dinî sanata bu adı vermişlerdir. Yani kendisine dinî bir konuyu seçen sanattır. Ama bu düşünce doğru olamaz. Konusunu din teşkil etti diye sanata dinî sıfatı verilemez. Dinî konuları seçen birçok sanatkarın eserine asla dinî eserdir demek mümkün değildir. Dinî sanat için konunun dinî olması yeterli değildir. Bunun yanı sıra beyan şeklinin, üslubun ya da sanatın beyan edildiği dil ve suretin de dinî olması gerekir. Başka bir ifade ile beyan için seçtiğimiz üslubun da tamamen dinî olması gerekir. Mesela Rönesans döneminde Hz. İsa ve Hz. Meryem'e ait resimler vardır. Rönesans dönemi sanatkarları ile Ortaçağ sanatkarlarının yaptıkları Hz. İsa ve Hz. Meryem resimleri konu bakımından bir olsalar da, üslup bakımından tamamen farklıdır. Biri hümanizme, diğeri mukaddes sanata dayanır. Bu yüzden, Bizans döneminde yapılan bu tür resimler yüzdeyüz dinî sanata dayanmaktadır. Çünkü konunun yanı sıra üslup ve beyan şekli de dinîdir. Demek ki sadece dinî konulu olmak sanatın dinî olması için yeterli değildir. Ama Ortaçağa ait bu resimleri yeni üsluplarla yeniden yaparsak, artık dinî sanat kapsamına girmez. Öte yandan üslubun zorlama değil, maddeyle uyumlu olması gerekir. Bir sanat eserinin konusu ile beyan şekli arasında temelli bir denge ve تناسب bulunmalıdır.

Dinî sanatın bir başka özelliği de mukaddes yönünün bulunmasıdır. Mukaddes olmayan dinî sanat yoktur. Konusunu mukaddes olmayan sanattan almış dinî bir sanatı farzederseniz, ona asla dinî sanat diyemeyiz. Demek ki dinî sanatta lazım olan şeylerden biri de mukaddeslik yönüdür. Her mukaddes şey dinîdir ama zahirde dinî dediğimiz her şey mukaddes olmayabilir. Başka bir ifade ile dinî sanat ile mukaddes olmak arasında bir nevî eşitlik vardır. Mukaddeslik yönünden yoksun olan sanata gerçek anlamda dinî denilemez.

Diğer taraftan sanat genellik ve şümül özelliğine sahiptir. Yani yalnız İslâm sanatında değil, bütün dinlerde de görebileceğimiz ortak ilkelere sahiptir. Mesela Hint sanatı ile hristiyan sanatı arasındaki fark beyan şeklidir. Her birinin asil ve bağımsız bir beyan şekli vardır ama ikisi de aynı temel ilkelere bağlıdır. Mukaddes sanatın ilkelelerindeki genellik ve şümül, her beyanın net olması demek değildir. Sadece yeni sanatta her üslup ve tabir bir şeyiyle net, açık seçiktir. Mukaddes veya geleneksel sanatta ya da başka bir tabirle dinî sanatta böyle değildir. Dinî veya mukaddes sanat bütün mazharlarında yaygın ve müşterek ilkelere sahiptir. Bu da onun subjektivizm uçurumuna düşmesine mani olur.

Dinî sanatın çok köklü ve her türünde görülen bir özelliği de remiz ve temsil tarafıdır. Dinî sanat sembolizme dayanır. Bunu dinî sanat ile mukaddes sanatın özelliklerinden biri olarak kabul etmek mümkündür. Bir sembol, remiz veya temsil bir konum alameti olmayıp, varlık nizamına dayanır. Dinî sanatta sembolizm ise tamamen varlık düzeni üzerine kurulmuştur. Temsilin manası, lafzın eflatunî anlamındaki misal demektir. Yani varlığın tüm merhalelerinde temsil edilen bir varlık hakikatidir. Metafizik ile varlık hakikatleri, İslâm irfanında ilahî isimler ve sıfatlar denilen şeydir. İlahî isimlerin ve sıfatların hakikatleri irfanî tabire göre bütün âlemde ve varlık mertebelerinde tecellî eder. Bunlar varlığın bütün mertebelerinde, ruh âleminde, nefis âleminde, misal âleminde ve his âleminde tecellî etmiştir. Binaenaleyh his veya şehâdet âleminde tecellî ettiğini gördüğümüz şeyler, başka âlemlerde veya varlığın diğer mertebelerinde, o âleme mutabık olarak ve aynı mertebede tecellî eden hakikatin bir mazharıdır. Başka bir deyişle âlemdeki her şey bir üst hakikatin misalidir. Yani muhtelif âlemler arasında bir uyum ve bakışım vardır. Bu yüzden Kur'ân'da hissî temsillere çok rastlanır. Bu hissî misaller varlık hakikatlerine dayanır ve aslında his kalıbında temsil edilen ve beşduyumuzla algılayabildiğimiz varlık hakikatleridir. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: *"İşte bu örnekler; biz bunları insanlara vermekteyiz. Ancak âlimlerden başkası bunlara akıl erdirmez."* [Kur'ân, Ankebut, XXIX/43] Gerçek sanatkarın işi de budur. Yani sahip olduğu her eser bir semboldür. Kur'ân'da *"En yüce örnekler ise Allah'a aittir."* [Kur'ân, Nahl, XVI/43] şeklinde tabir edilen yüce varlık hakikatinin bir temsiliidir. Buna göre sembol, ilahî bir gerçeğin tecellisidir. Bu da, sembolün "hiçbir şey değildir" şek-

linde yorumlandığı günümüz sanatının hilafıdır. Yeni anlamıyla bir sanat eseri, aslında vardır ve varlığın daha üst mertebesi onda tecellî etmez. Günümüzde Batı sanatının eserlerinin çoğunda sembol manasında eser azdır. Sembolizm olsa bile sahte ve hayalî bir sembolizmdir. İlahî âlemdeki varlık hakikatlerini gösteren sembolizm değildir. Vücûdî (ontolojik) ve metafiziksel hakikatler çağdaş Batı eserlerinin çoğunda yoktur. Varlığa özgü bu kanunlar sembolizme baktığı için gerçek sembol ve sembolizm bu eserlerde bulunmaz. Öte yandan sembolizm daha önce de geçtiği üzere, varlık hakikatlerine ve yüce âlemlere dayandığı için geleneksel, güzel bir sanat eseridir. Güzeldir; güzelliği gösterir. Çünkü bir sembol asla çirkin olmaz. Bir sembol yüce bir hakikati gösterdiği için asla çirkin değildir. İşte bu nedenle eski sanat çoğu kez güzellikle içiçe, hatta geleneksel sanat daima güzeldir.

Belki başka bir ifadeyle, güzelliğin her gelenekte zâtî olduğunu ve dinî sanatın da bizzat güzel olduğunu söyleyebiliriz. Oysa bugün sanat eserlerinde güzellik genellikle ârizî bir şeydir ve sanatın zatı ve mahiyeti ile bir ilgisi yoktur.

Doğrudur. Çünkü dinî sanat metafizik ve ilahî varlığın hakikatlerine dayanır. Bu sanatta sembol bir nevi varlık şeffaflığına sahiptir. Kendi ötesindeki hakikatleri gösteren bir ayna şeklindedir. İrfanî tabirle, mazhardır; hakikatin zuhur mahallidir. Onda yüce hakikatler tecellî eder.

Dinî sanatın bir başka özelliği geleneksel oluşudur. Dinî sanata her zaman geleneksel denilebilir. Elbette burada gelenekten maksat, taklit yoluyla nesilden nesile geçen âdetler ve âdâb mecmuası değil, ilahî kanunlara tâbi olmak manasındadır. İlahî kanunlar sabittir; değişmezler. Anlatılmak istenen şey, kelimenin kur'ânî manasıdır. “*Sen, Allah'ın sünnetinde kesinlikle bir değişiklik bulamazsın ve sen, Allah'ın sünnetinde kesinlikle dönüşüm de bulamazsın.*” [Kur'ân, Fâtır, XXXV/43]. Dinî sanat yeniliğe açık olsa da yenilik ezeli ve ebedî kanunların kalıbındadır. Binaenaleyh dinî sanat yeni ve yenilik getirici de olabilir ama ezeli kanunların sınırlarını aşmak manasında değildir. Sanatkarın kesinlikle bu kanunlardan haberdar olması gerekmez. Geleneksel bir sanatkar en azından bu kanunların bazılarını fitrî olarak aşınadır ama hepsinden de haberdar olması lazım değildir. Sahip olduğu imanla ve iman yoluyla elde ettiği marifet vasıtasıyla tabîi ve fitrî olarak bu ilke ve kanunların bazılarını tanır. Bu

ilahî ve ezeli kanunlara ya da geleneklere tâbi olduğu için kelimenin günümüz sanatlarında çok yaygın olan manasıyla yenilikçi değildir; yani bu ezeli ilkeleri ayaklar altına alacağı ibtikâr ve ibda' amacını gütmeyiz. Aksine, ezeli kanunlara sıkı sıkıya bağlıdır ve hiçbir zaman onları gözardı etmez. Ama günümüz sanatında, sonucu sanatın ve yaratıcılığın bütün kanunlarını çiğnemek olsa da, daima yenilikçilik tekid edilmektedir.

Bu durumda sanatkar geleneğin kaide ve kanunlarına bağlı kalaçağım derken kendi kimlik ve şahsiyetini nefyetmek zorunda kalmıyor mu? Başka bir deyişle, kendisinden ve kendi kişiliğinden tamamen sıyrılmak ve geleneğe uyacağım derken yeni bir sanatçı kişilik kazanmak zorunda kalmıyor mu?

Evet, burada soruyu inceleyeceğiz ve sanatkarla ârifin ilişkisi üzerinde duracağız.

Kısa bir cevap verecek olursak, sanatkarın dinî ve geleneksel açıdan ârife çok yakın olduğunu söylememiz gerekir. Dinî sanat aslında bir nevi marifettir. Ne var ki ârifin kendi marifetini bir kitap halinde yazması veya irfanî haller şeklinde beyan etmesi mümkündür. Gerçek sanatkar da hakikatte gerçekleri resim, hat ve benzeri yollarla beyan eden bir ârifdir. Dolayısıyla fark sadece yan tarzındadır. Sanatkarın beyan tarzı hissedilir ve elle tutulur; soyut lafızlar ve manalar değildir. Soyut hakikatler ve manalar onda dokunulur şekilde tecessüm eder ve biz bunları kendi duyu organlarımızla görüp işitebiliriz.

Başka bir ifade ile gerçek sanatkarda hakikatler temsil edilir (represented) ve şekillenir. Fakat irfanda hakikatler şeklen temsil edilmez. Gerçek sanatta hakikatlerin irfandan farklı olarak bir ekspresyonu ve zuhur şekli vardır.

Evet, fark ifade tarzı (ekspresyon)ndadır. Çünkü sanatta gerçeğin her bakımdan bir şekilde beyan edilmesi gerekir. İşte bu yüzden sanatın daima ilahî olan özel bir ifade şekli vardır; yani dinde her beyan tarzı kabul edilebilir değildir. Bizim gerçekleri canımızın istediği gibi beyan etme hakkımız yoktur. Bunun kendine özgü bazı kuralları vardır. Özetle denilebilir ki dinî sanatta beyan tarzı bütün sanat eserlerinde görülen vahiy veya melekutî bir cihetten kaynaklanır.

Dinî sanatın belki de en önemli özelliği, duyguları tahrik etme amacı taşımamasıdır. Nefsanî değildir ve santimantalizmden farklı-

dır. Dinî sanatta sanatkarın amacı hangi şekilde olursa olsun, göreni, dinleyeni veya okuyucuyu tesir altında bırakmak ve duygularını tahrik etmek değildir. Zikredildiği gibi nefsaniyete dayanmaz. Oysa günümüzdeki sanat eserlerinin çoğunda duyguların tahrik edilmesi- nin büyük payı vardır ve nefs-i emmâreyi razı etmek çağdaş sanatın temelini oluşturur. Ancak, dinî sanat maneviyete ve ruhaniyete dayanır ve nefsanî mertebeyi geçerek ruhanî mertebeye ulaşır. Başka bir ifade ile sanatkar gerçekleri ve manaları aşlamak amacındadır. İnsanın varlığından kaynaklanan gerçekleri ve manaları muhatabı olan kişiye geçirmek ister. Binaenaleyh dinî sanat, ruhanî ve ilahî sisteme aittir. Nefis ve nefsanîyet mertebesini geçerek ruhaniyet sahasına ulaşmaktır. Hatta ruh ve ruhaniyet mertebesini de geçerek ilahî tecellileri müşahede makamına ulaşmaktır. Aslında sanat en ileri şeklinde bir nevi tecellidir. Batılıların tabiriyle, İslâm ve diğer dinlerde özel bir önemi olan bir nevi teofanidir. Dinî tabirle hakikî sanatkar ya da kelimenin gerçek mefhumunda sanatkar “Allah”tır. Çünkü âlemde tecelli etmiştir ve âlemdeki bütün mevcudat bir şekilde O’nun sıfatlarının ve isimlerinin tecellisidir. Allah’ın isimleri âlemdeki bütün mevcudatta zahir olmakla birlikte zuhurda, onların içinde gizlidir. Kur’ân-ı Mecîd şöyle buyurur: “O, Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır.” [Kur’ân, Hadîd, LVII/3] Dinî sanatkar aslında Allah’ın mazharı olması itibarıyla kendi sanat eserinde zahir olmuştur ve bu eser onun hakikatının haricî taayyünüdür.

Üstadım, dinî sanatların ilke ve mazmunda ortak olduklarını, aralarındaki farkın ifade tarzından ileri geldiğini buyurdunuz. İfade tarzı ile mazmun arasındaki ilişkiyi biraz daha açmanızı ve İslâmî sanat ile hristiyan sanatı ve diğer geleneklerdeki sanat arasındaki farkı açıklamanızı rica ediyorum.

Dinler genel olarak ilahî ilke ve menşe’ye sahip olmaları dolayısıyla bütün batınî ilkelerde ortaktır. Başka bir deyişle batınî vahdete sahiptir. Her din muhtelif gerekçelere ve koşullara göre diğer dinlerden bir takım farklılıklara sahip olsa da, ilahî dinlerin ruhu ve hakikati birdir. Dinî sanat da muhtelif geleneklerde ortak ilkelere sahiptir. Ancak ifade tarzı bakımından sanat muhtelif dinlerde farklı özellikler kazanır. Her halükârda dinî sanatın ortak yönlerinden biri mukaddes ve geleneksel oluşudur. Bu da bütün dinlerin ehl-i kitap olmasından ileri gelmektedir. Bu kitap, mukaddes bir kitaptır. Sonuçta bunların sanatı mukaddes ilkelere dayanır. Bu ortak yön dik-

kat edilmesi gereken bir öneme sahiptir. Aralarındaki ihtilaf, dinlerin kendisindeki ihtilaftan ileri gelir. Gerçekten de dinlere dikkatle bakacak olursak, bunların bir ortak yönünün olduğunu yani tümünün ilahî olduğunu görürüz. Kur'ân her halükârda ilahî yönü olan bir dine sahip oldukları için diğer dinlere mensup olanları kabul etmiştir. Diğer dinlerden her biri dinin bir yönünü gösterdiği, bütünü göstermediği için ayrılır. Bunların her biri bir dindir ama mazharlardan birine sahiptir. Oysa İslâm dini bir din için gereken bütünlüğü ihtiva eder. Dini bir daire gibi düşünürsek, bu dairede olan her şey dinin bir parçasıdır. Ama dinin tümü daireyi oluşturur. Bu durumda, bir anlamda ilahî temele dayandıkları için dinlerin ortak bir yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışındaki bir şeye din demek doğru değildir. Ama öte yandan her yönüyle dinin bir tarafı yani dinin muhatabı insan ve hatta âlem olduğu için dinler kendi zuhurlarında farklılık arzederler. Kısacası, dinler bu âlemde insanî bir yöne ve tecelliye sahip oldukları için ihtilafları da olur. Dinlerin muhatabı insan ve âlemdir. Âlem ise nisbîdir. Dinler arasındaki farklılığın sebebi de budur. Kur'ân-ı Mecîd'de "İnne'd-dîne indallâhi'l-islâm= *Hiç şüphesiz din Allah katında İslâmdır*" [Kur'ân, Âl-i İmrân, III/19] buyurulmuştur. "el-Dîn"deki elif ve lam, İslâmın her bakımdan din bütünlüğüne sahip olduğunu göstermektedir. Dinî sanat da din ve vahye tâbi olduğu ve kendi ilkelerini vahyin ilkelerinden aldığı için dinî sanatlar arasında da bazı farklılık ve ihtilaflar olacaktır.

Hristiyan sanatı ile İslâm sanatı arasındaki farkın aydınlığa kavuşması için burada bir örnek vermek uygun olacaktır. Hristiyanlıkta teslis ve özellikle enkarnasyon (incarnation) yani Hz. İsa'nın şahsında ilahî cisimleşmedir. Bu yüzden hristiyanlarda sanat, mimarlık ve ikonografi önemini gösterir ve diğer sanat dallarına nisbetle daha çok ilgi görür. Oysa tevhide dayalı İslâm'da durum başkadır. İslâm mimarisi ve genel olarak İslâm sanatçısı için en büyük mesele teslis değil, hepsinin başında gelen vahdet ve tevhiddir. İslâm sanatçısı kendi sanat eserinde vahdeti tecelli ettirmek ister. Mesela bir İslâm mimarı kesrette vahdet ve vahdetin tecellisi meselesini açıklığa kavuşturma arzusundadır. Kesret içinde Ahad'in zuhurunu en iyi şekilde göstermek ister ve İslâm sanatçısı için aslında bu sanatın temel ilkelerinden biridir. Onun için kesrette vahdetin zuhuru biçimi ve tevhidin manası olan kesretin vahdete dönüşü en önemli meseledir. Bir varlık nizamına ait olan bu ilke yalnız sanatçı

için değil, hatta ârif ve hakîm için de sözkonusudur. Müslüman hakîm veya ârifin maksadı, kesretin mazharı olan âlemin salt vahdet olan ahadiyet makamından, hakikî vahdetten varoluş şeklini göstermektir. Allah'ın ahadî zat mertebesinden, âlemde isimler ve sıfatlar mertebelerinde zuhur edişi mesela bir mimar için sözkonusudur. Bir İslâm mimarı mesela yaptığı camide, tuğlasından harcına kadar her şeyde tevhid düzenini nasıl en iyi şekilde gösterebileceğini, yani caminin fezasını, zâtın vahdetini beyan eden salt vahdete nasıl ulaştıracığını düşünür. Bunlardan biri mimaride, özellikle İslâm mimarisinde çok önemli olan dairenin dörtköşe ile bağlantılı hale getirilmesi, yani karenin daireye bağlanmasıdır. Bu aslında kesrette vahdetin ifadesinin bir mazharıdır. Kesretten vahdete ulaşmak ve kesrette vahdeti ifade etmek hikmet ve irfanın önemli bir meselesidir. Hakîm ve ârif kesretten hakikî vahdete ulaşmayı amaçlar. Bu husus mimarlık ve sanatta da görülür. Buna göre diyebiliriz ki sanat bir bakıma hikmet ve bir bakıma irfandır. Ancak ifade şeklinde ve yararlanılan maddelerde fark vardır. Aslında varlık düzeni ile hikmet ve irfanda tecelli eden ilahî hakikat bir bakıma sanatta da tecelli eder. Demekki dinî sanatta da tevhid ilkesi hakimdir. Allah'ın âhirlik yönünün, Kur'ân'da "*O Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır.*" [Kur'ân, Hadîd, LVII/3] şeklinde buyurulduğu gibi zuhur etmesi dolayısıyla sanatkar dinî sanatta, evvelik yönünü âhirlikte, bâtın yönünü de zuhurda gösterir. Ancak bunu, diyanete ve mukaddesliğe bağlı olan ve geleneksel sanatın yasalarına tâbi olan sanatçı yapar. Bütün büyük sanatkarlar geleneğe ve dine bağlıydılar. Dolayısıyla İslâm'da sanat bir asla dayanır. Bütün İslâm sanatı eserlerini bir daire şeklinde farzederek, bu eserlerin tümü tek bir merkeze dayanmıştır. Burada Kâbe'nin İslâmî geleneklerdeki payına da değinmemiz gerekir. İslâm âleminin vahdetinin aslı Kâbe'dir. Müslüman namaz kılmak için daima kibleye döner. Bu da aslında kesreti bir yana barıkarak vahdete yönelmektir. Bu meselenin İslâm mimarisinde özel bir yeri vardır. İfade edildiği gibi bütün yaratılış sistemini tek bir asla bağlar. Bu varlık sistemi merkeze sahip olduğu için sanatçının düşüncesinde dağınıklığa engel olur ve onu daima bir merkeze doğru götürür.

İslâm'da sanatın yaygınlığı veya sınırlılığı nasıldır?

İslâm'da sanat insanın bütün yaşantısını kapsar. İnsanın içinde yaşadığı ev, namaz kıldığı cami, para kazandığı çarşı, yürüdüğü sokak hatta yemek yediği kaşık ve su içtiği bardak, bunların tümü sa-

natın mazharıdır. Sanattaki bu genişlik ve şumûl belki felsefe veya irfanda yoktur. Bu yüzden sanatın ayrı bir önemi vardır. Geleneksel kültür ve medeniyetlerde bunun üzerinde bilhassa durulmuştur. Aslında sanat yaşamın bütün mazharlarında tecelli eder ve resim yapmakla sınırlı kalmaz. İslâmî biçimde sanatın diğer medeniyetlerde nadir görülen bir özelliği vardır. Hat, minyatürcülük, tezhib, ciltçilik ve genel olarak insan yaşantısının bütün mazharlarında ve insanın günlük yaşantısında kullandığı araç ve gereçlerde tecellî eder. Elbette sanatın kendine özgü bir iktisadı vardır. Yani sanatı meydana getirmek için dengenin de gözönünde bulundurulması, sanat türleri arasında özellikle birine dayanmaması gerekir. Bu yüzden İslâm sanatında tasvirde, hele hele canlı varlıkların tasvirinde fazla ileri gidilmez. Çünkü bütün sanat türlerini etkilemesinden korkulur. Sanatçı bütün yaratıcılığını tasvir yapmaya yönlendirir ve sanatın diğer yönleri gözden uzak kalır. Buna dayanarak İslâm'da tasvir yapmak, canlı varlıkların ve bilhassa insanın resminin yapılması nehyedilmiştir. Mekruhtur veya bazı konularda haramdır. Ama buna karşın onun yerini hat, minyatür, çinicilik gibi diğer sanat dalları almıştır. Bu sanatlar o denli çeşitlidir ki gerçekten de insanı hayrete düşürür ve diğer uygarlıklarda eşine az rastlanır.

Sanat hangi itibarla din dışı ve dünyevî (profane) dir?

Dinî sanatın ilkelerini açıkladığımız zaman din dışı sanat da açıklanmış olur. Din dışı sanat, dinî sanatta vurgulanan ilkeleri nefy ve inkara dayanır. Başka bir deyişle din dışı sanatta bu değerler nefyedilir. Buna göre din dışı sanatın gayri mukaddes olduğunu, yani ilahî yönünün bulunmadığını, dünyevî ya da örfî olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan remze ve temsile dayanmaz. Yani sadece zahire delalet eder; bâtınla bir ilgisi yoktur. İçinde sembolizm olmayan sanat kendi ötesinde bir şeye delalet etmez. Neyse odur. Yani içi ve dışı birdir. Kendi ötesinde bir hakikatin remiz ve temsili bulunmaz; ilahî hakikatlerin zuhuru için bir ayna olamaz. Öte yandan din dışı sanatta, özellikle kelimenin bugünkü anlamında, modernizm ve yenilikçilik ağır basar. Yani yeni olan her şey asildir. Sanatkar, getirdiği yenilikler varlık hakikatlerini ve mukaddes ilkeleri nefyetse bile, o daima her bakımdan yeni olan eserleri ortaya çıkarmaya çalışır. Günümüz sanatında sanatçı bir nevi ibtikar ve yenilikçilik özelliğine sahip oldukça, varlık hakikatleri ile mukaddes ilkelerin gözardı edilmesi önemli sayılmaz. Bu demek değildir ki eski sanatçılar yeni-

likçi değillerdi. Geleneksel sanatta ve irfanî ve hikemî sistemde de daima bir nevi yenilikçilik olmuştur. Bazıları geleneksel sanatı bir nevi gerikafalılık olarak telakki ederler. Oysa durum böyle değildir. Çünkü geleneksel sanat âlemin varlık sistemine dayanır. Âlemin düzeni yeniliğe dayanır. Ârifler buna “halk-ı cedîd” ve “teceddud-i emsâl” derler. Yani bu âlemde her an zuhur ve tecellî eder. Âriflerin koyduğu kurala göre “Allah’ın tecellisinde tekrar yoktur ve Allah’ın âlemdeki tecellileri bir değildir.” Allah’ın âlemde her an başka bir zuhuru vardır. Bu zuhur ve tecellîde tekrar olmaz. Sanatçı da bu bağlamda yenilikçi olabilir ama bu da bir ilkeye tâbidir. Yeni sanatçı ile geleneksel sanatçı arasında burada fark vardır. Bunlardan ikincisi, varlık ve hakikatin ilke ve ölçülerine tâbidir. Ama mutlak manada ibtikar ve yenilik peşinde olan yeni sanatçı asla böyle ilke ve ölçülere tâbi değildir.

Eğer kişinin yaratıcılığı bir bakıma insan nefsaniyetinin zuhuru ise, yaratıcılık ve ibtikarın geleneksel ölçülerle her zaman intibak etmemesi mümkünse, sanatçının beyan ve izhar ettiği şey, dinî sanatta yeri olmayan nefis ve nefsânî hallerdir. Buna göre sanatçı dinî sanatta hangi itibarla sanatçı olur?

Dinî sanatçının yaratıcılığının olmadığını söylemedim. Dinî geleneklerin sanatçısı, başka her sanatçı gibi yaratıcılığa sahiptir. Bu bakımdan başka hiçbir sanatçıdan farklı değildir. Çünkü her sanatçıda yaratma gücü vardır. Şu halde sözlerimiz yaratıcılığı ve yenilikçiliği asla nefyetmez. Diğer taraftan sanatçının sanatı nefsaniyeti anlatabilir. Fakat her halükârda işaret ettiğiniz gibi sanatın kendisi ister istemez insan nefsi ile irtibat halindedir. Bunun nefisle irtibatı onun nefsânî olmasına delil teşkil etmez. Sanat dışarda tecellî etmek için ister istemez sanatkarın nefsânî kuvvetlerine bağlanır. Yani sanatçı kudret, irade, ilim gibi nefsânî sıfatlarından istifade eder; bunları hariçte gerçekleştirir, ayniyet kazandırır. Bunun dışında sanat eseri oluşmaz. Ama nefsin kuvvetlerinden yararlanmak nefsânî olmak manasında olmayabilir. Nasıl? Bazen bu nefsaniyette nefis insan varlığının diğer mertebelerine tâbi olur. İnsan sadece kendi nefis mertebesinde sınırlı kalmaz. Kalp, ruh gibi nefisten daha üstün mertebeleri de vardır. Ama nefis amel esnasında özgür olmazsa ve varlığın daha üst mertebelerinden etkilenmezse, kuşkusuz nefsânîdir. Bu hal içinde meydana getirdiği eser, nefsaniyet olarak tavsif edilebilir. Dinî sanatta ise sanatçının nefsi böyle olmayıp, özgür değildir.

Onun nefsi aslında varlığından bir derece aşağıdadır ve sonuçta varlığının daha üst kuvvetlerinden etkilenmesi gerekir. Tasavvufta, nefisten üstün olan mertebeler zikredilmiştir. Mesela sadr mertebesi, onun üstünde kalb, onun üstünde sır, onun üstünde ruh mertebeleri zikredilmiştir. Bunlar sonunda Hazreti Hakk'a kadar uzar gider. Başka bir deyişle bu mertebede aldığı manayı doğrudan doğruya nefisten değil, daha üst mertebelerden alır. Bu da bir nevi ilham ve işraktır. Peki nefsin buradaki rolü nedir? İnsanın üst mertebelerden aldığı ilham ve işrakı kendinde gerçekleştirmesi çok önemli bir meseledir. Binaenaleyh nefis hakikatleri gerçekleştirci olsa da, bunları üst mertebelerden almıştır. Din dışı sanatta ise sanatçının nefsi özgürdür; bu hakikatlerden etkilenmez. Başka bir deyişle onun ilhamının ilahî bir tarafı yoktur.

Kur'ân'ın tabiriyle, fücür ilhamıdır.

Doğru. Başka bir deyişle, hakkanî, melekî veya rahmanî ilham değildir ve şeytanî ilham olabilir.

Belki her iki halde de hikaye edenin nefis olduğu söylenebilir. Ama fark anlatılандadır. Nefis kendini anlatıyorsa, bu durumda sanat nefsanîdir. Anlatılan varlığın üst mertebeleri ise bu durumda dinî sanattır. Çünkü sanat her halükârda insanî bir şeydir ve sanatlarıdaki fark sanatçının durumuna, makamına ve sahasına bağlıdır.

Evet, bu şekilde de konu açıklanabilir.

Kur'ân âyetleri ve İslâmî rivayetlerin ışığı altında sanattan bahsederseniz, iyi olur.

Doğrudan doğruya sanat adı geçmese de, Kur'ân âyetlerinde ve Hz. Resul'den rivayet edilen hadislerde de sanata ilişkin bazı işaretler görülmektedir. Fakat bu konuya delalet eden âyetler ya da âyetlerden ve rivayetlerden çıkarılabilecek sonuçlar vardır. Bir şekilde sanat meselesine ait âyetler çoksa da, örnek olarak sadece birkaçından söz edelim.

Her şeyden önce Allah, musavvir olarak zikredilir. "O Allah ki, yaratandır, (en güzel bir biçimde) kusursuzca var edendir, 'şekil ve suret' verendir. En güzel isimler O'nundur." [Kur'ân, Haşr, LIX/24]. Başka bir âyette de şöyle denilmiştir: "Suretinizi de en güzel (bir biçim ve incelikte) kıldı." [Kur'ân, Mü'min, XL/64] Gerçekten de Allah'ın mazharı olan sanatkar, bir manayı mümkün olan en iyi şekilde dışarda yaratmaya çalışır. Başka bir âyette de şöyle buyrulur: "Andolsun ki, biz sizi yarattık, sonra size suret (biçim-şekil) verdik, sonra me-

leklere: “Âdem’e secde edin.” dedik” [Kur’ân, A’râf, VII/11] Böylece insan, melekler tarafından secde edilen biri oldu ve Allah meleklerle Âdem’e secde edilmesini buyurdu. Başka bir husus da, Allah’ın istediği, takdir ve irade ettiği şekilde yaratabilmesidir. Kur’ân’da “Döl yataklarında size dilediği gibi suret veren O’dur” [Kur’ân, Âl-i İmran, III/6] denilmiştir. Yani ilahî kudretin icad ve yaratma sınırı yoktur. Başka bir deyişle O’nun fiili ve kudreti sonsuzdur. Yine Kur’ân’da insana hitaben şöyle buyrulur: “Dilediği bir surette seni tertib etti.” [Kur’ân, İnfitâr, LXXXII/8]. Bu bir sanatkarın en yüce örneğidir.

Bazı ilahî isimler de sanatın anlamıyla ilgilidir. Şu âyette bu mana görülebilir: “O Allah ki yaratandır, (en güzel bir biçimde) kusursuzca var edendir, ‘şekil ve suret’ verendir.” [Kur’ân, Haşr, LIX/24] Elbette hâlık, bâri, mübdi’ ve muhteri’ gibi kavramlar arasında fark vardır. Fakat burada varlığın muhtelif mertebelerine işaret edilmiştir. Maksat, bizim vücudumuzda da örneği görülen, muhtelif mertebelerde yaratma ve icaddır. Bir şeyi yaratması itibarıyla, bunun örneği sanatkarın vücudunda da görülür. Hâlık, halk âlemini icad eden demektir. Halk âleminin karşısında emir âlemi vardır. Kur’ân tabiriyle “Haberiniz olsun, yaratmak da, emir de (yalnızca) O’nundur.” [Kur’ân, A’râf, VII/54] yani halk ve emir âlemleri O’nundur. Zikredildiği gibi Hâlık, halk, şehâdet ve mülk âlemlerinin yaratıcısıdır. Sanatkar da insanî sınırdaki kalmak şartıyla halk âleminde bir şey yaratabilir. Bir suret, bir bina ya da bir resmi hissî âleme ait olan bir maddede icad edebilir. Sanatkar, kendisinde ilahî ruhtan bir nefha bulunduğu için sanatkardır. Allah ona bu kudreti emanet olarak vermiştir. Diğer bir husus da Allah’ın “bâri” oluşudur. Bundan maksat, canı yaratan olmaktır. Bazı müfessirlet bunu, emir âlemine işaret olarak yorumlamışlardır. Yani Allah canı, nefsi, melekleri ve ruhânîleri bir ön madde olmadan yaratır. Demek ki hâlık, halk âlemini, bâri de emir âlemine işarettir. Nehcu’l-belâğa’da da “O, canları yarattı.” denilmiştir.

Sanatla tamamen ilgili olan bir isim de “musavvir”dir. Yukarıda geçen âyette okuduğumuz gibi, O her şeye uygun olan sureti verir. Bu işte onun kudret, kuvvet, irade ve fiilinin her hangi bir sınırı yoktur. Elbette insan böyle bir kudrete sahip değildir. İnsan ile Allah arasındaki fark, birinde fiilin sonlu, diğerinde sonsuz oluşudur. İnsan varlıkça sonlu olduğu için fiili ve sıfatları da sonludur. Onun

yaratıcılığı da sınırlı bir yaratıcılıktır. İşte bu yüzden insan Allah değildir. İnsan mukayyed, sınırlı ve sonlu bir varlıktır. Ama Allah mukayyed ve sınırlı değildir. Onun fiilinde bir sınır sözkonusu olamaz. Bir başka fark da kudret, irade ve fiilin Allah'da zâtî, insanda ise arazî ve istihlâfî bir husus oluşudur.

İlahî isimler arasında “bedî” ismi de sanata yakındır. Bedî, yani mübdi’, felsefî manada ibdâ yani yoktan var etmek. Allah “Gökleri ve yeri (bir örnek edinmeksizin) yaratandır” [Kur’ân, Bakara, II/117] Kur’ân âyetlerinde mübdi’ ve ibdâ’ da bir şeyi yoktan var etmektir. Kur’ân’da “Onu istediğimizde her hangi bir şey için sözümüz, ona yalnızca ‘Ol’ demekten ibarettir; o da hemen oluverir.” [Kur’ân, Nahl, XVI/40] buyurulduğu gibi bir şeyi ön madde ve süre sözkonusu olmaksızın yaratmak ibdâ’dır. Elbette insan sıradan bir mertebede ibdâ’ gücüne sahip değildir. Ancak ruhânî âlemlerle doğru yükselmekle böyle bir kudrete sahip olabilir. Mana âleminde ve ruh mertebesinde bu ibdâ’ kudreti insana da hasıl olur. Çünkü insan ruhu ilahî nefhânın ve Hakk’ın zatının bir mazharıdır. Allah kendi ibdâ ve yaratıcılık kudretinin bir örneğini insan varlığına yerleştirmiştir. Bu nedenle biz manaları ve hakikatleri kendi nefsimizde icad edebilir veya başka bir deyişle ibdâ’ edebiliriz. Biz manaları ruhta, hayalî suretleri hayal gücümüzde yaratabiliriz. Fakat dış âlemde insan için böyle bir şey sözkonusu değildir ve madde olmaksızın bir şey yaratamaz. İnsan halk âleminde sebeplere, araçlara, gereçlere, madde ve müddete muhtaçtır. Çünkü sanatkar, ne olursa olsun, halk âlemine ait bir varlıktır ve gerçek anlamda ibdâ’ kudretine sahip değildir. Mutlak bedî ve mübdi’ Hazreti Hak’tır. Ancak yukarıda da açıklandığı gibi ibdâ kudreti bir ölçüde olsa da insanda vardır; madde olmaksızın mana ve hakikatleri kendi ruhunda icad edebilir. Ama dış âlemde bu ibdâlara ayniyet kazandırmak onun için mümkün değildir yani araç gereçlerden yararlanması gerekir. Burada Allah’ın bir başka ismi olan “sâni” ismine geliyoruz. Kur’ân’da “sâni” ismi geçmemekle beraber hadislerde vardır. Kur’ân’da “sun” lafzı kullanılmış, yani irfanî tabirlerde sıfat şekline yer verilmiş olup, biz de bu sıfattan sâni’ ismini kurabiliriz. Kur’ân’da “Her şeyi ‘sapasağlam ve yerli yerinde’ yapan Allah’ın sanatı (yapısı)dır (bu).” [Kur’ân, Neml, XXVII/88] şeklinde geçer. Şu halde Allah sun’ sahibidir ve sun’ dışarda bir şey yapmak, gerçekleştirmek ve ona ayniyet kazandırmaktır. Bu âyetten ve hadislerde geçen diğer hususlardan, Allah’ın isimlerinden birinin de

“mutkin” olacağı sonucunu çıkarabiliriz. Yani Allah kendi sanatını mümkün olan en iyi, en güzel şekilde yaratır.

Kur’ân istinadlarına göre Allah hâlıktır, mübdi’dir. Nitekim aydınlığı aydınlık, karanlığı karanlık yapmıştır. Musavvirdir, bârîdir, sâni’dir, mutkindir ve câil’dir. Yani eşyanın mahiyetlerini yapar. İnsan da hakikatte ilahî bir sûrete sahip olduğu ve ilahî emaneti taşıdığı için kendi mertebesinde ve kendi gücüne mütenasip olarak yaratıcılık, ibdâ’, suret verme, sun’ ve itkana sahiptir. Bütün bunlara dayanarak kelimenin tam manasıyla sanatkardır.

Kur’ân âyetlerinden başka hususları da çıkarmak istersek söz uzar. Burada bu kadarıyla yetinip hadislerle ve İslâmî rivayetlere bir göz atalım; sanat hakkında neler söylendiğini görelim. Bu, incelenmesi gereken bir konudur. Âyetlere ve hadislerle dayanarak daha çok araştırma yapılmalı, tefsirlere müracaat edilerek ve sanatın Kur’ânî ve rivayî temelleri çıkartılarak İslâm kültürünün zenginliği arttırılmalıdır. Çok önemli bir iştir; inşallah gerçekleştirilir.

Konuya “*Kuşkusuz Allah güzeldir ve güzelliği sever*” hadisi ile girilebilir. Gerçek sanatkar da böyledir. İlahî isimler arasında onu bir ismin mazharı olarak kabul edersek, hâlık isminin mazharıdır; bâri isminin mazharıdır; musavvir isminin mazharıdır; ancak mutlak boyutta değil, insanî boyutta. Çünkü ilahî nefhaya ve ilahî ruha sahiptir. Hakk’ın cemalinin ve cemîl isminin mazharıdır.

Hadislerde, sanatkarları bazı şeyleri yapmaktan alıkoyan heykel ve portre yapmak gibi hususlara da rastlarız. Bu da İslâm sanatçıları'nın portre veya tüm insan resmine yönelmemelerine neden olmuştur. Bu husus Kur’ân âyetlerinde ve hadislerde vâriddir. Buna dayanarak İslâm sanatçıları sanatlarını başka mazharlara kaydırmaya ve başka sanat eserleri yaratmaya çalışmışlardır.

Burada büyük şîa âlimi merhûm Feyz-i Kâşânî'nin Kitâbu'l-Vâfi'de naklettiği birkaç hadise örnek olarak işaret edilecektir. Sanata delalet eden bu hadisler bir şeyi emrederken başka bir şeyi nehyeder. Evlerin süslenmesine dair birkaç hadise burada değineceğim. Bu hadislerin benzerleri ehl-i şünnet kardeşlerimizin hadis kitaplarında da görülmektedir.

İmam Cafer-i Sadık'tan rivayet edilen bir hadiste Allah Cebrail vasıtasıyla Hz. Resul'e şöyle buyurmuştur: “*Ey Muhammed! Rabbin sana selam gönderiyor ve seni evleri süslemekten menediyor.*” Hadisi İmam Cafer-i Sadık'tan rivayet eden Ebû Basîr “Evleri süslemek ne-

dir?” diye imama sorar. Cafer-i Sadık cevap verir: “Timsallerin tasviri. İnsan olsun, canlı olsun her türün tasviri ve heykelleri.” İslâm fıkıhçılarının çoğu bu hadisten, tasvir ve temsilin, özellikle insan temsiline caiz olmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Bazıları da genel olarak canlı bir şeyin tasvir ya da temsiline uygun olmadığını söylemişlerdir.

İmanî Cafer-i Sadık’tan başka bir hadis daha rivayet edilmiştir: “Hz. Resul şöyle buyurmuştur: *Cebrael bana geldi ve “Biz melekler topluluğu, içinde köpek olan, insan resmi veya heykeli bulunan ya da tuvalet için kullanılan kap bulunan eve girmeyiz” dedi.*” Bu hadis başka bir rivayet zinciriyle de bize kadar gelir ve muhtevası deminkiyle hemen hemen aynıdır.

Çok tekid edilen ve birçok fıkıhçının ilgisini çeken bir hadis de İmam Cafer-i Sadık’ın Hz. Resul’den rivayet ettiği “*Bir sureti temsil veya resmeden kişi kıyamet günü bunlara ruh üfürmekle mükelleftir*” hadisidir. Bu hadisteki timsal, heykel ve resmi içine alır. Başka bir rivayette de “*O ruh üfuremez. Bu yüzden utanır*” denilmiştir.

Bu hadisleri dikkate alarak bazı fıkıhçılar insan veya hayvanın normal şekliyle tasvir temsiline menetmişler; dokunulur özelliğinin olmaması, canlılığını hissettirecek ölçüde olmaması gibi sınır ve kayıtlar getirmişlerdir.

“Ali evlerde suret görmekten ikrah ederdi.” şeklindeki bir rivayet de Hz. Ali’den rivayet edilmiştir.

Buraya kadar zikredilenler sanatla dolaylı ve dolaysız olarak ilgili olan âyet, hadis ve ahbardan bir örnektir. Evin, çarşının, caminin nasıl olması gerektiği gibi bu konuda söylenmiş başka birçok rivayet vardır. Evin genişliğine ilişkin rivayetlerde, evin dar ve karanlık değil, ışıklı ve geniş olması tavsiye edilmiştir. Bunların hepsini zikredecek olursak, söz uzar. Fakat ifade edildiği gibi bu âyet ve rivayetlerin ciddi olarak incelenmesi gerekir.

Bundan sonraki soruyu da izninizle sanatın felsefe ile ilişkisine dair soralım. Sanat nerelerde felsefeden ayrılır?

Burada öncelikle, hem uygulama niteliğinde olan hem de mektepler arasındaki görüş ayrılıklarını anlatan iki üç söz nakledeceğim.

Önce Aristo’nun bir sözünü nakledeyim. Her ne kadar bir bakıma kabul edilebilir gibi olsa da, bu söz kesinlikle sanatın manasını açıklamaz. Belki sadece onun bakış açısından ve onun felsefî ilkele-

rine göre kabul edilebilir ölçüdedir. O, sanatkar ile filozof arasındaki farkı ifade ederken sanatın aslında felsefenin dışında olduğunu söyler. Ona göre filozofun amacı eşyayı tanımak ve bilmektir. Oysa sanatkar fen ve sanat sahibidir. Maksudı tanımak ve bilmek değil, üretmek ve var etmektir. Felsefî manadaki marifete dayalı değil, tecrübeye dayalı olarak bir şeyi üretmek ve icad etmektir. Sonra felsefeyi ikiye ayırır: Nazarî felsefe, amelî felsefe. Nazarî felsefede amaç, amele yol açmadan tanımak ve bilmektir. Ama amelî hikmet tanımak, amacı amel olan tanımadır. Bilindiği gibi bunların her biri kollara ayrılır. Nazarî hikmet ilahiyat, riyaziyat ve tabîiyyatı içine alır. Amelî hikmet de tedbîr-i menzil (ev idaresi bilgisi/ekonomi), siyaset-i mudun (şehir politikası) ve ahlakı kapsar. Aristo'ya göre sanatla bir olan "tihnê" veya fen, bugünkü marifet anlamında değildir; üretim ve icada dayanır. Tecrübeye dayanması da mümkündür. Aristo'ya göre sanatın bu anlamı onun felsefî ilkeleriyle de bağdaşır ama Eflatun'a göre böyle değildir. Eflatun'un nezdinde filozof, hakîm ve sanatkar tek bir hakikati anlatır ve her üçünün amacı o ideos (aydos)'a ulaşmaktır. Başka bir ifade ile, Hak ilminde şeyin hakikati, sureti ya da ilmî sureti diyebileceğimiz şeye ulaşmaktır. Her üçünün de hedefi, Eflatun'un "mesel" dediği Yunanlıların "aydos" tabir ettikleri nev'î suretlerin marifetine ulaşmaktır. Hakîmin maksudı bu gerçekleri tanımak, sanatkarın amacı bunların hariçte bir suretini ve örneğini yapmaktır.

Sanatkar, orada müşahade ettiği sureti bir şekilde dış âleminde icad etmek amacındadır. Fakat bu icad, onun misalini ve nev'î suretini gözleme dayanır. Eflatun'a göre sanatkar misalin suretini ya da eşyanın misalini Hak ilminde, misal âleminde veya makûl âleminde müşahade etmedikçe hakikî sanatkar olamaz.

Buna göre şöyle diyebilir miyiz: Aklânî seyir olmadan misalleri görmek mümkün değildir. Eflatun'un tabiriyle, filozof diyalektik bir seyirde misalleri görebilir. Sanatkarın da ona göre mutlaka filozof olması, aklânî seyirde bulunması ve böylece misalleri görmesi gerekir.

Aslında böyledir. Eflatun, sanatı "Devlet" adlı kitabında nefyeder, şairlerin ve sanatçıların ütopyada yerlerinin olmadığını söylemiştir. Bunlar o şuhûda ermedikleri için sanat eserleri sadece hayallere ve vehimlere dayanır. Başka bir deyişle bu hakikatleri ve misalleri idrak etmeksizin sadece kendi duygu ve nefsaniyetlerine daya-

nırlar. Yoksa Eflatun gerçek sanatı hatalı bulmaz. Daha önce ifade edildiği gibi onun zamanındaki sanatkarların hatası hakikatlerin şuhûduna nail olmamalarıdır. Onun sözleri şu âyeti hatırlatmaktadır: “Şairler ise; gerçekten onlara azgın sapıklar uyar. Görmedin mi; onlar, her bir vadide vehmedip duruyorlar. Ve gerçekten onlar, yapmayacakları şeyleri söylüyorlar. Ancak iman edenler... başka.” [Kur’ân, Şuarâ, XXVI/224-227]. Gördüğünüz gibi Kur’ân iman edenleri istisna kabul etmiştir. Bunlar gerçeklerin şuhuduna nail olmuşlardır. Ama yeni sanatta bu mana yoktur. Yani yeni dönem felsefesinden ilahî ilkeler uzaklaşmıştır. Filozoflara göre, sanat sanat içindir ve ilahî ilkeler görülmez. Çünkü onların metafizikleri ve felsefeleri ilahî ilkelere dayanmaz. Böylece sanatı bir nevi natüralizm ve hümanizme yönlendirmişlerdir ve bu da ilahî ve dinî açıdan kabul edilemez. Böyle bir sanat asla mukaddes sanat olamaz; mukaddes sanatın ilkeleri ile bağdaşamaz; ikisinin bir araya gelmesi mümkün değildir. Hatta gerçeklikten ve hikmetten uzaktır. Ama Aristo’nun görüşünün hilafına dinî açıdan sanat ve hikmet birbirine ters düşmez. Sanat marifete dayanmaz denilemez. Sanat, irfan ve hikmet (kelimenin bilinen manasında felsefeye terstir) bir ilkeye sahiptir. Hikmet, irfân ve sanat arasındaki farkı dinî bakımdan açıklayacak olursak, önce bir hususu açıklığa kavuşturmamız gerekir. O da, felsefenin yeni ve Batıdaki anlamına göre değil, İslâmî mana ve mefhumunda yani hikmet manasında ele alınması gerekir: Hikmet yani hakikî ve ilahî anlamda felsefe. Hikmet hakikî felsefedir ama her felsefe hikmet değildir. Dinî bakımdan kabul edilebilir olan felsefe değil, hikmettir. Çünkü felsefede her söz ve görüşün bir şekilde muteber olması mümkündür. Eğer felsefeyi, İslâm ve din hükemasınca muteber olan hikmet manasında ele alırsak, bu durumda hikmet, irfan ve sanat arasında şu fark görülür: Hikmet ilmü’l-yakîne dayanır. Yani yakîn derecesine ve hakikat ilmine ulaşan kimseye hakîm deriz. Nitekim hikmet bizim kitaplarımızda “Eşyanın hakikatlerini olduğu gibi ve insanın takati ölçüsünde bilmek, hakikatleri, eşyayı ve varlığın gerçekliğini bilmektir” şeklinde tarif edilmiştir. Ama irfan sadece hakikatleri bilmek değil, aynı zamanda bunları görmek, ilmü’l-yakînden aynü’l-yakîne ulaşmak, hatta hakkü’l-yakîne vararak her şeyde, her zerrede Hakk’ı görmektir. Bu görüş irfanî şuhuda dayanır ve bugün felsefede rayiç olan şuhuddan tamamen farklıdır. Bu şuhudlar şeytanî olabilir ama irfanî şuhud, ilahî ve rahmanîdir. Bu husus Ebû Saîd ile İbn Sî-

nâ hakkında anlatılan meşhur hikayeyi hatırlatır. Ebû Saîd “Onun bildiğini ben görüyorum.”, İbn Sînâ da “Benim bildiğimi o görüyor” demiştir.

Burada ârif hakîme göre daha üst mertebededir. Belki de hikmet ile irfanın bir olduğu söylenebilir. Yani arada temel bir zıtlık yoktur. Fakat muhtelif görünüşleri ile naks ve kemal yönleri sözkonusudur. Kelimenin geleneksel anlamında gerçek sanatkar ise ârif ve hakîm olabilir, ancak gördüğü gerçeklere ayniyet kazandırıp hariçte gerçekleştirmeye çalışır. Nitekim bir sanatkarın işi çeşitli yollarla ayniyet kazandırmaktır. Bazen bu, dil yoludur ve dille hakikati beyan eder. Nitekim şiirde böyledir. Her biri muhtelif derecelerde ârif olan ve kendi mertebesine göre hakikati dile getiren Hâfız’ın, Mevlana’nın, Sadî’nin şiiri buna örnektir. Bazen mimarlık yoluyla ifade edilir. Burada harç ve tuğla beyan vesilesidir. Gerçekten de sanatımızın bazı örnekleri ya bazı camilerde hikemî manalarını gördüğümüz hikmetin ifadesi ya da doğrudan doğruya irfanın beyanıdır; ancak irfan daha bir hissedilir şekildedir. Hikmetin vesilesi ve aleti akıldır (hakîm akıl yoluyla görür). Burada sözkonusu olan, cüz’î, istidlâlî akıl değil, nihayetinde ve hakikatinde bulunan akıldır. Ama bir ârifin metodu yalnız akla değil, aynı zamanda kalbe de dayanır. Ârif kalp yoluyla şuhuda erişir. Kalp şuhudun yeri, tecellînin mazharıdır. İfade edildiği gibi irfan daha çok hissedilir özelliktedir. İnsan irfana dayanan eserleri daha fazla his ve idrak eder. Çünkü kalp irfanî bakımdan akıldan daha kâmil olup, akli kemale erdirir.

Sanatkarın hakikatlere ayniyet kazandırması musikî şeklinde olabilir. Gerçek musikî bu hakikatleri ses şeklinde beyan edebilir. Burada konunun doğru ifade edilmesine dikkat etmek gerekir. Musikîden maksadım hakikî anlamda musikîdir. Musikî bu temellere sahip olmazsa gınâ olur. Gınâ ile musikî arasındaki farka gelince, hakikî musikî ilahî ilkelere dayanır. Oysa gınâ sırf nefsanîyet üzerine kurulmuştur.

Bu gerçeklere ayniyet kazandırmak hat veya başka şekillerde de mümkündür. Elbette bu da sanatkarın hangi makamda bulunduğuna, hangi maneviyet ve iman derecesine gelmiş olduğuna bağlıdır. İşte bu gibi nedenlerden dolayı sanatkarların eserleri arasında beyan bakımından bir takım farklılıklar ortaya çıkar.

Burada bir soru daha gündeme geliyor. Eğer hakîm aklını kullanırsa; ârif de kalbe dayanan hakikatlerin şuhuduyla marifete ulaşır-

sa, bu durumda sanatkarın işi ne olacaktır? Çünkü aklını kullandığı takdirde 'hakîm, şuhud ve mûkaşefeye nail olduğunda ârîftir. Bu durumda sanatkar hangi itibarla sanatkardır? Acaba sanatkarın işinin sadece hakikatin izhar ve beyanı (expression) olduğu söylenebilir mi? Bu takdirde sanatkarın vücudunda bulunan ve hakîmin aklı ve ârifin kalbi ile simetrik olan kuvvet nedir? Başka bir ifade ile, hakîm akıl kuvvetiyle aklını kullanır ve ârif kalp yardımıyla şuhud ve mûkaşefede bulunursa, sanatkar hangi kuvvetle bu izhar ve beyana ulaşacaktır?

Diyebiliriz ki filozofun işi akıldır, ancak kendi bütünlüğündeki akıl yani akl-ı küllî. Akl-ı cüzvî ile kimse hakîm olamaz. Akl-ı cüzvî, akl-ı küllînin bir mazharıdır. Ama ârif şuhud yoluyla marifete ulaşır. Şuhudun mahalli kalptir. Bu görüşün neticesi basiret ve ru'yettir. Kalbin ru'yeti hakkında çok bahsedilmiştir. Mesela Allah şöyle buyurmuştur: *"Onun gördüğünü gönül yalanlamadı."* [Kur'ân, Necm, LIII/11]. Ama bu gerçekler onun ruhunun kalbindedir ve gizlilik içindedir. Beyan ve izhar edilmediği sürece sanat meselesi de sözkonusu olamaz. Fakat lafız ve beyana dökülünce sanat gündeme gelir. Sanatkar çok güzel beyan ve izhar eden bir ârîftir. Buna göre sanat, beyanla, izharla, gerçeklerin haricî ve dahilî beyan tarzıyla ortaya çıkar. Beyan tarzı bakımından sanatsal imtiyaza sahip hakîm ve âriflerimiz vardır ama buna karşın, hikmet ve irfanda yüksek dereceli ol-salar da asla sanatkar olmayan hakîm ve âriflerimiz de vardır. Muhtelif derece ve mertebelerde bulunan Mevlana ve Hâfız gibi âriflerimiz hem ârif hem de sanatkardırlar. Yani hakikati en iyi ve güzel bir biçimde beyan ve izhar edebilmişlerdir. Hakikatler Hafız'da en iyi şekliyle temsil edilmiştir ve bu temsil sanatın en önemli erkanından biridir. Hafız'ın, Mevlana'nın şiiri, bir sanatkarın işinin son noktasını oluşturan sembolizme dayanır. Elbette bu izhar ve beyan, lafız dışında başka bir biçimde olabilir. Mesela aynı ilkeler bir ev, cami veya şehir yapımında da geçerli olabilir. Bugün örnekleri kalan eski geleneksel bir şehirde bunların tümü harç ve tuğla şeklinde görülür. Burada da aynı mana, aynı hakikat tuğla, harç ve kiremit kalıbında beyan edilir. Hafız'da gördüğünüz irfanı başka bir biçim ve beyan tarzıyla bir camide ya da başka bir sanat eserinde görebilirsiniz.

Sanatta beyanın muhtelif şekillerine değindiniz. Şimdi de sanatta taahhüt meselesini açar mısınız? Sanatta taahhüt ne şekilde olur ve bunun beyan ve izharı nasıl olmalıdır?

Taahhüde gelince, sanatkar mana itibariyle müteahhid olmalıdır. Taahhüt olmayınca sanatın da manası olmaz. Fakat neyi taahhüt ederek? Bir arap şairi der ki: “İnsanlar benim âşık olduğumu biliyorlar ama kime âşık olduğumu bilmiyorlar?” Şimdi gerçek aşka müteallik olan nedir? Taahhüt de böyledir. Neye ve kimin için taahhüt? Bu nedenle sanatkarlar birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Bazısı taahhüdü sanatta kabul eder. Fakat sanatın kendisi nedir? Sanat nedir ki onun karşısında müteahhit olunmak gereksin? Bir dinî sanatkarın taahhüdü ifade edilen gerçeklerdir. Bu ezeli gerçekler, ilahî ve vücûdî ilkelerdir. Eski kafalı, gerici sıfatları veya başka sıfatlar yakıştırılsa da o bunlardan asla vazgeçmez. Bu hakikî ve ilahî ilkeler onun için asildir; ilim ve basiretle bunlara ulaşmıştır. Fakat yeni sanatta başka ilkeler taahhüd edilir. Mesela hümanizm insanı taahhüt eder. Diğer mekteplerde de sanatkar sosyal ve insanı maslahatı taahhüt eder. Bu maslahatlar ilahî veya dinî olmayıp, bunlara zıttır. Fakat dil taahhüdü hakkında geleneksel sanatkar şu haldedir:

“Seninle eminlik vadisinde yaptığım ahitle, Musa gibi “erinî=bana göster” diyerek mikate gidelim.”

İzninizle tekrar sanatın beyanı ve izharı bahsine dönelim. Acaba sanatla izhar izhar ve beyanın rücû yerinin hayal ve hayalî suretler olduğunu söylemek mümkün müdür? Başka bir deyişle, acaba hakîm aklın yardımıyla ve ârif kalbin desteğiyle hakikatlere ulaşabilirken sanatkar da hayal ve hayalî suretlerle bu hakikatleri eyan ve izhar edebilir mi?

Evet, sanatta hayalî suretlerin olması gerekir. Hayalî suret olmadan sanat eserinin yaratılması mümkün değildir. Bu hususu başka bir şekilde ifade edebiliriz. His âleminde gördüğümüz her şey cüz’idir. Gördüğümüz insan cüz’idir; gördüğümüz yıldız cüz’idir; peygambere nazil olan melek de cüz’î insan kılığında zahir olur. Yani genel olarak bu varlık mertebesinin kanunu ve varlığımızın kaynağı gereğince bu mertebede var olan her şey cüz’idir. O halde bu mertebede var olan gerçekler de zorunlu olarak cüz’idir. Bu durumda, hakikatler küllî olunca, hariçte zuhur etmek için önce cüz’î olmaları gerekir. Bu âlemde cüz’î olmadan önce, sanatkarın nefsinde cüz’î olmaları lazımdır. Yani cüz’î suretler önce sanatkarın nefsinde tahakkuk etmelidir. Bu cüz’î suretler hayalde tahakkuk eder. Yani hayal mertebesinde küllî hakikatler cüz’îleşerek umsal haline gelir. Suretin ötesinde bulunan hakikat hayal mertebesinde cüz’î surete

sahip olur. Demek ki yaratma için hayal lazımdır ve hayal olmadan bir sanat eseri yaratmak mümkün değildir.

Hayalî suretlerin bilinen hayal kurmakla ilgisi nedir?

Elbette bahsimiz bu hayalin nasıl bir hayal olduğudur. Bazen hayalin bir karşılığı olmaz. Bu da insan varlığının daha üstün kuvvetine dayanır. Hayalin kullanılması hakkında burada bir örnek verebiliriz. Uyku halinde gördüğümüz rüyalar hayale aittir. Rüyada gördüğümüz suretlerin hayal tarafından yaratıldığı söylenmiştir. Rüyalarımızın çoğu gerçek olmayıp hayal gücümüzün tasarrufu neticesinde meydana gelmiştir. Fakat bazen rüyalar gerçektir. Elbette çok nadirdir ancak doğru rüya vardır. Doğru rüyada, insanın uyurken gördüğü şey insanın hayal gücünde gerçeğe dönüşür. Hz. Resul “*Doğru rüya (ru’yâ-yı sâdıka) nübüvvetin yirmidört şartından biridir.*” buyurmuştur. Yani nebîlerin rüyada gördükleri şeyler gerçekleşir. Bu da onların hayalinin tecerrüdünden ileri gelir. Çünkü onların hayali histen etkilenmez; daha yüksek mertebelerin, ruhun tesiri altındadır. Oysa diğer insanların hayali daima duyguların etkisi altında kalır. Sonuç olarak, nebîlerin hayalleri üst mertebelerin tesiri altında olduğu için hakikî hayaldir. Ama başkalarının hayalî suretleri, Kur’ân tabiriyle “ezgâs u ahlâm” yani karışık düşlerdir ve hiçbir yorumu yapılmaz. Kur’ân’da zikredilen “ezgâs u ahlâm” içerikten yoksun düşlerdir. Nefis bunları hissin tesiri altında yapmıştır. Bundan dolayı bu tür rüyalar tabir edilemez. Uyanıkken de durum böyledir. Yani bazı kişilerin hayali safa mertebesine ve tecerrüd derecesine ulaşmıştır; üst mertebelerin bir aynası olmuştur. ve hayal mertebesinde daha üst varlık hakikatlerini tecelli ettirir. Bazen sanatkarın hayali de tecerrüd ve safa derecesine ulaşmıştır ve nefsinde şekillenen suretler daha üst hakikatlerin temsilidir. Bazen de sanatkarın nefsi hislerin etkisinde kalarak yaratmaya başlar. Dolayısıyla bu eserler bazen doğru, bazen yalancı rüya gibi olur. Mevlana’nın tabiriyle “*Evliyaya tuzak olan bu hayaller Allah’ın bahçesindeki ay yüzlü güzellerin bir aksidir.*” Yani yeryüzündeki şeylerin değil, oradaki, Allah’ın bahçesindeki hakikatlerin, melekutî hakikatlerin yansımasıdır.

Hz. Resul “*İnsanlar uykudadır. Öldükleri zaman uyanırlar.*” buyurmuştur. Buradan da, varlık âleminin bir rüyadan başka bir şey olmadığı hükmü çıkarılabilir. Biz onu uyanıklık sanırız fakat üst mertebelere nisbetle uyku gibi bir şeydir. İnsan öldüğünde, dünya-

daki uyanıklığında sahip olduğu anların o hayata nisbetle bir rüya-
dan başka bir şey olmadığını görür. Doğru rüya (rüyâ-yı sâdika) yo-
rumlanabildiğine göre, gerçek ârif, hakîm ve sanatkar bu rüyayı yo-
rumlayan kişilerdir. “Tabir” sözünün manası “geçmek”tir. Burada da
“tabir ve tevil” bu dünya uykusundan geçmektir. Gerçek sanatkar,
gerçek ârif gibi artık uykuda değildir. Uyanır ve daha üst sahaları
görmeye başlar, sembolizmin sırrına ulaşır; bu âlemden geçerek, bu
âlemdeki işlerin aslı olan varlık hakikatlerine ve melekûtî hakikatle-
re ulaşır. Bu iş, bu dünyadan geçmeyi gerektirdiği için ona “tabir”
denilir; ilk âsla ulaşmayı gerektirdiği için “tevil” adı verilir. Dinî sa-
natkarı tabir ve teviden sonra tekrar bu âleme döner ve yaratmaya
başlar. Tabî ki buradaki sanatkar iman ve velayet sahasında yer alan
ve ezeli hakikatlerle içli dışlı olan sanatkardır. Bizim dinî ve gele-
nekşel sanatkarlarımızın çoğu da bu özelliklere sahip kişilerdir.



Ananda Coomaraswamy

Musikî sanatı en az üçbin yıldır Hindistan'da revaç bulmuştur. Şarkı söylemek Veda şiarlarının yapıtaşlarından biridir. Geç dönem Veda yazmalarında Buda dininin mukaddes kitaplarındaki bazı işaretler, hristiyanlık döneminin başlamasından önce bunun din dışı bir sanat olarak Hindistan'da revnak bulduğunu göstermektedir. Şarkı söylemenin belki de Gupatların dördüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla kadarki padişahlık döneminde doruğa ulaştığı söylenebilir. Bu dönem Sanskrit edebiyatının altın çağıydı ve Kalidasa tiyatrosunun zuhuruyla zirveye ulaştı. Musikî nazariyesi ve hikayecilik hakkındaki tarihî ve büyük Bharata risalesi bu döneme nisbet edilmiştir.

Halihazırdaki musikî sanatı doğrudan doğruya bu eski mekteplerden doğmuş olup, bunun üslupları ve öğretileri ayrıntılı bir şekilde müzisyenler sınıfı kanalıyla ve miras yoluyla bize kadar gelmiştir. Bir şarkının güftesi her devirde nazmedilmiş olabilir ama bestesi şifahî olarak ağızdan ağıza, ustadan çırağa intikal etmiştir ve esas itibariyle eskidir. Hindistan burada da kendi yaşantısı ve diğer sanatları gibi, manevî tecrübeler ve duygulardan oluşan geniş bir platformda eski dünyanın zinde ve uyanık bilincinden şaşırtıcı bir manzara

sergiler. Bu manzarayı pek az kişi idrak edebilir. Çünkü insanlar üretime dönük, makineleşmiş işlerde ifrata kaçmışlar, ekonominin bozukluğu ve rekabete dayalı sosyal düzendeki huzursuzluklar onları dehşete düşürmüştür.

Hindistan'da musikî sanatı sadece himaye ve özen altında ve kendine özgü ortamda vardır. Bu, eşraf tabakasının meclis musikîsidir. Bunda musikînin hâmisî ve teşvik edicisi, hem kendi eğlencesi hem dostlar mahfilinde neşe ve sevinç sağlanması için müzisyenleri himaye eder. Bir başka Hint musikîsi de, müzisyenlerin, Yaratanın kulu olduğu mabed ve tapınaklardaki musikîdir. Hindistan'da umumî konser tanınmaz. Sanatçının geçimi, halk yığınlarını eğlendirecek derecede istidat ve iradesine bağlıdır. Başka bir deyişle müzisyen ilgi duyulan kişidir ve himaye edilir. Bu şartlar altında, onda musikî bilmek dışında hiçbir istek yoktur. Eğitimi çocukluk yıllarında başlar ve sanatı bir meslek şeklinde devam eder. Asya uygarlıkları, teknik bilgisi olduğu halde istidadı olmayan kişilere, Avrupa ve Amerika'da çok önem verilen kendini gösterme fırsatı tanımaz. Sanat asla bir sosyal hedefe ulaşmak için öğrenilmez. Bir tarafta geleneksel sanatta maharet ve bilgi sahibi olmuş profesyonel müzisyen, diğer tarafta halk yığını vardır. Halkta müzik zevki terbiyesi herkesin müzisyen olmasından ibaret değil, musikînin değerini anlamak ve ona saygı duymaktan ibarettir.

“İnsanın Hint musikîsinde şarkı söylemesi için mutlaka sanatkar olması gerekir” şeklindeki tuhaf itirazı defalarca işittim. Bu itiraz her türlü üstünlüklerine rağmen Batı toplumlarının vukufsuzluğunu yansıtmaktadır. Daha doğru olarak söylenmesi gereken, dinleyicinin musikî sanatı hakkında bir şeyler söylemesi için kendisinde sanat ruhu bulunmalıdır. Bu husus Hint estetik nazariyeleri ile uyum sağlar. Hindistanlı müzisyenin, bu sanatın tekniğini iyi eleştiren ama ses üretmeye o kadar önem vermeyen birkaç örnek dinleyicisi vardır. Hindistanlı dinleyici şarkının okunuş tarzından ziyade şarkının kendisine kulak verir. Musikî zevkine sahip olanlar hayal güçleri, duygu ve heyecanlarıyla şarkının icrasını tamamlarlar. Bu şartlarda gerçek musikî daha iyi dinlenilir ve sesteki hissî güzellik iyi musikînin şartı olur. Bu, sadece bizim hoşumuza giden değil, heykeltıraşlık ilkelerine bağlı kalan heykeltıraşın en iyi heykeltıraş olmasına benzer. Biz sağlamlık ve asaleti zahirî güzelliğe tercih ederiz. Bu, Allah'ın zahirî fakrine benzer ve onun vesilesiyle azameti,

celâli ve kibriyası açıkça tecelli eder. Bununla birlikte Hintli hanendenin sesi zaman zaman iç güzelliğine ve zâtî azamete sahiptir, bazen de kendi maharet ve kıvrak zekasından yararlanır. Ama Avrupa musikîsinin hilafına, Hindistan'da ses asla tek başına bir hanendeyi değerlendirme ölçüsü olamaz.

Geleneksel Hint musikîsi kitaplara aktarılmadığı ve kitaplardan teorik konular dışında bir şey öğrenilemeyeceği için yabancıların bu musikîyi öğrenebilecekleri tek yol, Hint eğitim sisteminin her aşamadaki belirgin özelliği olan, Hintli öğretmenlerle aralarında ustaçırak ilişkisini kurmaktır. Öğrencinin musikînin iç manasını anlaması, Hint yaşantısının gelenek ve göreneklerinin çoğunu öğrenmesi gerekir. Onun eğitimi, Hint musikîsinin şartları altında ve uzman ve bilirkişi düzeyindeki dinleyicilerin kabul edebilecekleri şekilde şarkıları irticalen çalabilmesi gerekir. Bir sanatçının yalnız hayal gücüne değil, aynı zamanda kuvvetli bir hafızaya ve şarkının çok zarif dalgalanmaları karşısında hassas bir kulağa sahip olması gerekir.

Gam nazariyesi, melodilerin niteliğinden oluşmuştur. Avrupa musikîsindeki gam, oniki sabit notaya nisbeten benzeyen aralıkların terkihi ile azalmış ve makamın değiştirilmesini kolaylaştıracak şekilde düzenlenmiştir. Mesela piyano bu faraziyeğe göre makam dışıdır. Armonideki genişlik ve yayılmayı icabettiren bu hoşgörü modern çağda orkestra icrasını mümkün kılmıştır. Salt melodiye dayanan sanatın zarafet ve olgunluk bakımından ondan daha az olmaması mümkündür fakat asıl olan tarzı ve makamı korur.

Çağımızdaki avrupâî mızraplı sazlar bir yana bırakılırsa, kesinlikle sabit olan diziler nadirdir. Hint musikîsinde sadece bazı aralıklar sabittir ve bir notanın titreşimlerinin hassas ölçüsü onun bir dizideki konumuna dayanır; onun aslî notaya olan nisbetine bağlı değildir. Yirmidört notadan oluşan bir gam basit bir şekilde bütün melodilerde kullanılan bütün notalar mecmuasıdır.

Çeyrek perde ya da Shruti bir gamda birbirini izleyen iki nota arasındaki mikroton fasılasıdır. Fakat musikîde iki gam nadiren ama üç gam asla ardarda kullanılmaz. Süsleme dışında genel olarak mikroton fasılası ilgi çekici değildir.

Her hint melodisi özel bir raga ya da raginide çalınır. Ragini, raga'nın müennesidir ve melodinin hûlasasını, tadilini ve değişmesini gösterir. Raga, kilise müziğindeki veya eski Yunan musikisin-

deki makam gibi, dizi boyunca dağıtılan beş, altı veya yedi notanın seçilmesinden ibarettir ama raga, makamdan daha ayrıntılı ve müşahhasdır. Çünkü kendine mahsus dizilere sahiptir ve hanendenin sürekli olarak döndüğü bir temel nota vardır. Ragaların hiçbirinde müstakil yedi notadan fazlası kullanılmaz ve makam değişikliği sözkonusu olmaz. Hint melodilerine has nağme, alışılmamış aralıklardan yararlanmanın ve küçük taksimatla birbirini izleyen birçok notun kullanılmasının sonucudur.

Raga'nın en iyi tarifi melodi kalıbında ya da bir nağmenin ana çatısında yapılabilir. Üstad her şeyden çok bu ana çatıyı öğrencisine öğretir. Şarkı, konunun temeline dayalı olarak irticalen okunur ve ana çatı yukarıdaki tarife göre kurulur. Ragaların sayısı çoktur ama musikî mekteplerinin çoğu otuzaltı raga kabul eder. Yani bu, her biri beş raganiye sahip altı raga demektir. Ragaların aslı ve menşei farklıdır. Bunların bir kısmı Pahari gibi mahallî âmiyane şarkılardan alınmıştır. Cog (jog) gibi bazı ragalar gezgin dervişlerin teranelerinden iktibas edilmiştir. Bir kısmı da büyük müzisyenler tarafından icad edilmiş olup, bunlar o müzisyenlerin adlarıyla meşhur olmuştur. Yedinci yüzyılda Tibetçe ve Sanskritçe kelimelerde altmıştan fazla raga "gök gürlemesi gibi bir sesle", "Tanrıça Indra gibi", "Gönül neşesinin sebebi" gibi isimlerle zikredilmiştir. Halihazırda kullanılan raga isimleri arasında "bahar", "akşam güzelliği", "hararet", "mestlik" isimleri sayılabilir.

Renk katmak, heyecan ve teessür manalarına gelen raga kelimesi psikolojik bakımdan Hintli dinleyicinin kulağında makam tasavvurunu oluşturur. Yani musikînin makamı eski Yunan'da olduğu gibi zâtî özelliklere sahiptir. Bir nağmeyi okumak ya da bir melodiyi çalmaktan maksat, günlük yaşantıdaki ızdırapları tekrar etmek değil, bedende, ruhta, insanda ve tabiatla özel heyecan ve teessürleri beyan ve tahrik etmektir. Her raga günün veya gecenin bir saatine bağlıdır ve ancak o zaman en iyi şekilde okunabilir. Bunların bir kısmı özel işlemlerle veya büyücülükle ilgilidir. Mesela meşhur "Sultan ile Müzisyen" hikayesi halkın itikadına mazhar olmuştur. Bu hikayeye göre müzisyenlerden biri sultanlardan birinin ilgisini çeker. Bu sultan ısrarla ondan ateş oluşturan Dipak ragasında bir melodi çalmasını ister. Müzisyen istemeye istemeye emre itaat eder. Fakat melodi başlayınca alevler yalazlanır ve onun bütün vücudunu kaplar. Camna (Jamna) sularına atlsa da alevler sönmez. Büyünün

varlığına ve ragaların günlük yaşantıyla uyumlu gelenek ve görenekleriyle ilişkisi dolayısıyla bunların makamlarını değiştirerek bozmamak gerekir. Bu husus remiz ve temsil diliyle şöyle açıklanmıştır: Ragalar musikî perileri ve melekleri şekline büründükleri için raga dışında bir şey söylemek bu musikî meleklerinin el ve ayaklarının kırılmasına yol açar. Bu konuda örnek bir hikaye, henüz öğrenci olan zamanın peygamberi Narada'dan nakledilmiştir. Fakat hakîm Vişnu onun gururunu törpülemek için tanrılar âleminde ona görkemli bir bina gösterir. Bu binada, kırık el ve ayaklarına bakıp ağlayan erkekler ve kadınlar vardır. Bunlar raga ve raginidirler. Hikayeye göre musikî bilmeyen ve icrada maharet sahibi olmayan Narada adlı hakîm onlara hatalı bir nağme okur. Bunun üzerine onların suratları çarpılır, elleri ve ayakları kırılır. Nağmenin doğru okunuşunu duymak dışında onların şifası yoktur. Bu durumu gören Narada teslim olur; Vişnu'nun karşısında diz çöker ve kendisine musikî sanatını tam manasıyla öğretmesi için yalvarır, yakarır. Zamanı gelince o da tanrıların büyük musikî kâhinlerinden biri olur.

Hint musikisi salt melodiye dayanan bir sanattır. Monoton bir ses dışında her türlü orkestrasyondan ya da çokseslilikten uzaktır. Yeni Avrupa sanatında melodide her notanın manası âhenkli ses veren notalarla ortaya çıkar. Hatta sazsız melodilerde müzisyen zımnî bir armoni işitir. Sazsız söylenen halk melodileri konsere alışkın olanların kulaklarını tatmin etmez. Bunlar sadece çiftçiler ve bunun uzmanları tarafından anlaşılabilir. Bunun sebeplerinden biri, piyano eşliğinde çalınan ya da notaya dökülen halk ezgilerinin aslında tahrif edilerek yanlış bir şekle dönüşmesidir. Fakat daha önemli olan sebep, mevcut şartlar altında Avrupa sanatında melodinin artık bağımsız olmaması, musikînin melodiden kaynaklanan özgürlük ile armoniden kaynaklanan cebr arasında musikînin uyum sağlamasıdır. Hint musikisini Hintliler gibi dinlemek için özümseme his ve zevkini kazanmak ve bütün zımnî armonileri unutmak gerekir. Bu da, ilk kez yeni sanata alıştıktan sonra, bütün araç azlığına rağmen ruhsal tecrübenin tüm şiddetinin ifade edildiği ve bugün sadece karmaşık teknik yöntemlerle anlamaya alışık olduğumuz ilk İtalyan ve Çin resimlerinin sembolik dilini anlayabilme çabasına benzer.

Hint melodilerinin ve sazlardaki teksesliliğin özelliklerinden biri

de sūs olsun diye fazladan nota getirilmesidir. Birkaç notanın bir arada ve aynı zamanda işitildiği avrupâî musikide bir sūs veya notaya getirilmiş bir fazlalık gibi görülmesi ve müziğin ana faktörlerinden sayılmaması doğaldır. Fakat Hint musikisinde notalar ve çok zarif sūslemeler daha yakın bir birlik sağlar. Çünkü melodiyi dalgalandırarak sūslemek musikîde armoni, benzer sesleri ve eşsesleri değiştirmekle sağlanır. Sūslemesiz bir Hint melodisi Hintli dinleyicinin kulağında, çok sesli olmayan bir Batı melodisi kadar basit ve âhenksiz iz bırakır.

Hint musikîsinin özelliklerinden biri de elin bir perdeden diğer perdeye kayarak sūratle ve hafifçe hareket etmesidir. Hint musikisinde “fāsıla” notadan daha fazla okunur ya da çalınır ve sonuç olarak seste bir nevi birleşme duyulur. Avrupa melodisi bunun aksinedir. Armoninin önemi ve mızraplı sazların tabiatı icabı “fasıla” açılarak bölünmüştür. Buna alışık olmayan Hintli dinleyiciye göre armoni bölük pörçük olmuştur.

“Alap”lar dışında bütün melodilerin hassas ritimleri vardır. İlk aşamada bu ritmi izleyebilmek biraz güçtür. Çünkü Hint musikisindeki ritimler aruz ilminde olduğu gibi kısa ve uzun zaman esasına dayanır. Oysa avrupâî müziğin ritmi dans veya yürüyüş gibi seslere ve bunların vurgulanmasına dayanır. Hintli müzisyen ölçü işaretini belirtmez. Onun sabit birimi bir kıta veya birbirine benzemeyen birkaç ara çizgisidir. Oysa avrupâî müzikteki sabit birim belirgin bir biçimde bir kıtanın değişen sayılarını oluşturan ara çizgidir. Avrupa ritmi ikili veya üçlü vuruşlarda, Hint ritmi ikili veya üçlü gruplarda sayılır. Bu sayıların bazısı son derecede hassastır. Mesela Ata Tala beş artı iki şeklinde sayılır. Kesişen ritmlerden tekrar tekrar yararlanılması musikinin şeklini daha da karmaşıktırır. Hint musikisi zaman ve melodi bakımından makama dayanır.

Sayıdığımız nedenlerden dolayı bir ritmin başlangıç ve bitiş noktasını anlamak zordur. Fakat bu, kulağı vezinli şiir okumaya alışmış olan Hintli dinleyici için çok kolaydır. Hint musikîsinin ritmine yaklaşmanın en iyi yolu, notaların akışına ve duruş yerlerine dikkat etmek ve titreşim ve dalgalanmaları gözardı etmektir.

Asil Hint melodileri davul, tambur ya da her ikisinin eşliğinde söylenir. Tambur ud ailesine mensup sazlardandır ama perdeli değildir. Dört uzun teli dört temel notanın sesini verecek şekilde akord edilir. Tamburu sadece bir saz ya da bir Batı melodisinde çok seslilik

veren bir piyano gibi özel önemi olan enstrüman olarak görmemek gerekir. Tamburun sesi, melodinin yaşadığı, hareket ettiği, var olduğu bir muhit gibidir.

Hindistan'da tamburun yanısıra tek sesli birçok özel enstrüman vardır. Bunların en önemlisi Vina'dır. Avrupa'da kemana ve Japonya'da koto'ya eşdeğer olan ve ses hassasiyeti bakımından insan sesinden sonra gelen bu eski saz perdeli oluşuyla tamburdan ayrılır. Sadece sol elle tutulur ve sağ elle tellerden ses çıkartılır. Mikroton süslemelere sahip çok zarif sesler telleri çekmek suretiyle elde edilir. Sol elin yanlamasına hareketleriyle ve teller bir daha çekilmeksizin tam parçalar çalınır. Tambur çalmanın tek zorluğu bir melodinin müstakil ve monoton ritmini ezberlemektir. Fakat vina anlatılabilecek bütün teknik zorluklara sahiptir. Vinayı ustaca çalabilmek için en az oniki yıl çalışmak gerektiği söylenir.

Hintli şarkıcı şairdir ve Hintli şair de şarkıcıdır. Şarkıların temel konusu insanî aşk veya bütün mazharlarında ilahî aşk ya da Tanrı'ya övgüdür. Şarkının kelimeleri saf, sade, duygu ve heyecan yüklüdür. Fakat genel olarak icracının musikiye aşinalığı nisbetinde kelimeler bir musikî aleti veya vesilesi olarak görülür. Asil şarkılarda kelimeler daima kısadır ve makamı anlatır. Masal anlatmak için değildir. Daima musikîyi korumak için ve kendi mantığına fazla aldırış etmeden kullanılır. Bu, modern resimde, bir şekle veya renge birlik kazandırmak veya bunlarla uyumlu kılmak için resmin temel ögesini kullanmaya benzer. Raga usûlünde irticalen çalınan alaplarda musikî o denli önemlidir ki bunlarda sadece manasız hecelere yer verilir. Sesin kendisi bir müzik aletidir. Şarkının ahengi kelimelerin ahenginden daha önemlidir. Bu tür musikî özellikle Hint musikisinin teknik ustalarının ilgisini çeker ve musikîde kelimelerin ahengine önem veren kişileri küçümserler. Dolayısıyla Hint musikisinde sesin yeri Avrupa musikisindekinden daha üstündür. Çünkü musikî haddizatında müstakildir ve sadece kelimeleri açıklamak amacını taşımaz. Rabindranath Tagore bu konuda şöyle yazmıştır:

“ Ben çok gençken ‘Seni kim yabancılar gibi örttü?’ şarkısını işitiğimde, bunun beyitlerinden biri zihnimde öyle ilginç bir tasvir yarattı ki hâlâ bu tasvir belleğimdedir. Bu tasvirle büyülenmiş bir haldeyken bir şarkı bestelemeye çalıştım. Şarkının nağmelerini mırıldanırken ilk dizesini de yazdım: “ Tanıyorum seni ey yabancı!” Şarkının bütün

manası onun nağme ve âhengindeydi. Bu şarkının nağmesi olmasaydı, hiçbir anlamı da olmazdı. Nağmenin sihirli gücüyle o yabancının gizemli yüzü zihnimde belirdi; kalbim feryat etmeye başladı.

“Yabancı; bu dünyamızda bir ileri bir geri gidiyor. Onun sığınağı sırlar okyanusunun ırak sahilleri- Bazen o hazan sabahında bazen gece yarısı tüm görkemiyle görülebilir- Bazen kalbimizin derinliklerinde ondan bir işaret alırız. Ne zaman gökyüzüne kulak kabartsam onun sesini işitiyorum.”

Şarkımın nağmeleri, kendi zuhuruyla âlemi tuzağına çeken o yabancının evine kadar götürdü beni. Hal diliyle dedim ki:
Avarelikten, aylıklıktan sonra dünyada
Senin ülkeneye geliyorum.
Ey yabancı! Evinin konukuyum ben.

Bir süre sonra, bir gün bir patika yol kenarında birisi şöyle mırıldanıyordu: O meçhul kuş nasıl yuvasına gidiyor ve ondan uzaklaşıyor? O kuşu yakalayabilseydim, düşüncelerimin zinciriyle ayaklarını bağlardım.”

Bu halk şarkısının da aynı manayı ve maksadı ifade ettiğini gördüm. Bazen meçhul kuş üstü kapalı kafese gelir ve bilinmeyen sonsuz dünyadan bir kelime eder. Bu şarkının âhengi ve nağmesi dışında bu meçhul kuşun gidiş gelişini ne anlatabilirdi? İşte bu yüzden bir şarkı kitabı yayınlandığında hep kuşkuya düşüyorum. Çünkü böyle bir kitapta şarkıların asıl konusu unutuluyor.”

Hint musikîsi aslında gayrişahsîdir. Her ferdin aklından ve duygusundan daha derin, daha geniş ve daha eski olan bir hali, duyguyu ve tecrübeyi gösterir. Gamı gözyaşsız, neşesi coşku ve sevinçten uzaktır. Sakinliğini bozmadan duygu ve heyecan yüklüdür; kelimenin derin anlamında bir insandır. Hint peygamberi ilhamdan söz ederken, mukaddes Vedaların ebedî olduğunu, şairin zühd ve inanç temizliğiyle bunun hakikatini gözle görüp kulağıyla duyabileceğini kasetmiştir. Fakat söz, beyan ve ilahî marifetler tanrıçası Saraşvati, gizli ilimleri vinanın tellerinden çıkan seslere yaymakla görevlendirilen Narada veya neyinden çıkan seslerin bizi daima dünyevî taallukatı terketmeye ve kendini izlemeye çağırdığı Krişna, hepsi de şarkıcının sesindeki yumuşaklıklarda bizimle konuşurlar ve âhenkli raks hareketlerinde tecelli ederler.

Hint musikîsinin ilahî musikînin taklidi ve ifadesi olduğu söylenebilir. Usta Hint müzisyenleri daima, göklerin musikîsini öğren-

mek için semavî âleme yolculuk yapan bir tanrının öğrencileri şeklinde tanınırlar. Bu, onların marifetlerinin tecrübî gerçeklik sathından daha derin bir asıldan kaynaklandığı manasına gelir. Burada, insan sanatının incelenmesinin ve günlük davranışlarımızın bir taklidinin olamayacağı gerekçesi gündeme gelir. Şiva dram sanatını ünlü Natya Şastra kitabının yazarı Bharata'ya açıklarken, insan sanatının kurala ve yasaya tâbi olması gerektiğini, çünkü insanın dış ve iç hayatta hâlâ muhalefet halinde olduğunu açıkça söyler. İnsan henüz kendisini bulmamıştır. Bütün amelleri zihninin mahsulüdür. Bütün fazileti kendini beğenmişlik ve riyadır. Bizim yaşam dediğimiz şey uyumsuzdur; hayır ve şerrin ötesinde olan sanatın uyumundan uzaktır. Hareketleri ve sakinlikleri doğrudan doğruya iç hayatlarının etkisini gösteren tanrıların işini kendisiyle kıyaslaması mümkün değildir. Sanat, içimizdeki melekût âlemine mensup kişilerdeki kâmil maneviyetin, zevk ve beyan vahdetinin bir taklididir. İşte bu yüzden sanat başka bir hakikatten ziyade gerçek hayata daha yakındır ve Bay Yeats'in doğru buyurdıkları gibi Hint musikîsi, görüş bakımından kâmil ve hassas, teknik bakımdan karmaşık ve mükemmel olsa bile, sanat değil, hayatın ta kendisidir. Çünkü hanendenin sesi eşyanın dahilî gerçekliğini yansıtır; cüz'î ve gelip geçici bir tecrübeyi göstermez. Şankaraçarya "Burada şarkı söyleyenler Tanrı'yı anıyorlar" demiştir. Vişnu Purana da "Bütün sesler onun bir cüz'üdür ve ses giysisi içinde tecellî eden odur" diye ilave eder. Buradan hareketle musikî tekniği hakkında irfanî ve manevî bir yorumda bulunabiliriz. Her sanatta, birbiriyle tam bir terkip arzeden önemli ve müşahhas unsurlar, fiilî ve infiâlî faktörler vardır. Şarkıdan önce, şarkı esnasında ve şarkıdan sonra işitilen tambur sesi ezelde var olan, şimdi mevcut olan ve sonsuza kadar da mevcudiyetini sürdürecektir olan ebedî mutlak varlığın temsilcisidir. Öte yandan eşyanın kesretlerini ve tabiatın tenevvü'ünü gösteren şarkının kendisi de vardır. Kendi mebd'e'inde zuhur etmiştir ve evrensel devrinin sonunda yine oraya dönecektir. Tek alandaki uyum karmaşık kalıp ve şekline rağmen ruh ve maddenin birliğidir. Şimdi bu musikînin armonide neden daha da iyileştirilemeyeceğini görüyoruz. Çünkü çokseslilik kuralları doğrultusunda musikînin oturduğu platformu parçalayarak sadece başka bir melodi elde etmiş oluruz. Yani şarkının kendi özgürlüğü ile rekabet halinde olacak başka bir dünya oluştururuz. Böylece musikînin temel taşları

sayılan huzur ve sükûnu yok etmiş oluruz. Bu da hanendenin amacına ters düşer.

Biz bu gurur dünyasında, ölümle yokluğun sergilendiği yerdeyiz. Bu yaşantı bir kuruntu ve hayalden başka bir şey değildir ve onun bütün gerçekleri de görecelidir. Bu yenilenme, oluş ve ayrılış dünyasının karşısında, tüm varlığımızın başlangıcı ve sonu olan ve Behmen'in "*O büyük inci, insanların gözünde bir hiç ama akıl sahiplerinin gözünde her şeydir*" dediği lâmekanın ezeli huzur ve sükûneti vardır. Her din öğretmeni, her manevî mürşid bize abıhayatın kaynağını göstermez. Fakat bu kaynağa giden yol, çok tehlikeli ve uzundur. Hedefe ulaşmamız için bize mal mülk, ana baba, çocuk çocuktan vazgeçmemizi söyler. Biz kendi eksik dilimizle buna yokluk ya da adem diyebiliriz. Çoğumuz büyük ölçüde servete, mala mülke sahibiz. Fakat irademizi, benliğimizi terk ve teslim etmek hepsinden de zordur. Göreceğimiz karşılığın özverimizle mütenasip olacağından nasıl emin olabiliriz?

Hintlilerin inancına ve nazariyesine göre aşk ve sanatın cezbesinde bu kurtuluşun bir işaretini bulabiliriz. Bu, Yunanlıların tecrid ve gönlü tasfiye (katharsis) dedikleri ve modern Avrupa sanatında da bulunan şeydir. Nitekim Goethe "*Çünkü güzellik her asırda aranmıştır.*" demiştir. Bunu müşahade eden kişi, kendinden kurtulur. Düşünerek ve sanat tecrübesindeki bilgelikle Cennetin gerçek olduğundan emin olabiliriz. Başka bir deyişle bu melodinin büyüleyici izleri ve yarattığı mucize bizim iç varlığımızda bıraktığı izden daha azdır. İcracı, hâlâ büyüler ve onun sesi hâlâ dini şiardır, dinin mukaddes ayinidir. Bu, tek başına bizi gerçeklikle temastan alıkoyan hayal ve his çarkını durdurmayı amaçlayan riyazet gibi bir şeydir. Fakat bu hedefe ulaşmak için dinleyicinin iradesini teslim ederek, dağınık fikirlerini toplayarak müzisyenle işbirliği yapması gerekir. Burada yersiz merak ve beğeni doğru değildir. Tanınmamış bir sanata karşı durumumuz sadece duygulara dayanmamalıdır. Çünkü gönlümüzdeki gizli şeylere bir şeyler eklemeyiz. Sanatın temeli olan sükun, huzur ister Asya'da, ister Avrupa'da olsun, aynıdır.

Ananda Coomaraswamy

Şiva'nın en büyük adları arasında yer alan Nataraca (Nataraja) raks edenlerin tanrısı veya oyuncuların sultanı anlamına gelir ve dünya onun oyunlarının sergilendiği yerdir. Onun tiyatrosunda muhtelif aşamalar vardır. Şiva'nın kendisi de hem oyuncu hem izleyicidir.

*“Oyuncu davulunu ayarlayınca
herkes oyunu görmeye gelir.
Oyuncu sahne araçlarını toplayınca
o tek başına kendi ebedî saadetinde kalır.”*

Kaç Şiva dansının ona tapınanlar tarafından bilindiğini söylemeyeceğim. Kuşkusuz bu dansların kökü hemen hemen birdir ve bunlar tanrının ezeli kudretinin zuhuru ve tecellisidir. Şiva ezeli bir aşk olup Lucian onun hakkında şöyle der: *“Muhtemelen dans her şeyin başlangıcında meydana geldi ve aşk yoluyla o kadim zat zuhur etti. Çünkü biz bu ezeli raksı burçların toplu dansında, gökyüzündeki sabit ve hareketli gezegenlerde, bunların birlikteliğinde, karşılıklı değişimlerinde ve düzenli uyumlarında müşahade ediyoruz.”*

Maksadım Şiva dansının en derin yorumunun, başlangıçta çılgınca ve büyük bir sarhoşluk ve coşku içinde sonradan Şiva ile birleşen dağ tanrıçasının onuruna danseden kişilerin zihninde bulunduğunu söylemektir. Din veya sanattaki her seçkin asıl ve her remiz, temsil ve büyük işaret halkın gözünde özel bir önem ve saygınlık kazanır ve asırlarca halkın kalbinde gizli kalan hazineyi temsil eder. Şiva dansının kökeni ne olursa olsun, zamanla Tanrı'nın kudret ve fiiliyetinin en açık şekli ve misali haline dönüştü. Her sanatta ve dinde bunun varlığıyla kıvanç duyulur.

Muhtelif Şiva dansları arasında sadece üçünden bahsedeceğim. Bunlardan biri de bahsimizin ve yorumumuzun asıl konusu olacaktır. Bunların ilki, ilahî şarkıcı topluluğu ile birlikte icra edilen akşam dansıdır. Bu dans Şiva Pradosha Stotra'da şöyle açıklanmıştır:

“Şulapani bizi üç dünyada kıymetli mücevherlerle süslenmiş üç altın tahta oturtuktan sonra Kaylasa'nın yükseklerinde raksa başladı ve bütün tanrılar başına toplandılar.”

“Saraşvati telli bir saz çaldı. Indra neyi, Brahma da çalparaları eline aldı. Lakşmi bir nağmeye başladı. Vişnu davul çaldı ve bütün tanrılar onların etrafında ayakta durdular.”

“Gandharvs, Yakshas, Patagas, Uragas, Sudhas, Sadhiyas, Vidyadharas, Amaras, Apsarases ve üç âlemde yaşayan bütün mevcudat bu ilahî raksı görmek ve rabbanî musikiyi şafak sökene kadar dinlemek için oraya toplandılar.”

Katha Sarit Sagara'dan önceki dua ve zikirlerde bu akşam dansına işaret edilmiştir.

Bu dans ile ilgili resimlerde Şiva'nın iki eli vardır. Tanrıların uyumları onların dansedenler grubundaki duruşlarında açıkça görülmektedir. Artık Asura yere düşüp Şiva'nın ayakları altında ezilmemiştir. Bildiğim kadarıyla Şiva edebiyatında bu raksla ilgili özel bir yorum yoktur.

Şiva'nın ikinci meşhur dansının adı Tandava'dır. Onun Bhayrava ve Vira-bhadra suretinde zulmanî, karanlık ve gazap yönü ile ilgilidir. Bu raks mezarlıklarda ve ateşgahlarda yapılır. Burada Şiva genellikle on elli bir varlık şeklinde, danseden devler topluluğu eşliğinde ve Devi ile vahşice danseder. Bu dansa ait tasvir ve nakışlar Elura, Elefanta ve Bhuvaneşvara gibi taş işlemlerinde görülür. Tandava raksı aslında yarı tanrı, yarı dev şeklinde olan ve gece eğlence meclisini mezarlıklarda düzenleyen aryâyî bir tanrıça ile ilgilidir.

Daha sonraki dönemlerde, ölümlerin toprağında düzenlenen, bazen Şiva'ya bazen Devi'ye ait olan bu raks Şiva ve Shakti edebiyatında en derin şekilde yorumlanmıştır.

Nataraca'nın üçüncü dansında, Nadanta adlı dans ilahı Çidambaram eyvanında ya da âlemin merkezi olan Tillai'de tanrılar, Hint ileri gelenleri, hükema ve bilginler sınıfından oluşan bir topluluk karşısındadır. Dans bu topluluğun Taragam ormanında toplanmasından sonra düzenlenir. Gerçek anlamıyla yakın ilgisi olmayan bu dansın ortaya çıkış efsanesi şöyle özetlenebilir:

Taragam ormanında Mimansa'ya bid'at eden sakallılar topluluğu yaşıyordu. Şiva bunlarla mücadele etmek için Vişnu tarafından güzel bir kadına dönüşerek oraya gitti. Önce sakallıların arasında şiddetli bir geçimsizlik ve kavga çıktı ama kısa zamanda öfke ve gazapları Şiva'ya yöneldi ve onu büyü ile yok etmeye kalkıştılar. Kurban ateşlerinde yırtıcı ve öfkeli bir kaplan belirerek Şiva'ya saldırdı. Fakat Şiva gülümseyerek onu yakaladı ve küçük parmağının tırnağıyla derisini vücudundan ayırdı. Hayvanın derisini ipek kumaşmış gibi üzerine doladı. Sakallılar bu yenilgi karşısında yılmadılar; tanrılara kurban sundular ve büyük bir ejderha yarattılar. Fakat Şiva ejderhayı tutarak çelenk gibi boynuna doladı ve sonra raksetmeye başladı. Ama son kez çok iri cüsseli bir gulyabani ona saldırdı. Tanrı, ayağının ucuyla onu ezdi ve yaratığın belini öyle kırdı ki gulyabani acılar içinde kıvranmaya başladı. Son düşmanı da yendikten sonra, tanrılar ve sakallıların gözü önünde Şiva yeniden dansa başladı. Bunun üzerine Ati Şeşan Şiva'ya taptı ve bu irfanî raksı tekrar görme mutluluğuna ermek için dua etti. Şiva, bu raksı âlemin merkezi olan kutsal Tillai'de tekrar göreceği müjdesini verdi.

Çidam Bram ya da âlemin merkezi Tillai'deki Şiva dansı, güney Hindistan'da raks tanrısı Şeri Nataraca'nın bakır heykellerinin en belirgin özelliklerindendir. Bu heykeller teferruatta birbirinden ayrılır ama hepsi de temelli bir aslı göstermektedir. Bunların mahiyeti hakkındaki bahis ve araştırmaya girmeden önce Şeri Nataraca'nın canlandırılış şeklini açıklamalıyım. Bu heykeller Şiva'yı raksederken gösterir. Dört ellidir; saçları örülmüş ve kıymetli mücevherlerle süslenmiştir. Raks sırasında kaktülleri dönmektedir. Saçlarının arasında çöreklenmiş büyük bir yılan, bir kafatası ve deniz kızı şeklindeki Ganaga'nın yüzü görülebilir. Üzerinde hilal şeklinde bir ay vardır ve flus ağacının yapraklarından yapılmış bir taçla bezenmiştir. Sağ

kulağında erkek ve sol kulağında kadın küpesi vardır. Kolye, pazıband, murassa kemer, el ve ayağa ait halka ve yüzüklerle süs-lüdür. Giysinin önemli bir kısmını kısa, yapışık ve sağlam kısa pan-tonlar oluşturur. Vücudunda ayrıca dalgalanan bir şal ve kutsal bir sicim vardır. Diğer sağ eli insanların korkuya kapılmaması için kalkmıştır. Sol ellerinden birinde ateş vardır. Diğer sol eliyle de büyük bir yılan tutmaktadır. Sol ayağı kalkıktır (Tiruvasi) görkem ve azamet halesinin parladığı etrafının alevler tarafından sarıldığı, sedir ağacından bir kaide görülür. Davul ve ateşi tutan eller halenin içine girmiştir. Bu heykellere çeşitli boylarda rastlamak mümkündür. Ama bunlar genellikle bir metreyi geçmez.

Edebî kaynaklara başvurmadan da bu dansın yorumunu yapmak mümkündür. Çağımızdaki birçok edebî eserin yardımıyla yalnız bu dansın genel önemini değil, sembolik anlamlarını da açıklayabiliriz. Elbette Nataraca heykellerinin bazı özellikleri mesela çokilerin saç-ları gibi örülü saçlar, flus ağacı yapraklarından hazırlanmış taşlar, Brahma kafatası, Ganaga heykeli (yani gökten inip Şiva'nın saçları arasında gözden kaybolan Ganaga), büyük yılanlar, yarısını Uma'nın teşkil ettiği Mahadev'in iki yönlü tabiatının sembol ve temsili olan çeşitli küpeler, dört el, bunların tümü genelde Şiva'yla ilgilidir ama özel olarak Şiva dansı ile ilgili değildir. Şiva davulu, dansta ayrı bir önemi olsa da, onun külli mazhar, isim ve sıfatlarından biridir ve onun coki mazharında tecellisi ile ilgilidir. Fakat Şiva Nadanta rak-sının, bu dansı yorumladıkları şekilde manası nedir? Bunun önemi aşağıdaki kutsal metinlerden anlaşılır:

“Tanrımız rakseder ve odunda gizli olan sıcaklık gibi kendi kud-retini cisme ve ruha dağıtır ve onları da dansettirir.” Bu dans aslında onun beş ismi veya beş fiilinin (pancakritya) temsilcisidir:

Sirişti, yaygın rahmet, hilkat, kemal bağışlamak anlamında; Sit-hiti koruma, ibkâ ve teyidin sürekliliği anlamında; Samhara yokluk ve kemal anlamında, Tirobhava örtünme, tecessüm, vehim, hayal ve huzur vermek anlamında; Anugraha kurtuluş, feyiz ve inayet anlamındadır. Bu beş fiili tek tek ele alırsak, beş tanrının yani Brahma, Vişnu, Rudra, Mehşure ve Sada, Şiva'nın fiilleri ve mazharlarıdır.

Bu evrensel fiil veya yaygın feyiz ve kapsamlı rahmet dansın önemli ve seçkin özelliklerindendir. Daha sonraki ibareler bu dan-sın işaret ve ince rumuzlarını açıklar. Onmay Vilekkem kitabının 36. âyetinde şöyle denilir:

“Yaratılış bir davul sesiyle başlamıştır. Koruma ve ibka ümit elinden, yokluk ve fena ateşten meydana gelir. Kalkık ayak kurtuluş verir.” Dördüncü elin, ruhun sığınağı olan bu kalkık ayağı işaret ettiğine de dikkat etmek gerekir.

Aşağıdaki ibare Çidambara Mummani Kovai kitabından alınmıştır: “Ey Tanrım; mukaddes davulu tutan elin, göklerle, yeryüzüne, diğer canlılara ve sayısız ruha varlık ve nizam bahşetmiştir. Senin kalkık elin, yaratılışın şuurlu ve şuursuz nizamını korur. Bütün âlemler ateş tutan elinle değişir. Yere basan kutsal ayağın, sebepler ve illetler zincirinin acısı altında kıvranan yaralı canların sığınağıdır. Kalkın ayağın sana yaklaşmak isteyenlere ebedî saadeti bağışlar. Bu beş amel aslında senin sun'unun eserlerindendir.”

Tirumular'ın eseri olan Tirumantram kitabının dokuzuncu faslı Teirukuttu Darşana [Mukaddes dansın müşahedesi] bu özlü mazmunu daha da ayrıntılı olarak açıklar:

“Onun sureti her yerdedir. Azameti her yeri kaplamıştır.

Her yer Çidambram, her yer âlemin merkezidir. Her yer onun dans alanıdır. Tıpkı Şiva'nın her şey olması ve her yeri kuşatması gibi.

Her yerde Şiva'nın güzel ve âhenkli dansı tecelli etmiştir.

Onun beşli dansları hem geçici hem ebedidir.

Onun beş dansı, beş fiilidir.

Ezelî feyiz ve inayetiyle bu beş fiilde bulunur.

Bu Uma Sahaya'nın mukaddes raksıdır.

O, su, ateş, rüzgar ve esîr ile danseder.

Tanrımız raksa dünyada böyle başlar.”

Sadece, vehm ve hayal âlemlerinden öteye geçebilen kişiler onu müşahede ederler.

“Tanrımız ebedî raksına başlıyor.

Shakti'nin sureti vecd ve sevinçle dolu.

Bu Uma'nın bedenindeki vuslat sevincidir.

Shakti'nin bu sureti zaman içinde meydana gelmiştir.

Bu ikisini birbirine bağlayan, o rakstır.

Onun bedeni Akaş, içindeki kara bulut gulyabanidir.

Dünyanın sekiz köşesi, onun sekiz koludur.

Üç nur da onun üç gözü.

Bu şekilde o bizim bedenimizde rakseder.”

Bu onun raksıdır. Bunun en derin manasını insan bu raksın ken-

deinde gerçekteştiğini hissettiği an anlar. Her yer tanrının tecelli ettiği yerdir.

Başka bir şiirde şunları okuyoruz:

*“Dansederek ve çanlar ses verirken,
Nağmeler mırıldanır, ayaklar değişir.
Tanrı her an bir surette tecelli eder.*

Bunların tümünü kendi içinde ara. İşte o zaman nefsinin bütün setleri yıkılacak.”

Bu arzuya nail olmak için Tanrıyı zikretmek ve düşünmek dışında kalp her şeyden arındırılmalıdır ki Tanrı oraya yerleşerek raksa başlasın. Onmay Vilekkem kitabında şöyle yazılmıştır:

“ Üç seti de yok eden suskun hakimler, nefis ve kendi benliklerini yok ettikleri zaman huzura kavuşurlar. O zaman kutsal âlemi müşahade edecekler ve vücutları ebedî saadetle dolacaktır. Bu âlemlerinin tanrısının raksıdır.”

Suskun hakimler hakkındaki bu cümleleri Tirumular'ın şu güzel sözleri ile mukayese ediniz: *“Orada kaldıkları vakit, onlar (yani en yüksek kalbî huzur mertebesine yükselen çokiler) kendilerini fanî ederek aylıklığa yönelirler. Bu üç tembelin sığındığı yer sadece fezadır. Bunların yeri sırf hikmettir. Elde ettikleri ise derin bir uykudur.”*

Şiva yok edicidir ve mezarlıklara aşiktir. Ama neyi yok eder? O yalnız gökleri ve yeri kendi evrensel dönüşlerinde yok etmekle kalmaz, her insanın ruhunu saran zincirleri de kırar. Bu mezarlık nedir ve nerededir? Orası, bu toprak bedenlerimizin kül olduğu bir yer değil, ona aşık olanların gönüllerinin mezarlığıdır. İnsanın nefsini ve benliğini yok eden yer, vehmin ve mevhum amellerin hayal levhasından silindiği halin remzi ve alametidir. Bir küllük, Şeri Nataraca'nın raksa başladığı bir mezarlıktır. Bu yüzden ona Suda'ayadi ya da mezarlık küllerinde danseden denilmiştir. Bu teşbih ve temsilde, Şiva'nın Nataraca suretindeki ahenkli ve zarif raksı ile mezarlık devleri suretindeki vahşi raks arasındaki tarihî ilişkiyi teşhis edebiliriz.

Şiva dansı hakkındaki bu inanç aynı şekilde Shaktalar arasında özellikle Bengal'de yaygındır. Fakat orada onun babalık değil, analık tarafı sitayiş konusu olur. Burada danseden Kali'dir. Onun inmesi için aşk ateşinin yardımıyla kalbin bütün gösterişlerden arındırıl-

ması, teslim, rıza ve tevekkül ile bütün kötülüklerin kalpten çıkarılması gerekir. Bir Bengal şarkısı Kali'ye hitaben şöyle der:

Sen mezarlığı sevdiğin için,
kendi kalbimden bir mezarlık yaptım.
Ey karanlık, ey yeri mezarlıklar olan!
Ebedî raksına başlayabilirsin.
Ey anne! Gönlümde senden başkası yok.
Ölenlerin ateş yığınları, gece gündüz eritmede;
Ölenlerin külleri her yana dağılmış.
Gelmeni ümit ederek, tatsızlıkların karşısında direndim.
Muzaffer Mahakala ile ölüm ayağının altında.
Kalbimin kâşanesine yerleş ve âhenkli dansa başla ki gözlerim
kapalı göreyim seni.

Hindistan'ın güneyinde, Tamili'nin diğer kutsal kitaplarında Şiva dansının amacı açıklanmıştır. Şiva Giyana Siddhiyar kitabının beşinci bölümünde şöyle denilir: "Tanrımız, sayısız canlara iki nevi manevî semere verdiği için, beş fiili ve mazharıyla raksa başladı. İki nevi semere yani "iham" ya da bu dünyadaki ödül ve "param" yani ebedî kurtuluşa erme saadeti."

Onmay Vilekkem kitabının 32., 37. ve 39. beyitlerinde de şöyle denilir: "Yüce akıl, ruhumuzdaki günahları silmek için raksa başlar. Bu vesileyle babamız karanlığı ve cehaleti tarumar eder; esbab ve müsebbibat silsilesini yakar; şerri mağlup eder; feyiz, inayet ve rahmetini gönderir; aşk ve muhabbetle ruhu saadet denizine sokar. Bu rabbanî ve irfanî raksı müşahede edenler asla bir kez daha doğmazlar."

Dünyanın dolup taşmasının ilahî oyuncak (Lila) olduğuna dair itikada, kutsal Şiva kitaplarında çok rastlanır. Tirumular bu konuda "Ebedî raks onun oyuncağıdır" der. Şiva dansının ruhsallığı Skryabin'in 'cezbe" adlı şiirinde açıkça vassfedilmiştir. Bu şiirden seçilen şu bölümler, bunu her türlü yorumdan daha iyi açıklar. Skryabin'in şiir kalıbında söylediklerini Hindu heykeltıraş heykel kalıbında dile getirmiştir:

"Ruh oyun halinde
Ruh iştiyak cezbesinde
O ruh ki vehm ve hayal ile her şeyi yarattı
Aşk saadetinin karşısında kendini teslim eder.

Kendi yaratış gülleri arasında öpücükler kondurarak dolaşır.
Onların güzelliği karşısında şaşkına dönmüş, koşar, sevinir, coşar.
Rakseder, döner.

Bu oyununda hep cezbe ve coşku var, hep saadet var.

Bu aşk savaşında özgür ve rabbanî

Gınânın şaşırtıcı azametinde ve arzusuzluk içinde

Zâtın birliğinde, vahdetinde

Mutlak bilinçte, mutlak aşkta

Ruh kendi ilahî zatından marifet elde eder

Ey benim dünyam; yaşamım; ilkbaharımın goncası, ey cezbem!

Seni her lahza hayalimde yaratıyorum.

Eskiden yaşadığım bütün suretleri nefyederek

Ben ebedî nefy ve yokluğum.

Bu raks ile sermest, bu girdaba tutulmuş

Cezbe meydanında uçmaya başlar

Bu kesintisiz oluştta, yenileşmede, bu dolaşmada arzusuz, ilahî

Ruh kendi zatını idrak ediyor.

İrade gücüyle, tek başına, özgür, kurtulmuş.

Hep yaratıcı, hep işrak, hayat veren.

Tanrıların tarzıyla, suretlerin kesretlerinde oynayarak, o kendi
zatını idrak ediyor.

Ey dünyam! Ben sana sığınıyorum.

Ey rüyası, benden bana varlık veren!

Hep sen varsın, özgürlükten, saadetten bir dalga

Âlemi yakıcı bir ateş kapladı

Ruh varlığının doruğunda; o, ilahî kudretin, lâyezal iradenin son-
suz dalgasını idrak ediyor.

Güçlülük, azamet dolu.

Korktuğu şey, şimdi sevinç ve neşe.

Şimdi dünyada ben oluşumun sevinç çılgılığı yankılanmakta.

Şiva'nın bu zuhur, tecelli ve hulûl yönü, eleştirmenleri, ölümlü-
lerin gönlünü almak için danseden kişilere benziyor şeklinde tenkid
etmeye zorlamıştır. Fakat buna cevap olarak denilebilir ki; o aslında
âlemdeki hayatı korumak ve onu isteyenleri kurtarmak için rakse-
der. Üstelik insan rakkasların danslarını doğru anlayacak olursak,
bu raksın da özgürlükle noktalanacağını görürüz. Fakat gerçeğe en
yakın cevapsudur. Onun dansının sebebi, tabiatı ve zâtı gereğidir.

Bütün hareketleri ve sakinlikleri kendi tabiatından kaynaklanır. Hiçbir amaca yönelik değildir. Çünkü onun varlığı hedefler ve amaçlar dünyasının ötesindedir.

Daha sağlam bir ifadeyle, Şiva dansı, Pankakşara veya Şi-va-ya-na-ma [Şiva'ya selam olsun] duasının beş hecesiyle birdir. Onmay Vilekkem kitabında şöyle yazılıdır: “*Bu beş güzel harf üzerinde iyice düşünülürse, ruh, içinde karanlık ve aydınlığın bulunmadığı bir yere ulaşır. Burada Shakti, ruhu Şiva'ya ulaştırır.*” Aynı kitapta başka bir beyit ateş çıkaran yay (Tiruvasi)ı açıklar. Şivayana-ma'nın beş hecesi ve irfani “Om” harfleriyle raks birdir. Fakat Tiru-Arul-Payan, ateş yayını daha tabii olarak vasfederek onu tabiatın raksının temsilcisi olarak kabul eder ve Şiva'nın hikmetli dansı ile kıyaslar. “*Tabiatın raksı bir taraftan, ışık ve aydınlığın raksı bir taraftan devam eder. Sen düşünceni ikinci raksta yoğunlaştır.*”

Bu ibarelerin yorumu hususunda Bay Nallasvamipillai'ye teşekkür borçluyum.

Yayla ilgili bu yorumların sonucu, bunun madde ile tabiatı göstermesidir. Şiva'nın içindeyken dansettiği, baş, el ve ayaklarıyla bu yaya dokunduğu azamet halesi, nefis-i küllînin âlemdeki her şeyi kuşatması anlamına gelir. Bu ikisinin arasında, Şiva ile Nama arasındaki “Ya” gibi ferdî ruh bulunur.

Sonuç olarak Şiva dansının zatî önemi üç şeydedir: Dünyadaki bütün hareketlerin menşei ve menbainin temsili ve sembolü olan uyumlu dans, yay ile gösterilmiştir. İkincisi, onun dansının amacı insanların ruhunu kuruntu ve hayal tuzagından kurtarmaktır. Üçüncüsü, onun raksettği yer Çidabram veya âlemin merkezi, insanın kalbidir.

Buraya kadar her türlü tenkidde bulunmaktan kaçınarak sadece Şiva dansı ile ilgili temel inanç ve düşüncelere tercüman olmaya çalıştım; bunları heykellerin kalıbından söz kalıbına dökmeye ve bu arada muhtelif eserlerdeki güzelliklere ve eksikliklere değinmeye özen gösterdim. Fakat ilim, din ve sanatın birleştiği bu inancın azameti hakkında biraz düşünmemiz gerekir.

İlk kez böyle bir düşünceyi oluşturan hakîm sanatkarların düşüncelerindeki boyut genişliği gerçekten şaşırtıcıdır. Onlar, hayatın karmaşık sembollerinin anahtarı olan gerçekliğin bir suretini ve tabiat hakkında bir nazariyeyi bize vermişlerdir. Bu nazariye, sadece özel bir sınıf veya ırka özgü olarak ve bir yüzyıldaki

düşünürler tarafından kabul edilmekle kalmamıştır. Evrensel bir nazariyedir. Her çağda ve her yerde hakîm, filozof, aşık ve sanatkarlar tarafından beğenilmiştir. Danseden bu heykelin gücü, letafet ve zerafeti, hayat hakkındaki görüşlerini kelimelerin kalıbına sığdırmaya çalışan kimselerin gözünde ne kadar görkemlidir! Bu uzmanlaşma çağında bu tür görüş birliklerine alışmadık. Fakat Şiva heykeli gibi heykelleri görenler için görüş ile amel arasında fark yoktur.

Bizler, sanat eserlerini tenkid ederken o yaratıcı gücün önemine dikkat etmedik.

Böyle bir heykelin cüz'ü boş hurafeler ve hileleri beyan etmez; aksine zarurî ve ebedî gerçekleri gösterir. Çağımızda hiçbir sanatkar, ne kadar büyük ve değerli olursa olsun, on'ardan daha fazla dikkat ve bilgeliğe sahip olsa da o lâyezal kudretin bir suretini yaratamaz. Zaman ile ebediliği birbiriyle barıştırabilseydik, bu iş, büyük zaman ve mekan aralıklarıyla dağılan tekvin aşamalarının münavebe ve teselsülü mefhumuyla mümkün olabilirdi. Önemli olan, tekvin aşamalarının münavebe ve teselsülü Şiva'nın davulu ile, değişim hasıl eden ama yok etmeyen ateş mefhumunda gizlidir. Bunlar Brahma'nın gece ve gündüz hakkındaki birkaç alamet ve sembolüdür.

Brahma'nın gecesinde tabiat sakindir ve Şiva irade etmedikçe raksa başlayamaz. Cezbe ve sarhoşluk halinden sıyrılır, raksederken cansız maddeye hayatın coşkun dalgalarını verir. Madde de görkemle onun etrafında raksa başlar. O, raksı sırasında bu âlemdeki bütün mütekessir zevahire kalıcılık bağışlar ve mev'ûd ecelin vuruşuyla, hâlâ raksederken bütün isimleri ve suretleri ateşle yok eder ve dünyayı tekrar sükun ve huzura kavuşturur. Söylediklerimiz şiire benzer ama yine de çok hoş bir latifedir.

Nataraca'nın eski nesillerde şaşkınlık ve takdir duygusu uyandırmış olmasına şaşmamak gerekir. Bu nesiller, tüm kuşku metodlarına aşınaydılar; tüm inançları hurafelere döndürmekte maharet sahibi olmuşlardı. Irili ufaklı birçok şey keşfettiler ama bütün bu şüphelere rağmen yine de Nataraca'ya taptiler.

DİPNOTLAR

¹ Nâme-yi Ferheng, ikinci yıl, sayı 4.

² Genel olarak denilebilir ki gerçek anlamda vahyin hakikatlerini kavrayıp anlama gücü olan akıl, akl-ı küllîdir. Ama Batı'daki yeni felsefede daha çok kabul gören akıl, akl-ı cüz'îdir. Batı rasyonalizmi akl-ı cüz'înin asaletinden başka bir şey değildir. Yukarıda değinilen akıl, hatta asalet ve hüccetliğini inkâr eder ve kendi kuvvetlerini tenkide başlar. Bunun en bâriz örneğini mesela Kant'ta gözlemliyoruz.

³ Intelligere kökünden gelen intellectus kelimesi veya akl-ı küllî 'bıçmek, ürünü hasat edip toplamak' anlamına gelir. Ortaçağ filozoflarının ıstılahında bu, kesretten vahdete, mukayyedden mutlaka, halktan Hakk'a seyreden akıldır. Taakkul yani akıl etme bu anlamda, Şeyh Mahmüd-i Şebisterî'nin aşağıdaki beyitte işaret ettiği tefekkürdür:

Tefekkür bâtıldan Hakk'a gitmek;

Cüz'de mutlak küll'ü görmek.

⁴ Ratio kelimesi veya akl-ı cüz'î lugat olarak 'saymak, hesaplamak' ya da 'insanın nefsinde bulunan ve günlük işlerin muhasebesini yapan kuvvet' anlamına gelir. Buna göre, sayan, hesap eden ve dünyaya ait olan akıldır. Kelimenin kök itibarıyla diğer bir manası da 'kesmek, ufalamak ve bölmek'tir. Ortaçağ filozoflarının ıstılahına göre bu, küll'den cüz'e, vahdetten kesrete, mutlakdan mukayyede, küllîden cüz'îye seyreden ve tekîdi vahdetde değil, kesrette olan akıldır.

⁵ Felsefî ıstılahlar felsefenin tarihî seyri boyunca birtakım önemli değişikliklere uğramışlardır. Bazen anlamlarını o denli yitirmişlerdir ki, daha çok lafız ortaklığına benzerler. Bu ıstılahlardan biri de akıl kelimesidir. Yukarıda da gördüğümüz gibi Descartes'tan sonra yeni felsefede, akıl bir bakıma cüz'î akıl olan insanın idrak gücüyü'e sınırlanır. Ama şuna da dikkat etmek gerekir: Kudemâ nezdinde Yunan filozoflarından tutun da islâm hükemasına kadar, akıl tabiri oldukça geniş ve kapsamlı bir manayı içinde bulundurur. Şöyle ki; akıl, sadece nefis kuvvetlerinden bir kuvvet olmakla sınırlı kalmaz, belki haricî varlığın mertebelerinden biridir. Mücerrettir ve madde dışıdır. Her mücerret varlık, zâtı ve hayatın vâcidi hakkında bilgi sahibidir. Bu mücerret varlık, zâtında ilim bulundurduğu ve bugünkülerin deyişiyle kendinden haberdar olduğu için "akıl", hayatın aslı olduğu için de "ruh" şeklinde tabir edilir. İşte bu yüzden "Nous" kelimesi Yunancada bazen "akıl", bazen de "ruh" şeklinde tercüme edilmiştir. Efiatun'a göre âlem (yani Hakk'ın zâtından gayrısı) ya da onun tabiriyle Ahad'ın ötesi'in iki mertebesi vardır. Birine Noetikos Kosmos veya âlem-i makûl, diğerine Kosmos Aisthetikos veya âlem-i mahsûs der. Bun-

lar, islâm hükemâsına göre âlem-i halk ve âlem-i emr, âlem-i gayb ve âlem-i şehâdet, âlem-i mülk ve âlem-i melekût'tur. Özetle, âlem-i makûl ya da âlem-i rûhânî, âlem-i mahsûstan daha şerefli ve ona göre zât ve mertebe önceliğine sahiptir. İnsan aklı da akl-ı küllînin bir sızıntısından ibarettir. Descartes felsefesinde ve ondan sonra akıl mefhumunda iki köklü değişiklik meydana gelmiştir. Birincisine göre, akıl âleminin varlığı veya bir başka deyişle akıl cevheri, haricî varlığın bir mertebesi olarak nefy ve inkâr edilir ve âlem sadece şu mekanik madde âlemiyle sınırlı kalır. İkincisine göre, insanî akıl, yukarıda da belirttiğimiz gibi, akl-ı cüz'î ya da hesaplayan akıl şeklinde yorumlanır.

⁶ Eflâtun'a göre iki tür marifet-i hakikî veya episteme vardır: Noesis ve Dianoia. Bunların ikisi de Yunanca Noein kökünden gelir ve gözlem, akıl etme, görme ve idrak anlamlarını verir. Dianoia, dia önekinden ve noia sözcüğünden oluşur ve "dolaylı akıl" manasını ifade eder. Ama şuna da dikkat etmek gerekir: Bu iki kelime ilm-i huzûrî (hazır olan ilim) ve ilm-i husûlî (hasıl olan ilim) ile müteradif değildir. Çünkü buradaki ayırıcı özellik müdrik (idrak eden) ile müdrek (idrak edilen) arasındaki zıtlıktır. Herkes bu iki mertebeyi, yani ilm-i huzûrî ile ilm-i husûlîyi kendinde bulundurabilir. Oysa Eflâtun'a göre, zevâtî görme ve eşyanın makûl gerçeklerini müşahade demek olan noesis mertebesine sadece kâmil hakimler, o da ilahî hikmetin son aşamasında olanlar ulaşabilir. Marifetin bu iki mertebesi, Sühreverdî'nin "Hikmet-i işrâk" adlı kitabının başında "hikmet-i zevkî" ve "hikmet-i bahsî" şeklinde tabir ettiği şeyle mutabakat sağlamaktadır. Bu konuda bakınız: Mecmûa-yi musannefât-i Şeyh-i İshrâk, bâ tashîh u mukaddime-yi Henry Corbin, İntişârât-i Encumen-i Hikmet u Felsefe, Tahran, 1355, c.II, s.12-15.

⁷ Dialektik kelimesinin anlamı hakkında Eflâtun'un eserlerine bakınız: Risâle-i Cumhur, yedinci kitap, s.533 ve devamı; Siyâsetmedâr, s.283 ve devamı; Risâle-i Federus, s.265 ve devamı; Risâle-i Cumhur, altıncı kitap, s.511 ve devamı.

⁸ Şehit Justin, Nablus'ta, müşrik bir ana ve babadan doğmuştur. Miladî 132 yılında mesihiyete inandı ve Junius Rustikus tarafından şehit edildi. Onun iki savunmasından biri, imparator Hadrianus (miladî 152)'a, diğeri de imparator Marcus Aurelius'adır. Görüşleri ve eserleri hakkında bakınız: Târih-i felsefe-yi Mesîhî, Gilson, s.11-14, 554-555 ve Târih-i felsefe, Kapilston, c.III, s.200.

⁹ Lego ve Legein kökünden türeyen Logos kelimesi 'söylemek' anlamındadır. Yunan dilinde bu kelime birçok anlama gelmektedir. Meselâ; söyleyiş, söz, delil, burhan, kelime, cümle, tarif, mantıkî sınır, asıl ve başlangıç, akıl, istidlâl gücü vs. Logos nazariyesiyle meşhur olan filozof Heraklitus'tur. Ona göre logos, âlemin aslı ve başlangıcı ve herşeyin makuliyetinin aslıdır. Eflâtun ve Aristo'nun felsefe sisteminde ve onlardan önce Anaksagoras'ta Logos nazariyesiyle karşılaşmıyoruz. Onlar logos yerine Nous'tan istifade etmişlerdir. Bu ikisi arasındaki fark kısaca şudur:

Nous'un tenzih, logos'un ise teşbih yönü vardır. Nous, mücerret cevher olarak, maddeden ve madde âleminde farklıdır. Ama logos, tenzihte ve herşeyin içindedir. Heraklius'un da dediği gibi "Yegâne asıl (logos), her şeydir." Ama yeni eflâtuncular da, bu iki görüş (nous ve logos) arasında birlik ve birleştirme sözkonusu olmaktadır.

Logos nazariyesi revâkî yani stoacı felsefede özel bir önem kazanır. Revâkilere göre logos, âlemin aslıdır ve ilahî tarafı vardır. Belki de bu, Allah'ın ta kendisidir. Âlemdeki bütün varlıklarda logos'un hakikati tecellî ve zuhur eder. Revâkiler, logos'un her şeyde zuhur etmesine bakarak o şeyin akıl kabul etmesine veya onun akli kelimesine Spermatikos derler. Revâkiler yani stoacılar için, Heraklitus'ta olduğu gibi, iyi yaşam, logos'un emriyle yaşamaktır.

Logos veya kelime nazariyesinin mesihiyette özel bir önemi vardır. Yohanna Incilinin başı şöyle başlar: "Başlangıçta kelime vardı. Kelime Allah ile vardı ve kelime Allah'tı.". Kilise Babalarına göre logos, hakikatte Hazreti Mesih olarak tabir edilmiştir. Görüldüğü gibi, mesihiyetteki logos nazariyesi, Heraklitus, revâkiler ve yeni eflâtuncuların nazariyeleri ile bazı benzerlikler göstermektedir. Logos kelimesi hakkında aşağıdaki üç ansiklopediye bakınız: 1. James Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburg, 1913; 2. A. Pauly, Real-Enzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1924; 3. Paul Edwards, Encyclopedia of Philosophy, Macmillan, London, 1967.

¹⁰ Iskenderiyeli Klemens ve Nyssalı Gregorios hakkında bakınız: Gilson, Târih-i felsefe-yi mesihî, s.29-35,55-60 ve Emil Brye ve Kapilston'un Târih-i felsefe adlı eserleri.

¹¹ aynı eser ve aynı yerler.

¹² Jean Meyendorff, St. Gregoire Palamas et la Mystique Orthodoxe, Maitre Spirituelles, Editions de Seuil, 1959.

¹³ Şiadaki akıl ile ilgili hadisler hakkında bakınız: Şerh-i usûlî'l-kâfî, Kitâbu'l-akl ve'l-cehl, be tashih-i Muhammed-i Hâcûy, Muessese-i mutâle'ât u tahkikât-i ferhengî, Tahran, 1366, s.163-594.

¹⁴ Bakınız: Nehcu'l-belâga, tercume-yi Dr. Ca'fer-i Şehîdî, İntişârât-i ilmî yu ferhengî, Kemaleddin Meysem b. Ali b. Meysem-i Buhrânî, İhtiyâr Misbâhu's-sâlikîn (Şerh-i Nehcu'l-belâgati'l-vasît), tahkik-i Dr. Muhammed Hâdî-yi Emînî, İntişârât-i Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiye, Meşhed, 1366.

¹⁵ Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, be tashih-i Ebu'l-alâ-i Afîfî, Kahire, 1949.

¹⁶ Gazzâlî'de akıl meselesi hakkında bakınız: el-Munkiz mine'd-dalâl, be tahkik-i Dr. Cemil Salîbâ, Dâru'l-Endelûs, Beyrut, 1974.

¹⁷ Gazzâlî'den nakledilenlerin hilâfına, o, akıl ve şariat arasında hiçbir mücadele görmez. Mesela el-İktisâd fi'l-îtikâd (Şirket-i Mustafa Elbâbî, Kahire, s.3)

adlı kitabında akıl ve şeriatı gören göze ve güneş ışığına benzeterek der ki: Akıl ve şeriat nûr alâ nûrdur. Meâricu'l-kuds (Tahkik-i Muhammed Mustafa Ebu'l-alâ, Mektebetu'l-cundî, Kahire, 1388 hk., s.64) adlı kitabında da aklın şeriata hidayet ettiğini ve şeriatın ancak akıl ile ortaya çıkacağını, şeriat ve aklın, dışardan ve içerden ayrı gibi görünseler de, birlikte olduklarını vurgular. Nasîhatu'l-mulûk kitabında da (tashîh-i ustâd Celâleddîn-i Humâyî, İntişârât-i Encumen-i Âsâr-i Millî, 1351, s.254) "Akıl, önce iman, sonra iman, sonra yine imandır" der.

¹⁸ W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, London, 1953, s.55.

¹⁹ Musannefât-i Şeyh-i işrâk, c.II, s.5-12. Aklın başka şekilde bölünmeleri de yapılmıştır. Mesela akl-ı heyûlâyî veya kâbil, akl bilmeleke, akl bilfiil ve akl-ı mûstefâd. Aklın bu bölünmelerinden bazıları Aristo tarzı değildir. İslâm filozofları akıl ile vahiy arasında birlik ve uyum sağlanması için böyle bir bölümlendirmeye inanmaktadır. Bu konuda bakınız: A. Badawi, *Historie de la Philosophie en İslâm* (Tome II. les Philosophes Pures, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1972); M. Fakhry, *A History of İslamic Philosophy*, Columbia Univ. Press., New York, 1970.

²⁰ İlahî benzeme ya da Homoiosis Theou.

²¹ T. Izutsu, *The Key Philosophical Concept in Sufism and Taoism* (1), Keio University, 1967; W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, The State University of New York, 1989.

²² İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, be tashîh-i Ebû A'lâ-yi Afîfî, Kahire, 1946; *Fus Şuaybî*, s.119-126; Abdurrahman b. Ahmed-i Câmî, *Nakdu'n-nusûs fî şerh'l-fusûs*, bâ mukaddimât u tashîh u ta'likât William Chittick, *Encumen-i Hikmet u Felsefe*, Tahrân, 1356, s.198-205.

²³ Mîr Seyyid Alî-yi Hemedânî, *Risâle-yi zikrîye'de* (be küşîş-i Feridun Takizâde-yi Tûsî, Muessese-yi Mutâle'ât u Tahkikât-i Ferhengî, Tahrân, 1370, s.14) der ki: İnsanı diğer canlılardan ayıran belirgin vasıf, ilahî aşktır." O halde insanın diğer canlılardan ayrıldığı özellik Hakk'a muhabbet cevheri ve aşk ateşi olup, cüz'î mevcûdattan hiçbirisi bu feyzi kabul edemez".

²⁴ *Dovre-yi kâmil-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, be sa'y u ihtimâm u tashîh-i R. Nicholson, Tahrân, 1350, s.722, beyit 1960; s.723, beyit 1964. Ayrıca karşılaştırmız: Mevlana, *Mesnevî*, çev. Velez İzbudak, I-VI, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966 .[Mütercimnin notu].

²⁵ Bu konferans İngilizce "Shi'ism and Sufism, Their Relationship in Essence and History" ve Fransızca "Les shi'ism et le Sufisme. Leurs Relations Principielles et Historique" başlıkları altında verilmiş olup, ilk kez Farsça olarak yayımlanmıştır: *Mecelle-yi Telâş*, sayı 24, 1349. Bu konferansı dinleyenlerin çoğu Batılı araştırmacılar olduğu için, makalenin kaynaklarının çoğu da Avrupa dillerindedir. Birin-

cisi, bu kaynakların çoğu İranlı okuyucunun elinde olmadığı, ikincisi, okuyucunun konuya aşina oluşu ve metinlerin Farsça ve Arapça yazılmış olmasından dolayı kaynakları burada belirtmedik.

²⁶ Kur'ân, En'âm, V/122.

²⁷ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 549, beyit 3361-3365.

²⁸ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 95, beyit 1930-1933.

²⁹ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 95, beyit 1936-1940.

³⁰ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 95, beyit 1943-1944.

³¹ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 82, beyit 1669-1671.

³² Mesnevî-i Ma'nevî, s. 561, beyit 3598-3601.

³³ Kur'ân, Furkân, XXV/45.

³⁴ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 21, beyit 423-428.

³⁵ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 133, beyit 2687-2688.

³⁶ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 35, beyit 716-717

³⁷ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 516, beyit 2700-2708.

³⁸ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 714-715, beyit 1794-1801.

³⁹ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 33, beyit 671-675.

⁴⁰ Mesnevî-i Ma'nevî, s.346, beyit 3102.

⁴¹ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 347, beyit 3105-3111.

⁴² Mesnevî-i Ma'nevî, s. 1245, beyit 4134-4135.

⁴³ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 153; beyit 3086.

⁴⁴ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 646, beyit 408-418.

⁴⁵ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 33-34, beyit 677-681.

⁴⁶ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 209, beyit 180-188.

⁴⁷ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 99, beyit 2021-2025.

⁴⁸ Kur'ân, Furkân, XXV/7.

⁴⁹ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 14, beyit 263-273.

⁵⁰ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 347, beyit 3113-3116.

⁵¹ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 100, beyit 2035-2036.

⁵² Mesnevî-i Ma'nevî, s. 100, beyit 2041-2045.

⁵³ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 101, beyit 2046-2048.

⁵⁴ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 101, beyit 2049-2050.

⁵⁵ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 101, beyit 2051-2053.

⁵⁶ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 101, beyit 2054-2057.

⁵⁷ Mesnevî-i Ma'nevî, s. 155, beyit 3125-3126.

⁵⁸ Câvidân-i Hired, sâl-i dovvom, şomâre-i evvel, bahâr 1355.

⁵⁹ Rusça tercümesinde "yeni dine" ibaresi eklenmiştir. Bundan maksat, İslâm dinine inanmaktır.

⁶⁰ Elbette cizye karşılığında.

⁶¹ Buradaki bóbürlenmekten kasıt, konuşurken, gösteriş yapmak için sürekli yüzüğünü işaret eden ve el hareketleriyle bunu insanlara gösteren ahmakın yaptığı iştir. Kâmûs-i Muhîr'teki Bazram maddesine bakınız.

⁶² Kendinden bahsetme fırsatını yakalayınca, büyükbir alçakgönüllülükle okuyucuyla konuşmaya başlayarak selam gönderir.

⁶³ Râzî, Ebû Hâtim, A'lâmü'n-Nübüvve, be tashîh-i Salâh es-Sâvî ve Golamrızâ E'vânî, Encumen-i Hikmet u Felsefe-yi İran, Tahran, 1366.

⁶⁴ Bu makale Prof. Izutsu'nun Haziran-Temmuz 1969'da Hawai'de düzenlenen Doğu ve Batı Filozofları Beşinci Konferansı'nda yaptığı ve Ma'ârif-i Islâmî dergisi (neşriye-i sâzmân-i evkâf), sayı 11-12, yıl 1349'da yayımlanan konuşmasının metnidir.

⁶⁵ Doğu ve Batı Filozofları Beşinci Konferansı'nın "Günümüzde İnsanın Yabancılaşması" [=The Alienation of Modern Man] konusuna işaret edilmiştir.

⁶⁶ Molla Sadrâ, Şevâhidü'r-rubûbiye, be tashîh u tahşiye-i Seyyid Celâleddin-i Aştîyânî, çâp-i Dânişgâh-i Meşhed, 1340, s.14.

⁶⁷ Seyyid Haydar-i Âmulî, Nakdu'n-nukûd, be ihtimâm-i Henry Corbin ve Osman Yahyâ, ez intişârât-i Mu'essese-i İran u Feranse, Tahran-Paris, 1347, s.625.

⁶⁸ Muhammed-i Lâhîcî, Şerh-i Gulşen-i Râz, bâ mukaddime-yi Aga-yi Keyvân-i Semî'i, Tahran 1337, s. 94-97.

⁶⁹ Seyyid Haydar-i Âmulî, Câmi'u'l-esrâr ve menbe'u'l-envâr, be tashîh-i Henry Corbin ve Osman Yahyâ, ez intişârât-i Mu'essese-i İran u Feranse, Tahran-Paris, 1342, s. 259,261.

⁷⁰ Şevâhidü'r-rubûbiye, s. 448.

⁷¹ Shankara, Viva Cacudamani, s. 521.

⁷² S.N.L., Shrirastava and Bradly, Dehli, 1942, s. 45-47.

⁷³ Abdurrahmân-ı Câmî, Levâ'ih, tashîh-i Muhammed Huseyn-i Tesbihî, Tahran 1342, s. 19.

⁷⁴ aynı eser, aynı yer.

⁷⁵ Nihat Keklik, Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan, İstanbul, 1967, s. 69.

⁷⁶ Shin jin datsu raku ibaresi ile aşağıda zikredilecek olan datsu rahu jin ibaresi zenbudizmin ünlü üstadı Dogen'in ıstılahlarındandır.

⁷⁷ Aşağıdaki şerh, Lâhîcî'nin Şerh-i Gulşen-i Râz adlı kitabının 26-27. sayfalarında yer alan ıstılahlara ait sözlerinin açıklama ve yorumudur.

⁷⁸ Chaus mefhumunun taoizm felsefesindeki analizi hakkında bakınız: The Absolute and the Perfect Man in Taoism (Eranos Jahrbuch, XXXVI, Zürich, 1967), s. 398-411.

⁷⁹ Bu temsil, muhtemelen diğer Doğu felsefelerinde de aynı amaçla kullanılmıştır. Mesela Konfüçyüslüğün Sung silsilesine mensup filozofu Chu Tzu (1130-1200) yüce mutlakın maddî âlemdeki tecellîleri ile ilişkisi hakkında der ki: Mutlakın bu âlemdeki çokluklara nisbeti, ayın aslında birçok aya bölünmeden nehirlerde ve göllerde yansıyan aylara nisbetidir.

⁸⁰ Câmî'u'l-esrâr, s.113, 591.

⁸¹ Temsilin marifet ve süsleme bakımından kullanım farklılıkları hakkında "The Meaning of Poetic Metaphor, The Hague-Paris, 1967"nin önsözüne bakınız.

⁸² Wittgenstein, Logical Investigations, s. 213.

⁸³ Câmî'u'l-esrâr, s. 217,221.

⁸⁴ aynı eser, s. 113.

⁸⁵ aynı eser, s. 113-115.

⁸⁶ Gulşen-i Râz, s. 19, beyit 15.

⁸⁷ Zenbudizm üstadı Dogen, Sho Bo Genzo kitabında şöyle der: Gemi küpeştesinde duran biri sahile bakınca, sahilin hareket ettiğini sanır. Ama gemiye dikkat edecek olursa, geminin hareket halinde olduğunu anlar. Aynı şekilde birisi kendi nefsi hakkında yanlış görüş sahibiye, âlemdeki her şeyi buna göre değerlendiriyorsa, kendi tabiatı hakkında da yanlış görüşe sahip olması ihtimal dahilindedir. Oysa kendi tabiatının zatiyla kâim olduğunu sanır. Ama işin aslına doğrudan doğruya tecrübe yoluyla - ki Islâm'da fenâ tecrübesiyle mutabıktır - vâkıf olursa ve her şeyin aslına ve başlangıcına müracaat ederse - ki Islâmî bir mefhum olarak vahdet mertebesinde vücûd ile mutabıktır- onbin şeyin yani zevahir dünyasının fani olduğunu ve zatiyla kâim olmadığını açıkça müşahade edecektir.

⁸⁸ Şerh-i Gulşen-i Râz, s.19.

⁸⁹ Seyyid Haydar-ı Âmulî, Câmî'u'l-esrâr, s.106-107.

⁹⁰ Bu makamda vücûd, kayıtsız şartsız mutlaktır. Hatta kayıtsız şartsız olması sıfatıyla mukayyed ve mahdud kalmaz. Bu makam, Lao Tzu'nun "sırların sırrı" (= The Mystery of Mysteries" dediği ve Chuang Tzu'nun yokluk anlamına gelen Wu kelimesinin tekrarından ibaret olan Wu Wu kelimesiyle somutlaştırdığı mertebeye müradiftir.

⁹¹ Câmî'u'l-esrâr, s. 161-162.

⁹² aynı eser, s. 206-207.

⁹³ aynı eser, s. 207-209.

⁹⁴ Keyhân-i ferhengî, sâl-i 1366, şomâre-yi 7.

⁹⁵ Cavidân-i hired, sâl-i evvel, şomâre-yi dovvom, pâiz 1354. Bu çeviri Sayın Hadi Şerîfî ile birlikte yapılmıştır. (Müellifin notu).

⁹⁶ Bir kere daha tekrar etmeliyiz ki değişim nazariyesi, maddî dünyanın muhtelif bütün imkanlarının yansıdığı, his üstü ve latif ezeli cevherin maddî ve durgun

suretini ifade eden eski nazariyenin maddeci halefinden başka bir şey değildir. Değişim nazariyesinin cevabını “a’yân-i sâbite” ve “misaller” akidesinde bulmak gerekir. Bunlardan ikincisi sırf vücûd ve ilahî akıl ile, birincisi, güya a’yân-ı sâbitenin bir nevi hareketle tecessüm ettiği ezeli cevher ile ilgilidir.

⁹⁷ Çocuk ile korku arasında ilişki kuran kimseler şu gerçeği gözardı ederler: Öyle korkular vardır ki özellikle büyü ve erişkinlik dönemlerine aittir veya aksine öyle güvenlik duyguları vardır ki bunlar çocukluk çağına mahsustur.

⁹⁸ Şinâht-i İkbâl: Mecmû’a-yi Makâlât-i Kongre-yi Cihânî-yi Bozorgdâşt-i Allâme İkbâl-i Lâhorî, Tahran, İsfend 1364, Dânişgâh-i Tehran, be küşiş-i Golamrizâ Sutûde, vezâret-i Ferheng u Irşâd-i İslâmî, çâp-i evvel, 1365.

⁹⁹ Dovvomin Yâdnâme-yi Allâme Tabâtabâ’î, Muessese-yi Motâleât ve Tahkikât-i Ferhengî, Tahran, Âban, 1363.

¹⁰⁰ Bu makale Surûş dergisinin 566 (yıl 13, 26 Mordadmâh 1370, Şenbe) ve 567. sayısında (yıl 13, 2 Şehrîvermâh 1370, Şenbe) “Ortaçağ ve Rönesansta Din ve Uygarlık” adıyla yayımlanmıştır.

¹⁰¹ Câvidân-i Hired, sâl-i dovvom, şomâre-yi dehom, pâyîz 1355.

¹⁰² Faslnâme-yi honer, şomâre-yi sîzdehum, zemistan 1365-behâr 1366

¹⁰³ Motâleâtî der hore-i dinî 3, zîr-i nezer-i Dr. Seyyid Huseyn Nasr, Sâzmân-i Ceşn-i Honer-i Şîrâz, Taht-i Cemşîd, 1349.

¹⁰⁴ A. K. Komarasvami (Coomaraswamy)’nin The Dance of Shiva “Şiva Dansı” adlı kitabının bir bölümünün çevirisi olan bu makale ilk defa Motâleâtî der honer-i dinî mecmuasında yayınlanmıştır. Bk. Motâleâtî der honer-i dinî:3, zîr-i nazar-i Dr. Seyyid Huseyn Nasr, Sâzmân-i Ceşn-i Honer-i Şîrâz, Taht-ı Cemşîd, 1349.

METİNDE İSMİ GEÇEN BAZI KİŞİLER

Abdurrahmân-ı Câmî (1414-1492) İranlı şair, sûfî ve din bilgini. İran edebiyatının son büyük klasik şairi. Vahdet-i vücûd görüşünü şiirlerinde sık sık işledi. Nefehâtü'l-uns adlı eseri İslâm sûfilerinin biyografilerini içerir. Fusûsü'l-hikem adlı eseri tasavvufa dairdir.

Ammâr Yâsir (564-657) Sahabe. Cemel vakasında önemli rol aldı.

Anselmus (Aziz) (1033-1109) Proslogium ve Monologium adlı kitapların sahibi. Felsefî düşüncüyü inancın açıklanışı şeklinde tarif etti.

Aristo (384-322) Eflatun'un öğrencisi. Mantık ilmini sistemleştirdi.

Asparases: Hint mitolojisinde ikinci dereceli önemli tanrıçalar.

Aşil (Akhilleus) : Yunan mitolojisinde Tesalyalı efsane kahramanı. Bizans Akhilleus destanlarında Ortaçağ şövalyesi.

Augustin (Aziz Augustinus) (354-430) Latin kilisesi doktoru. Bilgiyi, sevgiyi, Tanrıyı düşünmeyi ve bilgece davranmayı tavsiye etti.

Bacon, Roger (1220-1292) İlmî tecrübeye önem veren İngiliz filozofu. Matematiğin bilimlerde temel rol oynadığını savundu. Ona göre her bilim ilahiyata dayanır. Felsefe de bu bilimin hizmetkarıdır.

Bâyezid-i Bistâmî (ölm.874) Sûfî.

Bergson, Henri (1859-1941) Yahudi asıllı Fransız filozofu. Psikolojik açıklamalara dayandırılan sezgicilik (intuitionisme) akımının temsilcisi. 1928'de Nobel edebiyat ödülünü aldı. Belli başlı eserleri: "Matière et Mémoire" (Madde ve Bellek), "L'Evolution créatrice" (Yaratıcı Evrim), "Durée et Simultanéité" (Süre ve eşzamanlılık) "Les Deux sources de la morale et de la religion" (Ahlak ile dinin iki kaynağı), "Energie spirituelle" (Ruhsal enerji).

Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (973-1051) Türk filozofu. İbn Sînâ ile felsefî ve ilmî tartışmalarda bulundu. Hint kültürüyle ilgilendi. Sayıları 100'ü geçen eserleriyle iyi bir matematikçi, astronom, fizik ve doğabilimci olduğunu kanıtladı.

Bosanquet, Bernard (1848-1923) İngiliz filozofu. Mantık, estetik ve ahlak üzerine birçok kitap yazdı. History of Aesthetic (Estetik Tarihi), Civilization of Christendom (Hristiyan Medeniyeti), The Philosophical Theory of the State (Felsefî Devlet Teorisi), The Value and Destiny of the Individual (Ferdin değeri ve

kaderi) belli başlı eserleridir.

Bradley, Francis Herbert (1846-1924) İngiliz filozofu. The Principles of Logic (Mantığın ilkeleri), Appearance and Reality: A Metaphysical Essay (Görünüş ve gerçeklik: Bir metafizik denemesi) belli başlı eserleridir.

Burali Forti : (1861-1931) İtalyan mantıkçı. Matematiksel mantık üzerinde durdu.

Calinus (Galenos) : Adı Bokrat (Hippokrates) ve Lokman ile birlikte anılan Yunan hekim ve filozof.

Cüneyd-i Bağdâdî (ölm. 910) Süfi.

Dante, Alighieri (1265-1321) İtalyan yazar. Divina Comedia (İlahi Komedya)nın yazarı.

Darwin, Charles Robert (1809-1882) İngiliz filozofu ve tabiat bilgini.

Descartes, René (1596-1650) Fransız matematikçi ve filozof. Yeniçağ felsefesinin babası sayılır. Belli başlı eserleri: Regulal and directionem ingenii (Aklın idaresi için kurallar), Le Monde (Dünya), Dioptrique (Işık kırılması), Météores (Göktaşları), Géométrie (Geometri), Méditations métaphysiques (Metafizik düşünceler).

Diogenes (Apollonialı) (460-390) Yunanlı filozof. Peri physeos (Doğa üzerine) adlı kitabın yazarı.

Diogenes (Kynik) (404-323) Yunanlı filozof. Elealı Zenon'un derslerine devam etti.

Dionysios (Aziz) (ölm. yaklaşık. 265) Din sapkınları hakkında yapılan tartışmalara katıldı.

Dyonisos Aeropagit : Atinalı piskopos. Atina'nın ilk piskoposu.

Ebü Hâtîm-i Râzî (ölm. 933) İsmailî dâî ve yazar; ismailî reisi. Kitâbu'z-zine ve A'lâmü'n-Nübüvve adlı eserlerinde İsmailî inancı ile ilgili görüşlerini yansıttı.

Ebü Zer: (ölm.653) Sahabe. Müslümanlığı ilk kabul edenlerden.

Ebu'l-Esved Duellî: (604-689) Araf şairi ve filoloğu.

Ebübekir Zekeriyâ-yi Râzî (865-933) Natüralist filozof. Doktor ve kimyacı.

Eflatun (Platon) (427-347) Sokrat'ın öğrencisi. Eserlerini diyalog tarzında yazdı. Gerçek âlemin madde âlemi değil, idealar âlemi olduğunu savundu.

el-Kindî (ölm. 866 veya 873) Arap asıllı filozof. Meşşâî ekolünün başı.

Epikures (Epikuros) (341-270) Yunanlı filozof. Doğanın maddesel yapıda ve hareket halindeki atomlardan oluştuğunu kabul etti.

Epimenides: (Milattan önce altıncı yüzyıl) Girit kökenli Yunanlı şair ve filozof.

Fahreddin-i Râzî (1149-1209) İranlı filozof ve kelamcı. Bâtınîlik ile mücadele etti.

Fârâbî (870-950) Türk filozofu. Meşşâî okulunun önde gelenlerinden.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) Kant ekolüne mensup Alman filozofu.

Firdevsî (934-1020) İranlı şair ve hamasî destan Şahname'nin sahibi.

Fraenkel, Adolf Abraham (1891-1965) Alman asıllı İsrailli matematikçi.

Foundations of Set Theory (Kümeler kuramının temelleri) adlı eserin yazarı.

Galilei, Galileo (1564-1642) İtalyan astronomu ve fizikçi.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Tûsî (1058-1111) İranlı kelim ve fıkıh âlimi, sûfî ve müceddit. Selçuklular tarafından himaye edildi. İslâm toplumunda felsefe çalışmalarına çeki düzen vermeye çalıştı. Belli başlı eserleri: el-Munkiz mine'd-dalâl, Mekâsidu'l-felâsife, Tehâfutu'l-felâsife, Mi'yâru'l-ilm, İhyâu ulûmî'd-dîn, Mişkâtü'l-envâr, Minhâcu'l-âbidîn.

Georg Cantor (1845-1918) Alman matematikçi ve kümeler nazariyesinin kurucusu.

Gilson, Étienne: (1884-1978) Fransız filozof. Bonaventura, Bernard, Augustinus, Thomas ve Aquinus gibi hristiyan azizleri hakkında birçok kitap yazdı.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832) Alman yazar.

Hâfız-ı Şîrâzî (ölm.1390) İran'ın en büyük gazel şairi.

Hallâc-ı Mansûr (867-922) "Ene'l-hakk" (=Ben Hakkım) dediği için feci şekilde öldürülen sûfî.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) Alman filozofu.

Heraklitos (Efesli Herakleitos) (550-480) Yunanlı filozof. Varlığın tamamen hareketten oluştuğunu ileri sürdü.

İbn Arabî (1165-1240) Endülüslü filozof. Sadreddin Konevî'nin hocası. Futûhâtî'l-mekkiyye ve Fusûsü'l-hikem'in yazarı. Vahdet-i vücud nazariyesini en güzel şekilde ifade etti.

İbn Bâbüye (920-991) İranlı kelim ve hadis âlimi.

İbn Bâcce (ölm.1138) Endülüslü filozof. Fârâbî'den etkilendi. Aristo felsefesi, tıp ve fizik alanında çalıştı.

İbn Miskeveyh (932-1030) İran asıllı filozof. Ahlak ve psikoloji üzerinde durdu.

İbn Rüşd (1126-1198) Endülüslü filozof. Aristocu olarak tanınır. Aklın üstünlüğüne inandı. Felsefe ile din arasında uzlaşma sağlamaya çalıştı.

İbn Sînâ (980-1037) Meşşâîler Okuluna mensup Türk filozofu. Fârâbî'den etkilendi. Bîrûnî ile felsefî tartışmalara girdi.

İbn Tufeyl (ölm.1185) Arap filozof ve hekim.

İbrahim Edhem (ölm.783) Servetinden vazgeçerek fakir bir hayat süren sûfî.

İkbal, Muhammed (1877-1938) Hindistanlı şair ve düşünür.

Kant, Immanuel (1724-1804) Alman filozofu ve sosyologu.

Kepler, Johannes (1571-1630) Alman astronomu.

Krişna: En tanınmış Hint tanrılarında biri.

Ksenofanes: Yunanlı filozof. Elea okulunun kurucusu.

Leibniz, Johann Gottfried (1646-1716) Alman filozofu. Descartes'tan etkilen-
di. Her nesnenin kendi başına bir cevher ve cevherlerin sayılamayacak kadar çok
olduğunu savundu.

Mani: (215-275) Maniliğin kurucusu.

Massignon, Louis (1883-1962) Fransız şarkiyatçı.

Mevlana Celaleddin-i Rûmî (1207-1273) Belh'te doğup Anadolu'da yetişen ve
eserlerini Farsça veren sufi ve şair. İnsanlara birlik ruhunu aşılama çalıştı.

Molla Sadra (Sadruddin-i Şîrâzî) (ölm. 1640) İranlı filozof.

Nasîruddin Tûsî (1201-1274) İranlı filozof, kelimacı ve matematikçi. İsmailî
inançlarını savundu.

Nietzsche, Friedrich (1844-1900) Ateist Alman filozofu. "Üstün insan"
(=Übermensch) nazariyesiyle tanındı.

Parmenides (570-470) Güney İtalya'daki Elea Okulunun başkanı. Pisagor ve
Ksenofanes'in etkisinde kaldı. Varlığın var, yokluğun da yok olduğuna inanıyordu.

Porphyrîos (234-305) Eski Yunanlı yeni platoncu filozof.

Russell, Bertrand (1872-1970) Çağdaş İngiliz filozofu.

Sa'dî-yi Şîrâzî (ölm.1292-1295 arası) İran'ın yetiştirdiği en büyük şair ve bil-
gelerden. Gülistan ve Bustan adlı şaheserlerin sahibi.

Sadreddin Konevî (1210-1274) Türk filozofu ve İbn Arabî'nin öğrencisi. İn-
san-ı kâmil teorisini tam anlamıyla açıklığa kavuşturdu.

Skolem, Albert Thoralf (1887-1963) Norveçli mantıkçı.

Skryabin, Aleksandr Nikolayeviç (1872-1915) Rus besteci ve piyanist.

Sokrat (469-399) Her şeye madde yönünden bakılmaması gerektiğini söyledi.
Ahlak üzerinde durdu. Türk ve İslâm filozoflarının hayranlığını kazandı.

Solon (650-558) Atinalı devlet adamı.

Spencer, Herbert (1820-1903) İngiliz filozofu.

Suhreverdî el-Maktûl (1155-1191) İsrâkîler akımının lideri.

Şankara (700- yaklaşık 750) Hintli filozof.

Şiva: Hindû tanrı.

Tales (625-547) Yunanlı filozof, matematikçi ve astronom.

Tertullianus, Quintus Septimus Florens (155-222) Batı kilisesinin kurucu-
larından biri ve ilk kez latince yazan hristiyan yazar.

Wittgenstein, Ludwig (1889-1951) Avusturya asıllı İngiliz filozof.

Yeats, William Butler (1865-1939) İrlandalı yazar.

Zenon, Elealı (490-430) Mantıkçı ve filozof. Parmenides'in öğrencisi.

Zimokrat (460-370) Yunanlı filozof.

Zunnûn-i Mısırî (ölm.861) Mısır süfîlerinden.

BAZI TEKNİK TERİMLER VE BUNLARIN
İNGİLİZCE,FRANSIZCA VE ALMANCA KARŞILIKLARI

adem:nonbeing/privation-néant/privation-fehlen/mangel

âdet:habit-habitude-anlage

akıl:reason-raison-vernunft

akide:dogma-dogme-dogma

akis:conversion-conversion-konvertierung

akli ilkeler:laws of thought-principel ratonels

alaka:ration-rapport-ration

araz:accident-accident-zufall

asalet:authenticity-authenticite

asl:principle-principe-grundlage

aynî:objective/concrete-objectif/concret-objektiv/konkret

ayniyet:objectivity-objectivité-objectivismus

batıl:false-faux-falsch

bâtunî:esoteric-esotérique-innerlich

bedbinlik:pessimism-pessimisme-pessimismus

bekâ:to subsist-subsister-ewigkeit

bilge:wise-sage-weise

bilgelik:wisdom-sagesse-weisheit

bilinç:consciousnes-conscience-bewusstsein

bürhan:demonstration-demonstration-demonstration

cemâl: beauty-beauté-schönheit

cevher:substance-substance-substanz

cin:demon-démon-dâmon

cüz':part-pertie-teil

cüz'î:particular-partiquulier-einzeln

dekartçlık:cartesianism-cartesianisme-kartesianismus

derece:degree-degré-grad

düşünce:thought-pensée-gedanke

efsane:mythe-mythe-mythe

eksiklik:defect-défault-mangel

enaniyet:egoism-egoisme-egotismus

esas:foundation-fondement-fundament

eşitlik:equality-agalite-gleichheit

- fail:agent-agent-agent
 faillik:activity-activité-tätigkeit
 faraziye:hypothesis-hypothèse-hypothese
 farz:supposition-supposition-annahme
 fazilet:virtue-vertu-wirksamkeit
 fenâ:annihilation-anéantissement-vernichtung
 ferdi:individual-individeul-individuell
 ferdin asaleti:individualis-individualisme-individualismus
 fetret:interval-intervalle-zwischenraum
 feyiz:emanation-emanation-ausströmen
 fıtrî:innate-inné-anbeboren
 fiil:act-acte-akte
 fikir:thought-pensée-gedanke
 gayrîhk:alterity-alterite
 gayrîşahsî:impersonal-impersonnel-unpersönlich
 gerçeklik:realism-realisme-realismus
 had:definition-définition-bestimmung
 hakîm:wise-sage-weise
 hakikat:truth-vérité-wahrheit
 hakikî:real-réel-wirklich
 hariç:external-externe-äusserlich
 hazf:elimination-elimination-aussonderung
 hercûmerç:anarchy-anarchie-anarchie
 hezeyan:delirium-délire-wahnsinn
 hikmet:wisdom-sagesse-weisheit
 hissedilen:sensible-sensible-fühlbar
 hurafe:superstition-supertition-aberglaube
 hüviyet:identity-identité-identität
 îcap:affirmation-affirmation-behauptung
 idrak:perception-perception-wahrnehmung
 ihlas:loyalty-loyalté-treue
 ihsan:beneficence-bienfaisanca-wohlthätigkeit
 ihtilaf:difference-différence-differenz
 ihtiyar:freewill-libre arbire-auswahl
 ilgi:ration-rapport-ration
 ilhad:atheism-athéisme-atheismus
 ilk asıl:first principe-premier principe-ausgangspunkt
 ilk mebdî:first principe-premier principe-ausgangspunkt

ilmünnefs:	psychology-psychologie-psychologie
iltizam:	commitment-engagement-überweisung
inayet:	providence-providence-gnade
inbisat:	extraversion-extraversion-expansion
infial:	passion-passion-passion
insicam:	harmony-harmonie-harmonie
iptal:	frustration-frustrativ-annullierung
irade:	will-volonté-wille
irfan:	gnosis-gnose-wissen
istidat:	disposition-disposition-disposition
istidlâl:	reasoning-raisonnement-intuition
istintâc:	deduction-deduction-deduktion
işrak:	illumination-illumination-beleuchtung
itikad:	belief-crovance-glaube
ittihad:	union-union-vereinigung
iyimserlik:	optimism-optimisme-optimismus
kabiliyet:	receptivity-réceptivité-talent
kader:	desting-desntin-schicksal
kadim:	ancient-ancien-alt
kaide:	rule-régle-regel
kâmil:	perfect-parfait-vollkommen
karışım:	confusion-confusion-verwirrung
kasıt:	intention-intention-absicht
kaziye:	proposition-proposition-vorschlag
kelam:	dialectical theology-théology dialectique-koranstudien
kemâl:	perfection-perfection-vollkommenheit
kemmiyet:	quantity-quantité-quantität
kendikendilik:	spontaneous-spontané-freiwillig
kesbetme:	acquisition-acquisition-erwerbung
kesret:	plurality-pluralité-vielheit
keyfiyet:	quality-qualité-qualität
kıyas:	measurement-mesure-messung
kıyas:	sylllogism-syllogisme-syllogismus
kötümserlik:	pessimism-pessimisme-pessimismus
kudret:	power-pouvoir-macht
küllî:	universal-universal-allgemein
lezzet:	pleasure-plaisir-vergnügen
lüzum:	consequence-conséquence-folge

- ma'lûl:effect-effet-effekt
 mâba'du't-tabî'a:metaphysics-métaphysique-metaphysik
 madde:matter-matieri-materie
 maddenin asaleti:materialism-matériauisme-materialismus
 maddî:material-matériel-materiell
 mahiyet:quiddity-quiddité-entité
 mahsûs:sensible-sensible-fühlbar
 maiyyet:simultaneity-simultanéité-gefolge
 makûl:intelligible-intelligible-intelligibel
 makûle:category-catégorie-kategorie
 mâlihulya:malencolia-malencolie-melancholie
 manilik:manichaeism-manichéisme-manichäismus
 marifet:cognition-connaissance-erkenntnis
 marifetbilim:gnosiology-théorie de la connaissance-gotteserkenntnis
 mazmun:content-conteny-umfang
 mebbe':principle-principe-grundlage
 medresî:scholastic-scolastique-scholastisch
 mefhum:comprehension-compréhension-verständnis
 mesal:idea-idée-idee
 meşşâî:peripatetic-péripateticien
 mevcûd:being-être-sein
 mevzû:object/subject-object/sujet-objekt/subjekt
 mi'yâr:norme-norme-eichmass
 mizac:temper-temperament-temperament
 mizan:criterion-critère-kennzeichen
 muâraza:antilogy-antilogie-kontroverse
 muayyen:determinate-déterminé-determiniert
 mucize:miracle-miracle-wunder
 muhteva:content-conteny-umfang
 mukavemet:resistance-résistance-widerstand
 mutabakat:correspondence-correspondance-übereinstimmung
 mutabîk:adequate-adequate-angemessen
 mutlak:absolute-absolu-unabhängig
 muvafakat:agrément-convenance-übereinstimmung
 muvafîk:agreeable-agréable-angenehm
 mûbhem:ambiguous-ambigu-zweideutig
 mûcerred:abstract-abstrait-abstrakt
 mûmteni:impossible-impossible-unmöglich

mürekkep:	compound-composé-zusammengesetzt
müşahede:	observation-observation-beobachtung
müşahhas:	concrete-concret-konkret
müteâli:	trancendental-transcendental-aufsteigend
mütecanis:	homogeneous-homogène-homogen
müthayyile:	imagination-imagination-einbildungskraft
mütanâkız:	contradictory-contradictoire-widerisprechend
nakîze:	antinomy-antinomie-gegensätzliches
naks:	defect-défault-mangel
nakz:	refutation-refutation-zertrümmern
nâtık:	reasonable-raisonable-vernünftig
nazarî:	discursive/speculative-discursif/spéculatif-spekulatif/theoretisch
nazariye:	theory-théorie-theorie
nefsânî:	psychological-psychologique-psychologisch
nevî:	specific-spécifique-spezifisch
nevi:	species-espèce-spezies
nisbet:	relation-relation-verhältnis
nisbî:	relative-relatif-relativ
nisbiyet:	relativism-relativisme-relativität
niyet:	intention-intention-absicht
ol:	fait-fait
oluş:	becoming-devenir-passend
örf:	custom-contume-gewohnheit
put:	idol-idole-götzenbild
red:	reduction-reduction-verwandlung
red:	refutation-réfutation
remiz:	symbol-symbole-symbol
revâkilik:	stoicism-stoicisme-stoizismus
riya:	hypocrisy-hypocrisie-heuchelei
ru'yet:	vision-vision-sehvermögen
rücû:	return-retour-rückkehr
sabit:	constant-constant-beständig
safâ:	purity-pureté-reinheit
sebat:	perseverance-pérséverance-beharrlichkeit
senevîlik:	dualism-dualisme-dualismus
sınıf:	class-classe-klasse
silsile:	seireis-série-übermass
sudûr:	procession-procession-umzug

sulta:authority-autorité-autorität
 suret:form-forme-form
 suverî:formal-formel-förmlich
 sükût:silence-silence-schweigen
 şer:evil-mal-übel
 şey:thing-chose-ding
 şirk:polytheism-polytheisme-polytheismus
 şuhud:intuition-intuition-intuition
 suur:consciousnes-conscience-bewusstsein
 şüphecilik:scepticism-scepticisme-skeptimus
 taassup:fanaticism-fanatisme-fanatismus
 taayyûn:determination-détermination-bestimmung
 tabaka:caste-caste-kaste
 tabaka:class-classe-klasse
 tabiat:nature-naturel-natur
 tabiatın asaleti:naturalism-naturalisme-naturalismus
 tabir:expression-expression-ausdruck
 tahayyül:imagination-imagination-einbildung
 tahlil:analysis-analyse-analyse
 taklid:imitation-imitation-nachahmung
 taksim:division-division-division
 tasavvuf:mysticism-mysticisme-mystik
 tasavvur:conception-concept-vorstellung
 te'emmül:meditation-meditation-vermittlung
 te'vîl:anagogic interpretation-anagogique (sens)-interpretation
 teaakkul:intellection-intellection-verstehen
 teâdûl:equipollency-equipollence-gleichheit
 teâlî:transcendense-transcendance-aufstieg
 tearuz:antinomy-antinomie-widerstreit
 tebadûl:reciprocity-réciprocité-gegenseitigkeit
 tebdil:transformation-transformation-unformung
 tecanûs:homogeneity-homogénéité-homogenität
 tecrid:abstraction-abstarction-abstraktion
 tecrûbe:experience-experience-experinent
 tefekkûr:reflexion-reflexion-zurückstrahlung
 tefsir:explication-explication-erklärung
 tekabûl:opposition-opposition-opposition
 tekâmûl:integration-intégration-vervollkommung

tekvîn:	genesie-genèse-schöpfung
temsil:	representation-représentation-darstellung
tenakuz:	contradiction-contradiction-kontradiktion
tenasuh:	metempsychosis-métempsychose-metempsychose
terkip:	synthesis-synthèse-synthese
tevazu:	modesty-modestie-bescheidenheit
tez:	thesis-thèse-these
tezat:	contrast-contrast-gegensatz
toplanma:	aggregate-agrégat-anhäufung
ukde:	complex-complexe-komplex
unsur:	element-elément-element
usûl:	doctrine-doctrine-prinzipien
uyanıklık:	attention-attention-aufmerksamkeit
uzuv:	organ-organe-organ
uzvî:	organic-organique-organisch
vahdaniyet:	oneness-unicité-alleinigkeit
vahdet-i vücûd:	pantheism-panthéisme-pantheismus
vahdet:	unity-unite-einigkeit
vahiy:	revelation-révélation-offenbarung
varlık ilmi:	ontology-ontologie-ontologie
varlık:	existence-existence-existenz
vecd:	ecstasy-eptase-ekstase
vehm:	illusion-illusion-täuschung
veraset:	heredity-hérédite-erblichkeit
vicdan:	conscience-conscience motale-gewissen
vücûdî:	existential-existential-existenziel
vücûd:	existence-existence-existenz
yakîn:	certitude-certitude-gewissheit
yaratan:	demiurge-démiurge-schöpfer
yaratılış:	creation-création-schöpfung
yaratma:	creation-création-schöpfung
yorum:	explication-explication-erklärung
zahir:	apparent-apparent-anscheinend
zan:	opinion-opinion-meinung
zaruret:	necessity-nécessité-notwendigkeit
zât:	essence-essence-essenz
zâtı ile kâim olma:	aseity-aséite
zâtı ile kâim:	subsistent-subsistant

zâî:essential-essentiel-wesentlich

zevahir ilmi:phenomenology-phénomèology-phänomenalismus

zunnî:implicit-implicite-miteingeschlossen

zihnî:mental-mental-geistig

zûhd:ascetism-ascétisme-askese

METİNDE GEÇEN ÂYET VE HADİSLER

“ Ben ilim şehriyim; Ali de onun kapısıdır”

“Allah benim ümmetime bereket inayet etmiş ve heryeri ümmetinin ibadetgahı yapmıştır”

“Allah güzelliği her şeye yazmıştır”

“Allah insanı kendi sâretine mutabık olarak yaratmıştır”

“Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır”

“Allah’ın ilk yarattığı şey ruhumdur”

“Allah’ın ilk yarattığı şey, nurumdur”

“Allah’ın yarattığı ilk hayır, akıldır. Bunun üzerine Allah, akla “Bana yönel” buyurdu. Akıl da Allah’a yöneldi. Sonra ona “Bana sırtını dön” dedi ve akıl da Allah’a sırtını döndü. O zaman Allah “İzzet ve celâlime andolsun ki sana layığını vereceğim ve seni cezalandıracağım”

“Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır”

“Andolsun ki, biz sizi yarattık, sonra size suret (biçim-şekil) verdik, sonra meleklerle: “Âdem’e secde edin.” dedik” [Kur’ân, A’râf, VII/11]

“Bahar serinliğini ganimet bilip istifade edin”

“Bana, zâhir ve bâtını olan, her harfinin bir sınırı ve her sınırının bir başlangıcı olan âyet dışında başka bir âyet gönderilmemiştir”

“Ben gizli bir hazineydim. Tanınmak istiyordum. Bunun için varlık âlemini yarattım”

“Bir sureti temsil veya resmeden kişi kıyamet günü bunlara ruh üfürmekle mükelleftir” “O ruh üfûremez. Bu yüzden utanır”

“Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri yalnızca “Ol” demesidir; o da hemen oluverir.” (Kur’ân, Yâsin, XXXVI/82).

“Bizim emrimiz, bir göz kırpma gibi yalnızca bir keredir.” (Kur’ân, Kamer, XLIV/50)

“Bütün işler Allah’a döndürülür” [Kur’ân, Âl-i İmran, III/109].

Cebrail bana geldi ve “Biz melekler topluluğu, içinde köpek olan, insan resmi veya heykeli bulunan ya da tuvalet için kullanılan kap bulunan eve girmeyiz” dedi.”

“De ki: “Hak geldi, bâtil yok oldu. Hiç şüphesiz bâtil yok olucudur.” [Kur’ân, İsrâ, XVII/81].

“Dehr hakkında ileri geri konuşmak küfürdür. Çünkü dehr, Allah’tır”

“Dilediği bir surette seni tertib etti.” [Kur’ân, İnfitâr, LXXXII/8].

“Doğru rüya (ru’yâ-yı sâdika) nübüvvetin yirmidört şartından biridir.”

“Döl yataklarında size dilediği gibi suret veren O’dur” [Kur’ân, Âl-i İmran, III/6]

“En yüce örnekler ise Allah’a aittir.” [Kur’ân, Nahl, XVI/43]

“Gerçekten Allah’ın ilmiyle herşeyi kuşattığını bilmeniz, öğrenmeniz için”

(Kur’ân, Talâk, LXV/12).

“Gerçekten Ben, Ben Allah’ım; Benden başka ilah yoktur; şu halde Bana ibadet et”

(Kur’ân, Taha, XX/14)

“Gökleri ve yeri (bir örnek edinmeksizin) yaratandır” [Kur’ân, Bakara, II/117]

“Gökyüzü ve yeryüzünde bendeki kapasite yoktur. Sadece mümin kulun kalbinde bendeki bu engin kapasite vardır”

“Gözlerim uyur ama kalbim uyumaz”

“Haberiniz olsun, yaratmak da, emir de (yalnızca) O’nundur.” [Kur’ân, Arâf,

VII/54]

Her nerede iseniz, O sizinle beraberdir.” (Kur’ân, Hadîd, LVII/4).

“Her şeye nutku verip konuşturan Allah, bizi konuşturdu.” (Fussilet sûresi, XLI/21)

“Her şeyi ‘sapasaglam ve yerli yerinde’ yapan Allah’ın sanatı (yapısı)dır (bu).” [Kur’ân, Neml, XXVII/88]

Hiç şüphesiz din Allah katında İslâmdır” [Kur’ân, Âl-i İmrân, III/19]

“Hiç şüphesiz; bunda, kalbi olan ya da bir şahid olarak kulak veren kimse için el-bette bir-öğüt (zikir) vardır” (Kâf sûresi, I/37)

“Hz. Peygamber’den şöyle rivayet edilmiştir: ‘Mirac gecesi beni gökyüzüne çıkardıklarında, Cennet’e girdim ve orada kırmızı yakuttan yapılmış bir kasır gördüm. Ceb-rail bana onun kapısını açtı. İçeri girdim. Kasrın içinde beyaz incilerden yapılmış bir ev gördüm. Eve girdim. Evin ortasında, kilidi nurdan yapılmış bir nur sandığı gördüm.

Cebraîl’e “Bu sandık neyin nesi ve içinde ne var?” diye sordum. Cebraîl “Ey Allah’ın habibi! Bunun içinde Allah’ın sırlarından biri var. Onu ancak ve ancak sevdiğine, habibine verir” dedi. “Bu sandığın kapağını aç bana” dedim. “Ben bir emir kuluyum. Yaratan’ından bunu açmam için bana izin vermesini iste.” dedi Cebraîl. Bunun üzerine Allah’tan izin istedim. Bu sırada Allah tarafından “Ey Cebraîl! Sandığın kapağını aç! diye bir nida geldi. Sandığı açtı. İçinde fakr ve bir ridâ gördüm. “Yüce Rabbim, bu fakr ve bu ridâ da nedir?” diye sordum. “Ey Muhammed! Yarattığım günden beri bunları, sana ve ümmetine uygun gördüm. Habibimden başkasına vermem bunları ve bunlardan daha aziz olan bir şey de yaratmadım” diye bir nida geldi. Bunun üzerine Peygamber “Hiç kuşku yok ki Allah benim için fakr ve ridâyı uygun gördü ve bunlar Allah katında her şeyden daha değerlidir”

“İbrahim ne yahudi idi ne de hristiyandı. Ancak O hanif (muvaahhid) bir müs-lümandı) “ [Kur’ân, Âl-i İmran, III/67]

“İnsanlar uykudadır. Öldükleri zaman uyanırlar.”

“İşte bu örnekler; biz bunları insanlara vermekteyiz. Ancak âlimlerden başkası bunlara akıl erdirmez.” [Kur’ân, Ankebut, XXIX/43]

“Kim beni görürse, kuşkusuz Allah’ı görmüş olur.”

“Kim Tanrı’nın olursa, Tanrı onun olur”

“Kuşkusuz Allah güzeldir ve güzelliği sever”

“O Allah ki yaratandır, (en güzel bir biçimde) kusursuzca var edendir, ‘şekil ve suret’ verendir. En güzel isimler O’nundur.” [Kur’ân, Haşr, XLIX/24]

“O, ahiriyette evvel, evveliyette âhirdir. Bâtıniyette zâhir, zâhiriyyette bâtındır.

“O’nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur.” (Kur’ân, Şûrâ, XLII/11)

“O, Evveldir; Âhirdir; Zâhirdir; Bâtındır. O, her şeyi bilendir.” (Kur’ân, Hadîd, LVII/3)

“O, her gün iştedir.” (LV/29)

“Ona ruhumdan üfürdüğümde” [Kur’ân, Hicr, XV/29]

“Onu istediğimizde her hangi bir şey için sözümüz, ona yalnızca ‘Ol’ demekten ibarettir; o da hemen oluverir.” [Kur’ân, Nahl, XVI/40]

“Onun gördüğünü gönül yalanlamadı.” [Kur’ân, Necm, LIII/11].

“Sen, Allah’ın sünnetinde kesinlikle bir değişiklik bulamazsın ve sen, Allah’ın sünnetinde kesinlikle dönüşüm de bulamazsın.” [Kur’ân, Fâtır, XXXV/43]

“Size kendilerinde halifeler kılıp harcama yetkisi verdiği şeylerden infak edin.” (Kur’ân, Hadîd, LVII/7)

“Sizin en yüce rabbiniz benim” (Kur’ân, Nâziât, LXXIX/24)

“Suretinizi de en güzel (bir biçim ve incelikte) kıldı.” [Kur’ân, Mü’min, XL/64]

“Şairler ise; gerçekten onlara azgın sapıklar uyar. Görmedin mi; onlar, her bir vadiye vehmedip duruyorlar. Ve gerçekten onlar, yapmayacakları şeyleri söylüyorlar. Ancak iman edenler.. başka.” [Kur’ân, Şuarâ, XXVI/224-227].

“Şu halde yüzükoyun sürünerek yürüyen mi daha çok hidayete erer, yoksa dosdoğru yol üzerinde dümdüz yürümekte olan mı?” [Kur’ân, Mülk, LXVII/22]

“Ve Adem’e isimlerin hepsini öğretti.” [Kur’ân, Bakara, II/31]



GENEL İNDEKS

A

A'lâmü'n-Nübüvve 67,68,79,80.

Abdurrahmân-ı Câmî 90,91,87,119,120,122,124.

Abdurrezzâk-i Kâşânî 31.

Abdurrezzâk-i Lâhîcî 32.

Âdem 14,37,79,144,145,194,212,223.

Afganlılar 33.

Ahmed bk. Muhammed (Hz.)

Aka Muhammed Rızâ Komşe'î 33.

Akaş 249.

Ali (Hz.) 16,22-26,28-31,71,79,148,204,226.

Ali b. Ebî Tâlib , bk. Ali (Haz.)

Ali b. Musa er-Rızâ 29.

Allah 13-16,18,19,24-28,35,40,42-47,50,54-62,64,69-79,88-

91,94,98-100,103,104,108,114-116,118-126,132,134-

137,139,143-148,172-175,180,182,186,192-195,197-

200,202,206-212,214,215,217-219,221-

225,228,230,232,236,255.

Allâme Hillî 30,183.

Almanya 188.

Amaras 246.

Amerika 128,236.

Ammâr Yâsir 29.

Anadolu 184.

Anaksagoras 75.

Anselmus 122.

Apsarases 246.

Apşavaş 203.

Arabistan 193,196.

Âraf 202,

- Aristo 19,70,75,79,108,111,113-115,118,125,147,169,173,176,177,226-228.
- Aristotalis, bk. Aristo
- Asin Palasios 111.
- Asura 246.
- Asya 236,244.
- Aşil (Akhilleus) 155.
- Ati Şeşan 247.
- Atina 54,58,184.
- Augustin (Aziz) 172,174,177.
- Avrûpa 171,173,183,185,186,236,236,241,244.
- Azerbaycan 52.

B

- Bacon, bk. Roger Bacon
- Bâcperân 64.
- Bağdat 201.
- Bahârat 56.
- Bahâuddin-i Âmulî (Şeyh Bahâ'î) 32,
- Basdiyo 56,62.
- Batlamyus 78,179,181.
- Bâyezîd-i Bistâmî 18,29,39.
- Bedhuden 63.
- Behmen 244.
- Belh 52.
- Benares 53.
- Bengal 250,251.
- Benî Himyer 193.
- Benî Israil 61.
- Benî Olohim 61.
- Bergson, Henri 138,139,141-143.
- Bertrand Russell 152,154,159,160,163-166,169.
- Beşn 62.
- Beytullah 194-195.
- Beytûlmukaddes 192.

- Bharata risalesi 235,243.
 Bhayrava 146.
 Bhuvaneşvara 246.
 Bîrûnî (Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed) 49,50,68,182.
 Bihâru'l-envâr 27.
 Biros 75.
 Bişr-i Hâfi 29.
 Biyosos Farini 58.
 Biz 63.
 Bokrat 60,78.
 Bolonya Üniversitesi 185.
 Bonaventura (Aziz) 172,174.
 Bosanquet 138,139.
 Bradley 138,139.
 Brahma 246,248.
 Brahman 53,89,90,101,104.
 Brahmihr 53.
 Buda 235.
 Budizmin Peşinden 128.
 Buralı Forti 152,159,160,164.
 Burckhardt, bk. Titus Burckhardt

C, Ç

- Calinus 59,60,78,79.
 Cambridge 138
 Cambridge Üniversitesi 139,185.
 Câmî, bk. Abdurrahmân-ı Câmî
 Câmî'ü'l-esrâr 30.
 Cantor bk., Georg Cantor
 Câvidnâme 143,144.
 Cebrail 25,76,225,226.
 Cehennem 41,144.
 Celâleddîn-i Rûmî, bk. Mevlana Celâleddîn-i Rûmî
 Cennet 25,41,144,148,202,204,244.
 Chuang Tzu 94.
 Cumhur (Devlet) 227.
 Cüneyd (-i Bağdâdî) 18,22.

Çidambara Kovai 249.

Çidambram 247,249,253.

Çin 52,76,201,202,204.

D

Dante202

Darwin, Charles Robert

Davud (Hz.) 61,62.

Deken33.

Descartes 11,118,122,169,182,255.

Devi 246,247.

Doğu Asya 201

Diojenes 64.

Dünya Dinlerinde Geleneksel Sanat 191.

Dyonisos Aeropagit (Aziz Denis) 14,15,60.

E

Ebedî Hikmet 128.

Eberaklis reddiyesi 60.

Ebû Basîr 225.

Ebû Hâtim-i Râzî (Ahmed b. Hamdân b. Versinânî) 67-73,75-80.

Ebû Reyhân , bk. Birûnî

Ebû Saîd 228,229.

Ebû Saîd-i Harrâz 124.

Ebû Zer 29.

Ebu'l-Esved Duellî 79.

Ebu'l-Feth-i Bustî 59.

Ebu'l-Hasan-ı Harakânî 39.

Ebûbekir (Sıddık) 38.

Ebûbekir Hutun Temar 67.

Ebûbekir Huseyn-i Temar 67.

Edward Browne 144.

Eflatun Akademisi 184.

Eflâtun (Platon) 12,13,18,60,65,70,74,89,110-115,125,146,147,169,173,177,208,227,228,255.

Ehlibeyt 204.

- el-Fevâ'idî'l-dîniyye fî red ale'l-hukemâ ve's-sûfiyye 32.
 el-Hass alâ ta'allûmi's-sinâ'ât 59.
 el-Kindî 184.
 el-Mucellâ 30.
 el-Munkiz mine'd-dalâl 17.
 Elcezîre 127.
 Elefanta 246.
 Elura 246.
 Emirus 64.
 Enbezaklıs (Empedoklis) 75.
 Endûlûs 185.
 Epikures 75.
 Epimenides (Giritli) 154,160.
 Epistrophe 16.
 Ercen 57.
 Eski Dûnyaya Bir Bakış 127.
 Esrâr-i Hodî (Benliğin Sırları) 140.
 Etudes Traditionelles 128.
 Eulibides 154.
 Eyyüb-i Sıddık 61.

F

- Fahr-i Râzî 12.
 Fârâbî 85,122,147,182,184.
 Fars 52,53,77.
 Faryanderos Korenti 58.
 Fâtumâ (Hz.) 24,25.
 Ferde 169.
 Fethali Şah Kacar 33.
 Feyz-i Kâşânî 225.
 Fichte 139,140.
 Filistin 61.
 Firavun 61,141,181.
 Firdevs, bk. Cennet
 Firdevsî 138.
 Fisagoras (Antakyalı) 75.
 Fitikos Lesbius 58.

Flanos 75.

Flutarhes 74,75.

Flutin 128.

Fraenkel 152,165,166,168.

Fransa 127,188.

Freud 132,133.

Frithjof Schuon, 80,127-129,187,188.

Fusûsü'l-hikem 18,121,124.

Futûhât-ı Mekkiye 199.

G

Galile 178,182,186.

Ganaga 247,248.

Gandharvs 246.

Gazne 53.

Gazzâlî 12,16,17,185.

Georg Cantor 151,159,164,165,167.

Geştasp 52.

Gilson 187,188.

Girit 154.

Gita 50,56,62.

Goethe244.

Görül, Göz, Manevî Alanlar ve Beşerî Gerçekler 127.

Gregoire Palamas 15.

Grelling, Kurt 154,162.

Guenon, bk. René Guenon

Gupatlar235.

Gülşen-i Râz 88,96,101.

Gutenberg185.

H

Hâce Nasîruddîn-i Tûsî 30,182.

Hâcer 192.

Haceru'l-esved 193.

Hacı Mirza Agasi 33.

Hacı Sebzvârî 155

- Hafız 138,209, 229,230.
 Hâfız Receb-i Bersî 30.
 Hak bk. Allah
 Hakîm et-Tirmizî 24.
 Halep 31.
 Halil (İbrahim) 38,144.
 Halil b. Ahmed 79.
 Hallâc (-ı Mansûr) 18,29,145.
 Hamîdu'd-dîn-i Kirmânî 68.
 Hamse 203.
 Harakan39.
 Harem 194,195.
 Hasan (Hz.) 25.
 Hasan-ı Basrî 22,29.
 Hazar 76.
 Hegell 18,139,140.
 Heidelberg138.
 Henri Poincaré 152.
 Heraklitos 13,75.
 Hermes 78.
 Hızır (Hz.) 33.
 Hikmetin Makamları 127.
 Hindistan 33,49,52,75,76,127,172,209,
 235,236,237,241,247,251.
 Hint Gurkânîleri205.
 Horasan 52,53.
 Hutten 44.
 Hüsameddin (Çelebi) 38.
 Hüseyin (Hz.)25,26.
 Hz.Resul, bk. Muhammed

I,İ,J

- Irak 52,201.
 İbn Arabî (Şeyh-i Ekber) 12,18,19,27,30,31,33,84,100,
 107,108,111,113,114,117-126,128,185,199,210.
 İbn Bâbüye (İbn Bâbeveyh) 29.
 İbn Bâcce 184.

- İbn Ebî Cumhur 26,30,31.
 İbn Haldûn 22,25.
 İbn Mukaffa 72.
 İbn Rüşd 85,86,184,185.
 İbn Sînâ 68,84-86,157,158,172,176,177,182-185,228,229.
 İbn Tereke31,119.
 İbn Tufeyl 184.
 İbn Ubey el-Ûcâ 72.
 İbrahim (Hz.) 76,192,193-197.
 İbrahim-i Edhem 29.
 İdris (Hz.) 78.
 İhyâ-i ulûm (i'd-dîn) 185.
 İkbâl 138-148.
 İlahî Gönül Dili 127.
 İlhanlılar201,204.
 İmam Cafer-i Sâdık 27,29,225,226.
 İmam Rıza (Ali b. Musa er-Rızâ) 29.
 İncil 72,77,79,185.
 İndra 238,246.
 İngiltere 138,185.
 İran 30-33,84,87,158,200-205.
 İsa (Hz.) 62,72,74,195,196,199,213,218.
 İsfendiyar 52.
 İskenderiyeli Klemens 14.
 İslâm Gerçeklerinin Anlaşılması 128.
 İslâm Sanatı (Art of Islâmic) 191.
 İsmail (Hz.) 192,193.
 İsmailîler 29,68.
 İspanya 84.
 İsrafil 35,36.
 İsrailoğulları 193.
 İsviçre 127.
 İşbile (İşbiliyye) 154,155.
 İtalya 185
 Japonya 241.
 Jourdain 154.
 Justinianus (Roma imparatoru) 184.

K

- Kâbe 191-196,199,219.
 Kabesat 157.
 Kacarlar 33.
 Kadı Saïd-i Kummî 16,32.
 Kali 250-251.
 Kalidesi tiyatrosu 235.
 Kalyon Likazomoni 58.
 Kandeher 52.
 Kant 122,131,138,139,156,157,255.
 Katha Sarit Sagara 246.
 Kaylasa 246.
 Kayserî 115,116,119-122,124.
 Kelîm, bk. Musa (Hz.)
 Kemaleddin Huseyn b. Ali bk. Vâiz-i Kâşîfî
 Kenzû'l-ihyâ 62.
 Kepler 178,182,186.
 Keşmir 52,53.
 Kilise Babaları 12.
 Kisrâ 77.
 Kitâb-ı Mukaddes 193.
 Kitâb-i Kânûn 185.
 Kitâbu'l-Vâfi 225.
 Kitâbu's-şifâ 157.
 Kitâbu't-tiryâk 201.
 Klibus Lendiyus
 Konevî, bk. Sadru'd-dîn Konevî
 Kopernik 178,179,182,186.
 Kraus 67.
 Krişna 205,242.
 Ksenofanes 74,75.
 Ksenon (Büyük Zenon) 75.
 Küfe 29.
 Kuhistan 31.
 Kuleynî 28.
 Kumeyl 29.
 Kunuc 52.

Kur'ân,bk. Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân-ı Mecîd, bk. Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân-i Kerîm 15,18,26,35,61,71,72,74,77,78,107,124,141-
143,146,192,195,196,198,107-210,214,217-219,222-
225,228,232.

Kuzey Afrika 127.

L

La'l 61.

Lâhîcî 88,95,101.

Lahor 139.

Lao-Tzu 100.

Laotze 137.

Leibniz 122,169.

Londra 128.

Lucian 245.

Lukargus 60.

M

Mahadev 248.

Mahakala 251.

Makâmât-ı Harîrî 201.

Mani 62,72,73,76.

Mansûre 52.

Mantık ve Yüceliş 128.

Marifet Yolu 127.

Marûf-i Kerhî 20.

Massignon, Louis 28.

Masum Alişah 33.

Matematiğin Prensipleri (Principia Mathematica) 160.

Mc Taggart 138-140.

Mecesti 78.

Meclisî (Muhammed Takî) 27,32.

Mehdî 26,27.

Mehşure 248.

Mekâsidu'l-felâsife 185.

Mekke 192,193,195,196.

- Merakeş 127.
 Meryem (Hz.) 196,199,213.
 Mesih 13,199.
 Mesnevî, bk. Mesnevî-yi Ma'nevî
 Mesnevî-yi Ma'nevî 19,35,42,45.
 Meşâriku'l-envâr 30.
 Metafizik (Aristo) 114,115,125.
 Mevlana Celâleddîn-i Rûmî 12,19,35,36,38,39,41,44-
 47,138,144,145,176,209,229,230,323.
 Meysem Tımâr 29.
 Muysem-i Buhranî 30.
 Mezopotamya 201.
 Mîr Dâmâd 32,157.
 Mîr Fendereskî 32.
 Miftâhu'l-gayb 119.
 Miftâhu'l-uns 119.
 Mimansa 247.
 Mişkâtü'l-envâr 161,7.
 Moğollar 30,200,201,204.
 Molla Hâdî-yi Sebzevârî 33.
 Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî 32.
 Molla Sadrâ 12,16,31-33,84,87,89,120,123,
 126,168,172,176,177.
 Muhammed (Hz.) 16,22-26,28,40,44,46,59,76,77,79,143,
 145,192,195,196,199,200,203,204,206,222,225,226,231,232.
 Muhammed b. Zekeriyâ -yi Râzî (Ebûbekir) 67-73,76-79.
 Muhammed İkbâl,bk. İkbâl
 Muhammed Kasım b. Kasım Munebbih 49,52.
 Muhammed Şah 33.
 Muhammed Tâhir-i Kummî 32.
 Muhyiddin, bk. İbn Arabî
 Mûlistan 52.
 Musa (Hz.) 61,72,74,88,141,145,148,197,231.
 Musa b. Meymûn 186.
 Musul 52.
 Mutahharî 153.
 Muzaffer Alişah 33.
 Münîç 138.
 Mürsiye 18.

N

Nadanta 247.

Nadir Şah 33.

Nakdu'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vucûd 118,119,122.

Nallasvamipillai 253.

Narada 239,242.

Nâsır-ı Husrev 68.

Nâsîrüddin Sebüktekin 49,53.

Nasîruddîn-i Tûsî 68.

Nataraca (Nataraja) 245,247, 248, 250, 254.

Natya Şastra 243.

Nehcu'l-Belâga 16,28,30,223.

Nemrud 144.

Nietzsche 132,138,139,144-147.

Nizâmî 203.

Notre Dame Üniversitesi 185.

Nur Alişah 33.

Nurbahş (Muhammed b. Abdullah) 31.

Nyssalı Gregorios 14.

O

Oklides 78,151.

Onmay Vilekkem 248,250,251,253.

Orta Asya 201.

Oxford 139.

Oxford Üniversitesi 139,185.

P

Padova Üniversitesi 185.

Pankakşara 253.

Paris 185,210.

Paris Millî Kütûphanesi 201.

Parmenides 14,109-111,155.

Patencil 50,55.

Pencab 139.

Peygamber (Hz.) bk. Muhammed

Pisagor 75,116.

Porphyrios 64.

Proklos 114.

Proodos 16.

R

Rabindranath Tagore 241.

Raimon Dos Lolos Raimon Lul 185.

Ramsey 160.

Ravzatu's-şuhedâ 30.

Raziyuddin Ali b. Tâvus 30.

René Guenon, 80, 187,188.

Reşîd Hicrî 29.

Rey 67.

Roger Bacon 177,185,186.

Roma 76.

Rudra 248.

Rûm 52.

S

Sada 248.

Sadhiyas 246.

Sadî 138,158, 209, 229.

Sadreddin-i Konevî 68, 119,120.

Sadruddîn-i Şîrâzî bk. Molla Sadrâ

Sadudîn-i Hamûye (Hamavî) 31.

Safevîler 30,32,203-205.

Safiyûddin-i Erdebilî (Şeyh) 32.

Sagara (Sapgara) 52.

Sahîfe-i Seccâdiye 28.

Saint Thomas Aquinas (Aziz) 85,86,172,174,175,177,
182,183,185,188.

Salt Aklın Eleştirisi [Kritik der reinen Vernunft] 156.

Sâmânîler 53.

Sang 57.

- Saraşvati 242,246.
 Schuon, bk. Frithjof Schuon
 Selçuklu İmparatorluğu 201.
 Selçuklular 201.
 Selman 29.
 Senâ'î 45.
 Seyyid Haydar-ı Âmulî 27,30,31,88,89,96,99,103,
 104,118,119,122,124.
 Seyyid Huseyin Nasr, Dr., 80.
 Seyyid Şerif Murtazâ 29.
 Shakti 247,249,253.
 Sicilya 185.
 Sina 148.
 Sind 52.
 Sistan 52.
 Skalibius 60.
 Skolem 165.
 Skryabin 251.
 Sokrat 13,54,75,83.
 Solon (Atinalı) 58.
 Spinoza 118.
 St. Francis Asis 22.
 Staklibus 60.
 Stoikheiosis Theologike 114.
 Stros 61.
 Studies in Comparative Religion 114.
 Sudalayadi 250.
 Sudhas 246.
 Sühreverdi (Şeyh Şihâbuddîn) 12,171,8.
 Süleyman 62.

Ş

- Şah Nimetullah 31.
 Şah Tahir-i Dekenî 33.
 Şam 52.
 Şankara 89,128.
 Şankaraçarya 243.

- Şâpûr 73.
 Şehit Justin 13,14.
 Şemni 63.
 Şems-i Tebrizî 38.
 Şerh-i manzûme 153,155.
 Şeri Nataraca 247,250.
 Şeyh Mahmûd-i Şebisterî 88,96,101,255.
 Şeyh Muhammed-i Lâhîci, bk. Lâhîci
 Şeytan 61.
 Şiva 243,245-253.
 Şiva Giyana Siddhiyar,251.
 Şiva Pradosha Stotra 246.
 Şivayanama 253.
 Şölen (Symposium) 208.
 Şulapani 246.

T

- Tahkîku mâ li'l-Hind (min makûle makbûle fi'l-akl ev mezdûle" 49
 Tahran 210.
 Tales 58,74.
 Tamili 251.
 Tanrı (Allah) bk. Allah
 Taragam ormanı 247.
 Târîh-i Edebiyyât-i Irân 144.
 Teirukuttu Darşana 249.
 Temhîdu'l-kavâid 119.
 Tertullianus (Tertulyan) 174.
 Tevrat 61,72-74,77,79.
 Theaitetos 110.
 Tıbb-ı rûhânî 67.
 Tillai 247.
 Timaios 60.
 Timurlular 204.
 Tiru-Arul-Payan 253.
 Tirumantram 249.
 Tirumular 249-251.
 Titus Burckhardt 187,188,191
 Toshihiko Izutsu 83.

U,Ü

Ubey b. Ka'b 72.

Uma 248,249.

Uma Sahaya 249.

Ummu Tufeyl 72.

Uragas 246.

Uriya 62.

Urşelim mabedi 194.

Usûlû'l-kâfî 28.

Ûveys-i Karanî 29.

V

Vâiz-i Kâşifî 30

Veda 235,242.

Vedaneta 98-101,104.

Vidyadharas 246.

Vira-bhadra 246.

Vişnu 239,246-248.

Vişnu Purana 243.

Von Newmen 165.

W

Ward (James) 138-139.

Wittgenstein 97.

Y

Yahya Nahvî 60.

Yakshas 246.

Yeats 243.

Yemehneva 52.

Yemînüddevle 49.

Yemînüddevle Mahmud 53.

Yohanna İncili 13.

Yuri Gagarin 180

Z

Zâdu'l-ma'âd 32.

Zât-ı İllâhî, bk. Allah

Zebur 61.

Zebûr-i Âl-i Muhammed 28.

Zenon (Eleah) 1551,56

Zerdüş 52,72,73.

Zermelo (Ernst) 152,165,166,168.

Zimitr 60.

Zimokrat (Demokrites) 75.



Elinizdeki kitap, farklı zamanlarda telif ya da tercüme ettiğim makalelerin toplandığı bir mecmuadır. Değerli okuyucularımın görecekları gibi, bu mecmua, muhtelif konularda yazılmış olup, belki bir başlık altında da toplanmayabilir. Her makale, derslerde ele aldığım konuları yepyeni bir tahlil anlayışı ile ortaya koymaktadır. Hiç kuşkusuz, meseleler daha başka bir şekilde zuhur etmiş olsaydı, bu mecmua da başka bir görünüm arz edecekti.

Ama bu söz, bu satırların yazarının meseleler karşısındaki bakış açısının zuhurata göre değiştiğı anlamına gelmez. Bendeniz, başından beri, “manevî hikmet” tabir edilebilecek, açık ve kuşku götürmez bir yöntem izledim. “Manevî hikmet”ten amacım, eski İranlıların “ebedî hikmet” [hikmet-i câvîdân] veya “aklın ebedîliği” [câvîdân-i hired] adını verdikleri şeydir. Ki bu, bana göre, bütün ilahî hikmetlerin, semavî dinlerin ve nebilerin öğretilerinin de özünü oluşturmaktadır. Eğer zaman zaman “yeni Batılı” düşünürlerin görüşlerini veya Batı’daki yeni düşünce tarzlarını eleştiriye tabi tutmuşsam, bunun sebebi, Doğu’daki manevî hikmetin ilkelerine dayanmamdır. Yoksa, tektük de olsa, Batı’da da gerçekçi ve güçlü yazarlar vardır.

Başka bir hususu da burada eklemeliyim. O da, günümüzde az ilgi gören “manevî hikmette sanatın önemi”dir. Bu makalelerin bir kısmında, sanatın önemi hem metafizik ve manevî bakış açısından, hem de insan hayatındaki tecrübî ve amelî özelliğı açısından tekrar ele alınmaya çalışılmıştır. Yeni dünyanın yok sayarak gafletini sergilediğı sanat da kendi çapında manevî ve ilahî ilkeleri muhtelif boyutlarda yansıtabilir.

ISBN 975574208-5



insan yayınları