

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>

MARTIN LINGS

EBUBEKİR SİRÂCEDDİN

GERÇEK BİLGİ

Yakîn Risâlesi



NEPCS

MARTIN LINGS
— EBUBEKİR SİRÂCEDDİN —

GERÇEK
BİLGİ
Yakîn Risâlesi

Çeviren: Nurullah Koltas





GERÇEK BİLGİ (YAKÎN RİSÂLESİ)
Tasavvufun İman, Vizyon ve Mârifet Anlayışı
EBUBEKİR SİRÂCEDDİN (MARTİN LİNGS)

ISBN: 978-605-9901-20-8

1. Baskı: Ocak 2017

Özgün İsmi: *The Book Of Certainty*

Copyright © Martin Lings

Türkçe yayın hakları *The Islamic Texts Society of Miller's House*'den alınmıştır.

Türkçe Yayın Hakları:

© Nurullah Koltas

© Nefes Yayıncılık A.Ş.

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün yayıncının yazılı izni olmadan, fotokopi dahil, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır.

ÇEVİREN: Nurullah Koltas

EDİTÖR: Muvaffak Erman Yılmaz

REDAKSİYON: Çiğdem Yazır

KAPAK TASARIM: Özle Çetinkaya

SAYFA DÜZENİ: Melik Uyar

İÇ BASKI/CİLT: İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sk. No:8

Yenibosna / İstanbul Tel: (212) 496 11 11

Matbaa Sertifika No: 10614

NEFES YAYINLARI

Bağdat Cad. No:167/2 Çatırlı Apt. B Blok D:4

Göztepe / Kadıköy / İstanbul

Tel: (216) 359 10 20 Faks: (216) 359 40 92

www.nefesyayinevi.com

✉ irtibat@nefesyayinevi.com

🌐 [/nefesyayinevi.com](http://nefesyayinevi.com)

📱 [/nefesyayinevi](http://nefesyayinevi)

📺 [/nefesyayinevi](http://nefesyayinevi)

KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINCILIK SERTİFİKA NO: 15747

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
Takdim	11
1. Hakka'l-Yakîn	27
2. Ruh Cenneti.....	38
3. Ayne'l-Yakîn	42
4. İlme'l-Yakîn.....	45
5. Kalp ve Nefs Cennetleri.....	48
6. Düşüş (Hubût)	52
7. Misal	59
8. Dört Âlem	65
9. Sular	67
10. Çiftlerin Yaratıcısı	70
11. Evlilik Sembolizmi	73
12. Güneş ve Ay.....	75
13. Süleyman'ın Mührü.....	82
14. Hayr ve Şer Bilgisi Ağacı	91
15. Dar Kapı	94
16. Ahit.....	100
17. Kış Kervanı	103
18. Yaz Kervanı	109
Genel Dizin	115



ÖNSÖZ

Batılı okuyucu için bu küçük kitapla alâkalı bir miktar izah gerekmektedir. Zîra bu durum, İngilizce kaleme alınmasına karşın hassaten Batılı okuyucu için yazılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Mısırlı bir iki arkadaşın ricası üzerine yazılmış olup, o vakit herhangi bir Avrupa dilinde yayınlanma düşüncesi taşımaksızın bilâhare Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Amacımız, dinlerin özünde yatan evrensel hakîkatlerin bir kısmını tasavvuf dilinde ifade etmektir. Her bir bölüm, Kur'an'daki bazı âyet ya da sûrelerin bir tefsiri vazifesi görmektedir. Kitap ayrıca Hz. Peygamber'in muhtelif hadîs-i şerîflerini ve belli bir ölçüde Muhyiddin ibn Arabî'ye atfedilen bir tefsiri temel almaktadır.¹ Diğer etkiler bağlamında okuyucu, doktrinin birçok noktasının açıkça “Derler ki” ya da “Denmektedir ki” kelimeleriyle başladığını fark edecektir. Bu ifadeler salt literal olarak anlaşılmamalıdır. Zîra tasavvuf tâliminin büyük bir bölümünün yazılı olmadığı, hatta anonim olduğu unutulmamalıdır. Bahsi geçen hakîkatler, bir nesilden diğerine, mürşitten müride aktarılagelmiştir; bu sözlü tâlim olmadan, elinizdeki risâleyi kaleme almak mümkün olmazdı.

Sebeb-i telifi müspettir, çünkü hatânın reddi değil, hakîkatin tasdiki niyetiyle yazılmıştır. Lâkin burada bir

1 Kahireli Halebî Efendi tarafından İbn Arabî'nin adıyla yayınlanmış olsa da çoğu âlim bu eseri İbn Arabî'nin ilk büyük takipçisi ve şârihi Kâşânî'ye izafe etmektedir. Müellifiyle alâkalı tereddütler sebebiyle, kitabın geri kalanında bu esere “tefsir” olarak atıfta bulunacağız.

tasavvuf târifiyle eş anlamlı olması nedeniyle, dolaylı olarak bazı yanlış fikirlerin bir reddi olarak alınabileceğinden bahsedeceğiz. Örneğin, bu kitabı anlayan herhangi bir kişi için, tasavvuf olmadan İslâm'ın da merkezi olmayan bir daire olacağı, resmen öyle ifade edilmese bile ilk sûfînin bizzat Hz. Peygamber olduğu ve dolayısıyla tasavvufun İslâm kadar eski olduğu açık hale gelecektir. Esasen bazılarının iddia ettiği gibi sonraki bir gelişme olmaktan uzak olan tasavvuf, müminlerin toplam sayısına oranla asla Hz. Peygamber hayattayken olduğu kadar yaygın olmamıştır. Aynı husus -ya da daha ziyade bunun muadili- diğer tüm dinler için söz konusudur.

Bu risâlede dile getirildiği üzere Kur'an müminleri iki gruba ayırmaktadır: “Önde gidenler” (*sâbikûn*) ve “sağın adamları” (*ashâb-ı yemîn*). İzledikleri yola “tarîkat” adı verilir ve bu terim anlam genişlemesi yoluyla bir “Tasavvufî Yol”u ifade eder.² Tarîkatın uygulamaları, “şerîat”ın her mümin için emrettiklerine muhalefet değil, ilavedir. Şerîatın buyruklarını tam anlamıyla yerine getirmedeki başarısızlık, bir tarîkata girmede bir ehliyetizlik anlamına da gelecektir.

Hem tarîkat hem de şerîatın temeli olan Kur'an, tüm Ortodoks dinlere ait kutsal kitapların yaptığı gibi sürekli olarak Allah'ın aşkınlığını ayrıca O'nun doğrudan huzurunda olmayı beyan eder. Tarîkatın Allah'a vuslat yolu olması itibarıyla sûfî yazarlar Allah'ın Karîb, Semî,

2 Şüphesiz bu durum, bir tarîkatın her müntesibinin bir '*sâbikûn*' olarak adlandırılabilmesi anlamına gelmemektedir. Sâbikûn arasında olma imkânına sahip olabilmek için, evvela bir sülûk takip etmek gerekir. Günümüzde müntesiplerin kahr ekseriyeti aslında tarîkat doğrultusunda hareket etmeyip sabit durmaktadırlar, bu yüzden de 'yolcu' (sâlikûn) değildirler. Açıkçası yolculuğun (sülûk) sonuna ulaşmamış biri için sûfî tâbiri uygun düşmemektedir.

Basar isimlerinde ifade edildiği üzere O'nun doğrudan Huzurunda durma eğiliminde oldukları için, bazıları tasavvufun panteist olduğu çıkarımında bulunmuşlardır. Bu çıkarım tamamen yanlıştır; Kızılderililer için yapılan aynı panteizm suçlamalarına karşı savunuda dile getirildiği gibi sûfî için de “onun bir ‘panteist’ ile hiçbir alâkası olmadığı ve bir an bile Allah’ın dünyada olduğunu tasavvur etmediği” söylenebilir. Ancak “bilir ki dünya esrareniz bir biçimde Allah’ta gark olmuştur.”³

Kur’an ‘*sâbikûn*’la alâkalı olarak, daha önceki devirlerde çok sayıda olduklarını, lâkin sonraki devirlerde sayılarının azalacağını beyan etmektedir. Bu son beyanı göz önünde bulundurarak, içinde bulunduğumuz devir gibi bir dönemde ezoterik bir kitabın yayınlanması, yersiz hatta aykırı görünebilir. Ne var ki bir aykırılık bazen bir diğerini icap ettirir; her açıdan aykırı olan modern dünyada, dinleri ne olursa olsun birçok inanan, dinlerinde entelektüel bir tatmin bulma arzusuyla şüphecilere hatta kâfirlere dönmüşlerdir. Bu yüzden vahyin bütününe entelektüel özüne ilişkin bir bakış sağlayabilecek bir iki fikri umuma açık hale getirmede haklı olduğumuzu düşünüyoruz.

Bu baskının yayınlanması, bize önceki baskılara önemli bazı tashih ve ilave yapma fırsatı da sunmuştur.

Ebubekir Sirâceddin

3 Frithjof Schuon, *The Feathered Sun* (Bloomington, 1990) s. 68. Ayrıca bkz. Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Wellingborough, 1976), bl. 3; Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Londra, 1971) bl. 5.

TAKDİM

Martin Lings (Ebubekir Sirâceddin) Kimdir?

Gelenekselci (Traditionalist) Ekol'ün münevver bir temsilcisi olan Martin Lings, 1909 yılının Ocak ayında İngiltere'nin kuzey-batısında yer alan Lancashire'da dünyaya gelir. Protestan bir aileye mensup olan Lings, babasının görevi nedeniyle çocukluğunun bir bölümünü Amerika'da geçirir. Bu görevin ardından aile İngiltere'ye döner ve Martin Lings de Bristol'da bulunan Clifton Üniversitesi'nin İngiliz Edebiyatı Bölümü'ne kaydolar. Burada aldığı eğitim, Martin Lings'in hayatının geri kalanında dış dünyayı bir edip ve şair hassaslığıyla değerlendirmesini kolaylaştırmıştır. Martin Lings gençliğinde sadece dualarla bile olsa Batı'nın bilim, düşünce ve sanatına sinmiş karanlık dönemin bunalımına kapılmama yönünde yoğun çaba sarf eder. Mezun olduktan sonra bir süre Litvanya'da İngiliz Edebiyatı üzerine dersler verir. Bu süre zarfında, derûnunda sızıyla karışık mânevî bir arayış içindedir. Klasik edebî eserleri titizlikle incelerken, Doğu irfanıyla da tanışma fırsatı bulur. Martin Lings'e göre insan, fıtraten bir din ihtiyacı taşır. Lâkin o devre hâkim hayat anlayışı, dini neredeyse modası geçmiş bir yönelim kabul etmiş ve bu ihtiyacı karşılama iddiası taşıyan evrim, ilerleme vb. birçok sahte rehber de tarih sahnesine çıkmıştır. Lings, bu dönemde onu tabiat ve güzelliğe sevk eden bir inanca sahip olma yanında "Ezelî" olana büyük bir özlem duymaktadır. Zihninde

bu düşünceler devingenliğini sürdürdürsün, daha önce İslâm'la müşerref olan Fransız mütefekkir René Guénon'un yazılarıyla karşılaşır ve ezoterizmi keşfeder. Bu yeni durumu şöyle ifade etmektedir:

“O sıralar henüz benim için çok yeni bir keşif olan ezoterizm havsalamı zorluyor, zihnimin daha önceleri yarı uykulu olan, paslanmaya yüz tutmuş melekelerini harekete geçiriyor; Müteâl olana duyduğum özlemi derinleştiriyordu. İçimdeki bu devinim sadece ilham düzeyinde kalmayıp irademi de tasarruf altına almak istiyordu sanki.”⁴

Martin Lings, zihnini meşgul eden soruların cevabını İslâm'da bulmuş ve Ebubekir Sirâceddin ismini almıştır. Ardından Kahire'ye taşınır ve Kahire Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Bu dönemde Kahire'de bulunan Guénon'u sıkça ziyaret etme fırsatı bulur; Guénon ve onunla görüşme isteyenler arasında tâbiri câizse bir köprü görevi görür.

1952'ye kadar Kahire'de kalan Lings, Nâsır yönetiminde artan siyasi kargaşa nedeniyle tekrar İngiltere'ye döner. Bereketli bir telif sürecinin ardından *The Book of Certainty* ve büyük Cezayirli mürşit Ahmed el-Alavi üzerine kaleme aldığı *A Sufi Saint of Twentieth Century* adlı kitapları yayınlanır. Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî* adlı eserinin büyük bir bölümünün ve eserdeki Arapça tercümelerin, Londra Üniversitesi'nde yaptığı doktora tezinde (1959'da tamamlanan tezin orijinal başlığı *A Moslem Saint of Twentieth Century*'dir) yer aldığını ifade etmektedir. Sözleri ve yaşantısı hikmet parıltıları içeren bu büyük Velî'nin aziz hatırasına ithaf ettiği doktora tezini kitaplaştırmıştır.

4 Martin Lings, *Öze Dönüş*, çev. Zeynep Kot, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 14.

Martin Lings 1955 yılında British Museum'da el yazmaları bölümünde görev alır. *The Art of Qur'anic Calligraphy and Illumination* adlı eseri de buradaki deneyimleri ve çabasının bir ürünü olup 1976'da yayınlanmıştır.

Bundan sonraki yıllarını yoğun bir tefekkür ve zihnî faaliyetle geçiren Lings, 1973'te yayınlanmasının ardından Türkçe dahil birçok dile tercüme edilen ve yalnızca Batı'da değil İslâm dünyasında da geniş yankı bulan *Muhammed: His Life Based on the Earliest Sources* adlı siyerini kaleme alır. Bu eserin ülkemizde iki yüzün üzerinde baskı yaptığı düşünülürse, Martin Lings'in hizmeti bir nebze anlaşılabilir.

Bir diğer çarpıcı eseri *Shakespeare in the Light of Sacred Art* ise 1966'da yayınlanmış ve onun edebiyat alanındaki yetkinliği gün yüzüne çıkmıştır. Son olarak 2004'de *Mecca* ve vefatından 30 saat önce tamamladığı *A Return to the Spirit* yayınlanır.

Eserleri

- *A Return to the Spirit: Questions and Answers*, Fons Vitae, Louisville, 2005.
- *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1993.
- *Ancient Beliefs & Modern Superstitions*, Archetype, Cambridge, 2004.
- *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, René Guénon, ed. Martin Lings, Fons Vitae, Louisville, 1995 (terc. Alvin Moore, Jr).
- *Mecca: From before Genesis until Now*, Archetype, Cambridge, 2004.

- *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Inner Traditions, Rochester, 1987.
- *Symbol and Archetype: A Study in the Meaning of Existence*, Fons Vitae, Louisville, 1991.
- *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis* (Abu Bakr Siraj ad-Din adıyla yayınlanmıştır), Islamic Texts Society, Cambridge, 1996.
- *The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy*, Archetype, Cambridge, 2002.
- *The Sacred Art of Shakespeare: To Take Upon Us the Mystery of Things*, Inner Traditions, Rochester, 1998.
- *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, World Of Islam Festival Trust, Londra, 1976.
- *What is Sufism?*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1999
- *Collected Poems: Revised and Augmented*, Archetype, Cambridge, 2001.
- *The Elements And Other Poems*, Perennial Books, London, 1967.
- *The Heralds and Other Poems*, Perennial Books, London, 1971.
- *Sufi Poems: A Mediaeval Anthology*, Islamic Texts Society; Cambridge, 2005.

Gelenekselci Ekol (Traditionalist School)

Uzun yıllar hikmetin peşinde koşan Lings'in İslâm'la müşerref oluşunda, sonradan mürşidi ve yakın dostu olan Frithjof Schuon'un büyük etkisi vardır. Schuon da sele-

fi Gu  non gibi salt modernizm eleştirisiyle yetinmemiş, hakîkat arayışındaki mümtaz kişilere Modernizm'in yıkıcılığına karşı   a  lar geçse de değişmeden kalan Gelenek'in (Tradition) ve Gelenek yoluyla nakledilen (lat. *tradidere*) Ezelî Hikmet'in (Perennial Wisdom) rehber olacağını gösterme gayretinde olmuştur. Tüm bu yıkıma karşı Gelenek'in   are olduğunu merkeze alan Gelenekselci Ekol, Gu  non'un yazılarıyla şekillenmeye ba  lamı   ve Frithjof Schuon'un   arihli  iyle kıvam bulmuştur. Dil, sanat, edebiyat gibi sezginin kuvvetli oldu   alanlarda hatırı sayılır bir birikime sahip Gelenekselci Ekol'  n ba  lıları, entelektüel anlamda bir d  n    m söylemini ortaya koymaya çalışmışlar, ancak bunu m  tev  zi bir çerçevede yapmaya   zen göstermişlerdir. Ekol'  n önemli bir temsilcisi olan Martin Lings de açık bir tev  zu   bi-desidir. Öyle ki, mahremiyetine büyük önem vermesi nedeniyle sürekli olarak kıyıda kalan muhitlerde ikamet etmeye çalışmış ve uzlet, tefekkür ve zikir hâlinde yaşamayı tercih etmiştir.⁵

Karanlık   a   ve Yıkıcılı  ına Karşı Durma   abaları

Tradisyonalist Ekol'  n büyük sözcüsü Gu  non gibi Martin Lings de Ortaçağ'dan itibaren ortaya çıkan belirsizlik ve merkezden uzaklaşmanın neden olduğu bunalıma işaret etmektedir. Ona göre dünya, mânevî bir bereket döneminden maddî bir refahın nesnesi haline geldiği bir döneme, Hindularca *Kali Yuga* adı verilen Karanlık   a  'a ulaşmıştır. Hindular kozmosun dört devri barındırdığına inanır. "Manvantara" adı verilen bu devirlerin sonbaharı ya da kışı, Karanlık   a  'dır. Söz konusu devirler, insanlığın Altın, Gümüş, Bronz ve Demir

çağlarına karşılık gelmektedir. İlk devir olan Altın Çağ, insanın merkeze en yakın olduğu devir olması bakımından merkezden neşet eden bereketi yoğun bir biçimde barındırsa da zaman yukarı doğru değil aşağı doğru ilerlemekte ve bu durum da hızlı bir iniş ya da seyri beraberinde getirmektedir. Ayrıca bu devirler başlangıçta uzun sürmekteyken, Demir Çağı ya da Hinduların Karanlık Çağı'na doğru gitgide kısalır. İnsanoğlunun yaşı ilerledikçe kimi bedenî rahatsızlıklardan muzdarip oluşu gibi içinde bulunduğumuz çağ da ileri yaşımdan kaynaklanan kimi hastalıklara dâçar olmuştur. Martin Lings'in dikkat çekmeye çalıştığı husus, ileri bir yaşa yani Karanlık Çağ'ın sonuna erişildiğinde olumsuz bazı emârelerin tabii olduğudur. Zîra, ölümsüz bir canın ölümlü bir bedende hapsolması bir gerilime neden olmaktadır. Gençken beden olumlu bir simgedir ve nefisle arasında bir uyum bulunmaktadır. Zaman geçtikçe beden bozulmaya yüz tutarken, bir taraftan da mânevî olgunluk ve hikmet, bedenî hastalıklara galip gelir. Diğer bir deyişle, bahsi geçen olumsuz emârelerin ardında saklı bazı olumluluklar da yok değildir. Hikmet içeren bu olumlu özellikler, önceki çağlarda mevcut olmayıp günümüze özgüdürler.⁶ Lings, söz konusu durumun hikmetin yalnızca ileri yaşa özgü olduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiği ilavesinde bulunur.

Martin Lings'e göre normal yaşlılığın makrokozmosta da karşılığı olan diğer bir olumlu yanı ise bazı mânevî kimselerin ömürlerinin sonlarına doğru "bir ayaklarının Cennet'te olduğu" düşüncesidir. Ölümün yakınlığı, vukû bulacak olayların önceden tadılışını mümkün kılabılır. Bu şekilde ileri yaşlılıkla gelen algılama, gerçek-

6 Martin Lings, *Onbirinci Saat*, çev. Ufuk Uyan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 55.

liğe özgü bir aydınlanma tadılışını içerebilir. Dolayısıyla makrokozmostaki son devrin son çağı, Âhir'in Evvel oluşunu açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Martin Lings, birçok yerde günümüz dünyası ile kadim dünya arasında karşılaştırmalarda bulunmaktadır. Günümüz dünyası değişken bir kaos ve kriz içinde kıvrılırken, kadim dünyada her şeyin yerli yerinde olduğu bir düzen ve “kavram sıralaması” söz konusudur. Günümüz dünyasında karşılaşılan kaosun nedeni ise modernizm savunucuları tarafından kavram sıralamasının ters çevrilmesidir. İnsan, fıtratı gereği Mâbud’a ibâdet temayülü taşır. Fakat mâneviyatından koparılır ve ibâdet temayülünü gerçekleştiremezse, aşağıdaki bir düzlemde mâbud arayışına girip Mutlak’ı aşağı düzlemdeki tanrılarla değiştirerek bir karşı çıkış içinde olur. Kadim dünyada geçerli olan sıralamanın aksi yöndeki eşitlik, özgürlük, bilim gibi kavramlar da bir karşı çıkışı ortaya koymaktadırlar. İyiye saptırmanın en kolay yolu, onu kötüye doğru saptırmaktır (corruptio optimi pessima). Lings’e göre eşitlik ve özgürlük adlı iki hurâfe, insanda fitrî olan iki güdüyü saptırarak kaosun hem sebebi hem de sonucunu oluşturmaktadır. Eski düzen yeniden tesis edildiğinde, bu iki put da ortadan kalkacaktır.⁷ Ayrıca düzen tesis edildiğinde, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana farklı birçok isimle anılsalar bile “hak” ile “bâtıl” arasında süregelen mücadelenin kazananı, evvelî olarak da adlandırılabilir kadim ve saf (primordial) hâle erişenlerdir. İnsanın bu aşağıdaki âleme inişinden önceki saf hâli, ifadesini insân-ı kâmilde bulan bozulmamış tabiata da işaret etmektedir.

7 Martin Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, Archetype, Cambridge, 2001, s. 40.

Martin Lings'in modern çağın kargaşasından bahsederken üzerinde durduğu diğer bir husus, Batı'da sözde Rönesans ve Aydınlanma'dan itibaren kıyâmetin daha az beklenir bir şey haline gelişidir. Bu süreçte dine olan ilgi büyük oranda azalmıştır. Zîra Rönesans simgesel insanın rasyonel insana dönüştüğü bir süreçtir. Rönesans'ta âfaktan enfüse doğru ilerleyen bir değişimle insan küllî akla, tefekküre dayanan perspektifi yitirerek nefsanî nimetlere yönelir. Bu karanlık döneme kadar dünya asla bu denli rağbet görmemiştir.⁸ Sonuç olarak îmânın yerini profanlık yönelimi almıştır. Kadim dönemlerde insanlar sürekli bir biçimde kıyâmetin yakınlığını göz önünde bulundurmuşlardır. Kezâ ilk Hıristiyanlar İlsâ'nın kıyâmetten önce gelişinin yakın olduğuna inanırken, altı asır sonra Kur'ân-ı Kerîm "Saat"ın yakınlığını tasdik etmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te *"Sizin gözünüzdeki bin yıl ancak dün gibidir."* ve Kur'an'daki *"Rabb'imizin katında bir gün sizin saydıklarınızla bin yıl gibidir."* buyurulmasına rağmen, kıyâmetin ansızın çıkageleceğine inanılmıştır. Diğer bir deyişle, geçmişe bakıldığında kıyâmetin yakın olduğu düşünülür ancak hissedilmezken, günümüzde yakınlığını ortaya koyacak kanıtlar gaflet içinde görmezden gelinmektedir. Yakın zamanlara kadar insanlar "yukarıdan aşağıya geldiklerinin" farkındayken, modern insan "aşağıdan yukarıya çıktığını" düşünmektedir.

Martin Lings'e göre günümüz insanı eskilere nazaran kendi eksikliklerini fark etme konusunda da başarısızdır. Eskiler asla "Niçin Tanrı'nın öfke kâsesi taşma seviyesine geldi?" gibi bir soruyu sormaya dahi cesaret edemezken, modern insan kendi tabiatını kavrayamaz bir halde gazâba uğraması için bir sebep bulunmadığı-

nı düşünmektedir. Bu idrak eksikliğinin kaynağı, insanın kadim hâline önceki dönemlere oranla daha uzak olmasıdır. Martin Lings, insanın değerinin merkeze olan uzaklığı ve kayıptan kurtulma şevkinin seviyesiy-le ölçülebileceğini ifade eder.⁹ İnsan merkezietini, ulvî düzlemlerle irtibatı sağlayan dikey ekseni kaybetmiştir. Ne var ki bu kayıp mutlak olmayıp, hâlâ kadim hâle yeniden erişim imkânı vardır. Çünkü insanın yerini başka bir varlık almamıştır.

O halde ne yapılmalıdır? Martin Lings'in bu soruya cevabı, modern dünyanın oluşturduğu menfi şeylere tanık olduktan sonra bu keşmekeşe ortak olmak yerine bilinçlice karşı çıkmaktır.¹⁰ Akıl, aşkın olana meyyaldir ve dünyevîlik sınırını aşmayı düşünür. Zâhirin ötesine geçip bâtına ulaşmaya can atar. Zâhir ehli için aşkın hissi, Mutlak Kudret'e îman ve bu îmânın sonucu olarak mutlu bir hayat sürmeyle mahduttur. Oysa bâtın ehli, ulvî mertebelere dair bir sezgiye sahiptir. Bu kimseler kurtuluşun ötesinde Zât-ı İlâhî ile birleşmeye can atar.

Lings'e göre sahih inancın en açık özelliklerinden biri yoğunluktur. Bu yoğunluk sayesinde sahih din, insanın her seviyedeki ihtiyaçlarını karşılar. Din, üç yönlü bir İlâhî Mesaj'dır: İlki, Yaratan ve yaratılmışla alâkalı olarak neye inanılması gerektiğini söyleyen akîde; ikincisi, neyin yapılması gerektiğini söyleyen şerîat; üçüncüsü ise insanlar arasında mânevî farklılıklara imkân veren tasavvuftur. Akîde ve şerîat, umumun mükellefiyetidir. Belli bir zümreye özgü olan tasavvuf, yani bâtınî boyut ise hem akîdenin kavranışını hem de ibâdet îfâsında ih-

9 Martin Lings, *Onbirinci Saat*, s. 22.

10 *A.g.e.*, s. 18.

lâsı icap ettirir. Bu üç boyut, sapkınlıkların anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır.¹¹

Martin Lings ve Tasavvuf

Batıdaki ihtidalarla bir bütün olarak bakıldığında, ana saikin tasavvufun kuşatıcılığı ve Aşkın'a giden yolda bir kılavuzluk işlevi görmesidir. Martin Lings de tasavvufî neşeden payını almış ve bu feyzle dolu bir hayat sürmüştür. Olaylara yaklaşımında tasavvufî bakış açısının baskın olduğu sarıh olan Martin Lings'e göre, tasavvuf olmadan İslâm da merkezî olmayan bir daireyi andıracaktır. Tasavvufun sonradan zuhur etmiş bir olgu olduğunu öne sürenler, büyük bir yanılğı içindedirler. Zîra ilk sûfinin bizzat Resûl-i Zîşân Efendimiz olduğu kabul edilmekte ve O'nun hayatının tüm safhaları sûfilerce örneklik teşkil etmektedir. Tasavvufun İslâm bağlamındaki yeri, kalbin beden bağlamındaki yeri gibidir.¹² Kalbin hayat damarlarıyla beslenerek sebat edişini andırırçasına bâtın ve zâhir de birbirleriyle karmaşık ve narin bir ilişkiye sahiptir.

Kur'an'da Hz. Peygamber ve ashâbı için “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a îman edersiniz.” (Âl-i İmrân, 110) hitabında bulunulması, ümmetin mucizevîliğinin delilidir. Zamanın ilerleyişi, İslâm'ı tesise yetecek denli durdurulmuş, ancak insanlar arasında çok geçmeden kargaşa vukû bulmuştur. Bunun nedeni, o devirde ege-men olan sistemin ihlâsa yönelik kozmik bir karşı çıkışı olabilir.

11 Martin Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, s. 64.

12 Martin Lings, *What is Sufism?*, Suhail Academy, Lahor, 2005, s. 106.

Hız. Peygamber ve ashâbı, farz ya da nâfile ibâdetlerle birlikte tefekkür ve halvete yer vermişler, bu ibâdetler daha sonra sûfîler tarafından sürekli olarak îfâ edile-gelmışlerdir. Lings, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Resûlul-lah'ı izleyenler dışındaki tüm bâtinî yollar bâtıldır." ve "Bilgimiz, Allah'ın Elçisi'nin hadisleriyle boyanmıştı." ifadelerini aktardıktan sonra hadislerin çokça bâtinî ta-limat içermesini de Hız. Peygamber'in ilk mürşit olması-na bağlar.¹³ Hız. Peygamber'den tevarüs eden inisiyatik kuvvet (velâyet), bir mürşitten diğerine intikal ederek bir silsile oluşturur. Söz konusu silsileye çıkan yollar (turuk), müritlerin kapasite farklılıkları uyarınca çeşitli usullerle hakîkati tahakkuk ettirme gayesi taşırlar. Bu yollar arasındaki usul farklılıkları ise tarîkat kurucuları tarafından Hız. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri arasın-dan yaptıkları seçimlerden kaynaklanmaktadır.

Lings'e göre tasavvuf, îfâ edilen ibâdetlerin nitelik bakı-mından zengin ya da yüksek bir konuma gelmesidir. Ka-ranlık Çağ'da insan gitgide Hakîkat'ten uzaklaşsa bile Hakîkat ona daha fazla yaklaşır. Yozlaşma, önceki de-virlerle nazaran daha hızlı bir seyir izler izlemesine, lâkin fertlerin kendilerini hâkim olan havadan kurtarmaları da nispeten daha kolay hale gelir. Zîra modern dünyada önceden tanık olunmayan bazı çatlaklar oluşmakta ve bu durum modern dünyanın aksi bir istikameti gösteren bir bakış açısına imkân vermektedir. Martin Lings'e göre, İncil'de geçen "Üzüm bağındaki işçiler" meseli uyarın-ca insanlar önceki devirlerde hakîkate ulaşmak için bir ömür boyu çalışmak durumunda olsalar da "günbatı-mından az önce gelen işçiler" tüm gün çalışanlarla aynı ücreti alır. Çünkü hakîkatten yüz çevrilmemesi kâfidir.

Bu mesel, Hz. Peygamber ve ashâbı arasında geçen şu konuşmayı hatırlatmaktadır: “Öyle bir zaman gelecek ki size emredilenin onda birini yapsalar kurtulacaklardır.” Burada dikkat çeken husus, Hinduizm’de Vişnu-Pra-na’nın dile getirdiği gibi insandan daha az erdem beklenmesi değil, en ulvî erdemlerin daha az çabayla ulaşılır halde olmasıdır.

Martin Lings’in tasavvufî yolculuğunda ana duraklardan birisi, Frithjof Schuon’la olan irtibatıdır. Schuon’un yazıları, bir taraftan girift meseleleri çözümlerken diğer taraftan kendinden önce yazılanları tafsil ederek “yıpranmış bir kumaşın zayıf ipliklerini adeta tekrar dokumuştur.”¹⁴ Martin Lings’e göre selefleri Guénon ve Schuon’un yazılarındaki en önemli nokta, ezoterizm ya da tasavvuftur. Guénon prensip bakımından ezoterizm ve doktrini ortaya koyarken, Schuon inisiyasyon öncesinin yanı sıra sonrasını da tafsil etme salâhiyetine sahiptir. Günümüz çerçevesinden bakıldığında, Guénon’un yazıları Schuon’un yazılarına bir hazırlık olarak düşünülebilir. Zîra Schuon, hem genel olarak ezoterizmi hem de bizzat yolu ortaya koyma amacı taşımıştır. Zîra Schuon, irşat gibi önemli bir ehliyete sahiptir.

Modern dönemde beliren bunalım sürerken, bir yandan da sahte mürşitler nereye gideceği konusunda tereddüt yaşayanların önünde birer engel işlevi görürler. Guénon’un sahte inisiyasyondan bahsederken dile getirdiği bu vasıfsız ve ehliyetsiz sözde mürşitler, Lings’in de dikkat çektiği bir tehlikedir. Bununla birlikte tasavvuf böylesi bir olumsuz durumu engelleme gücüne sahiptir.¹⁵ Lings’e göre iki mânevî yol bulunmaktadır: İlki, irşat vasfına haiz olmayıp

14 Martin Lings, *Öze Dönüş*, s. 23.

15 Martin Lings, *Onbirinci Saat*, s. 64.

sadece tarikat âdâbını aktaran bir otorite tarafından idare edilen “statik” bir yoldur. İkincisi ise yolda tecrübe sahibi olup diğerlerine bu yolda rehberlik etme ehliyetine sahip bir müridin idare ettiği yoldur.¹⁶ Frithjof Schuon’un işaret ettiği gibi tüm bu keşmekeşe rağmen gerçek tasavvuf kendisini bu noktada izhar etme durumundadır:

*Öyle bir susuzluk ve karmaşa çağında yaşıyoruz ki, iletişimin avantajları gizliliğin avantajlarından daha fazladır, üstelik modern dünyanın felsefî ve bilimsel iddialarının yol açtığı kaçınılmaz mantıkî ihtiyaçları, ancak tasavvufî tezler tatmin edebilir. Yalnızca tasavvuf, parçalayıcı olmayan ve de bir mezhebe ait önyargılarla önceden uzlaşmayan cevaplar verebilir.*¹⁷

Yakîn Risâlesi

Martin Lings Yakîn Risâlesi için yazdığı önsözde, eseri Mısırlı bir dostun ricası üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir. Eserin yazılış gayesi, tüm dinlerde merkezî bir konuma işaret eden evrensel hakikatlerin izahıdır. Eser, Kâşânî’ye atfedilen ve Kahireli Halebî Efendi tarafından neşredilen tefsir temel alınarak hakikat arayışındaki kişilere bir yol azığı olarak bazı âyetlerin tefsirinden oluşmaktadır. Bu meyanda müellifimiz, asıl maksadının yanlışlıkları ortaya koymaktan ziyade hakîkatin bir tasdiki olduğunu dile getirmektedir.

Martin Lings öncelikle tasavvufta îmânın üç derecesinden bahsedildiğini dile getirmektedir: İlme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn. Bu üç derece arasındaki farkı ortaya koymak için “*Hani Mûsâ ailesine, ‘Ben bir*

16 A.g.e., s. 95.

17 Frithjof Schuon, *Esoterism as a Principle and as a Way*, s. 7-8.

ateş gördüm, ondan size bir haber, yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim' demişti. (Mûsâ) Ateşe varınca ona şöyle seslenildi: 'Ateşin başındaki de çevresindekiler de kutlu olsun! Âlemlerin Rabbi olan Allah eksikliklerden uzaktır.'" (Neml, 7-8) âyet-i celîlesindeki ateş temsilini kullanmaktadır.

Kur'an'da müminlerle alâkalı olarak farklı tanımlamalar bağlamında iki gruptan söz edilebilir. Bu gruplardan ilki, "*sâbikûn*" olup "öne geçenler" ya da "öndekiler"i ifade eder. İkinci grup olan "*ashâbu'l-yemin*" ise "sağdakiler" olarak ifade edilebilir. Öne geçenler yani "*sâbikûn*" tarafından izlenen yola ise "*tarîk*" adı verilir. Martin Lings, Asr-ı Saadet'te önde gidenlerin diğer dönemlere oranla sayıca daha fazla olduğunu dile getirmektedir. Bu husus, "*Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.*" (Vâkı'a, 13-14) âyetlerinde açıkça dile getirilmiştir. Bu kimselerden bir bölümünün, Resûl'ün mesajının bir devamı olan ilâhî müdahalenin bir yönü olarak derecelendirilmeleri mümkündür. Zîra Hulefâ-i Râşidîn ve büyük sahâbelerin o dönemdeki varlıkları tesadüfî olmaktadır. İlk İslâm toplumunun mensupları, zâhircilik egemen olana kadar potansiyel olarak tasavvufa açık olmuşlardır. Kur'an'da Kadir Gecesi'yle alâkalı olarak "*Melekler ve Ruh (Cebrâil) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner.*" (Kadr, 3-4) âyeti, tabiatüstünün tabiata tesiri nedeniyle, o devirde yaşayanlar için her zaman mümkün olmayacak bazı imkânlar bahsetmiş ve onların tasavvuf ehlinin çokça vurguda bulunduğu "ihسان"a erişimini olağandışı biçimde mümkün kılmıştır. Dolayısıyla takip eden yüzyıllarda sûfilerce "yakîn" olarak adlandırılan bir mertebeye ulaşmışlardır. Sonraki dönemlerde ancak belli kimseler için mümkün

olan ihsan, Asr-ı Saadet'e yakın dönemlerde umum için mümkün olmuştur. Martin Lings, Nebî'nin örnekliği hâlâ sıcaklığını koruduğu için onun mânevî vârislerinin de birliğe tâbi olarak kendilerine emredileni yerine getirdiklerini dile getirir. Bu birlik nedeniyle hiç kimse hariçte bırakılmak durumunda olmamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in bazı tavsiyelerinin yalnızca bir zümreye özgü olduğu hususu, Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bir hadîs-i şerîften yola çıkarak da anlaşılabilir. "Resûlullah'tan iki kap (dolusu) ilim öğrendim. Birisini yaydım; anlatıp herkese duyurdum, ikincisini söyleyecek olsam, şu boğazım kesilirdi."¹⁸

Müellifimiz yakîn derecelerini tafsil ettikten sonra, aşağı âleme inişten (hubût) önce cennetler ve barındırdıkları hazineleri tasvir etmektedir. Adn Cenneti'nin merkezinde bir pınarın yanı sıra o pınarın hemen yanında duran bir ağacın varlığından bahsedilir. Söz konusu ağaç, Kalp Cenneti'nde büyüyen ölümsüzlük ağacıdır ve ağaçta büyüyen meyveler ise algıya ait "küllî ve acayip" nesnelerdir. Bu nesneler, haddi zâtında Kalp Pınarı olan "ayne'l-yakîn" algısına ait nesnelerdir. Seyr-i sülûktaki kişi yani sâlik, yalnızca bu ağaçla bir olan pınara eriştiği takdirde gerçek insan olabilir ve seyrinin ya da yolculuğunun ilk basamağını lâıykıyla tamamlamış olur. Çünkü ayartılma tehlikesi halen mevcuttur ancak pınara erişince suyundan içer ve ağacın meyvesinden yerse, Ruh'la dolaysız irtibattan hâsıl olan Kalp Gözü hikmetine de vâsıl olur. Bu ubûdiyet hâli, sâlikin şeytanın vesveselerine karşı durabileceğinin açık bir göstergesidir.

Bundan sonra müellifimiz mahirâne bir üslupla Evlilik Sembolizmi, Süleyman'ın Mührü gibi klasik yaklaşım-

larda pek âşinâ olunmayan bazı sembolizmleri tafsil etmektedir. Martin Lings'e göre bu aşağı âlemde sembol olmayan hiçbir şey yoktur. Aslında sembolün aslı O'dur ve her şey aslına er ya da geç rücû etmek durumundadır. Bu bağlamda her şey O'na hamd etmek durumundadır. Zîra hamd, varoluşun kökenidir. Bu hakikat tahakkuk ettirilmiş olsa, aşağı âleme inmiş insan da dünyevî şeyleri bağımsız gerçeklikler olarak kabul etmeyecektir.

Eserin son bölümlerinde, Kış Kervanı ve Yaz Kervanı başlıkları altında yaratılışından bu yana inananların şeytanla giriştikleri sürekli cenk hâline ilişkin tespitlerde bulunmaktadır. Şeytan, bu âleme inmiş insanın belli bir ölçüde kendi pençesinde olduğunun farkındadır. Ne ki ilâhî rahmete îman etmemiştir ve bu yüzden onların gelecekte ne yaşayacaklarını bilemez. “*Sâbikûn*”un şeytanın hakimiyetinden kurtulması olasıdır. Fakat yolcu (sâlik) bu noktada büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Şayet sebat ederse, mevhibe kabilinden ilâhî güçler yardımıyla “fil sahipleri” ile başa çıkabilir.

Martin Lings (Ebubekir Sirâceddin) tarafından kaleme alınan hacim bakımından küçük, lâkin ele aldığı konuların kapsamı bakımından devâsa olan bu risâle, umulur ki Hakikat arayışındakilere bir yol azığı olur.

Gerçekte yansıtılan ancak bizim aktaramadığımız hususlar affola.

Nurullah Koltas

HAKKA'L-YAKÎN

“Hani Mûsâ ailesine, ‘Ben bir ateş gördüm. Ondan size bir haber, yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim.’ demişti. (Mûsâ) Oraya geldiğinde şöyle seslenildi: ‘Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübârek kılınmıştır! Âlemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden münezzehtir!’” (Neml, 7-8)

Her ezoterik doktrinde, îmânın üç mertebesine yönelik referanslar bulunur. İslâm mistisizmi yani tasavvufta bu üç mertebe “İlme'l-Yakîn”, “Ayne'l-Yakîn” ve “Hakka'l-Yakîn” olarak bilinir. Aralarındaki fark ise İlâhî Hakîkat'i temsil etmek için ateş unsurunun kullanılışıyla tasvir edilmektedir. En alt mertebe olan ilme'l-yakîn, tıpkı Mûsâ'dan yalnızca “Yanan Çalı”nın “haber”ini alanlar gibi, ateşe dair bilgisi yalnızca ateşin târifini işitmekten ileri gelen kişiye özgü bilgidir. İkinci mertebe olan ayne'l-yakîn, tıpkı Mûsâ'nın çalıya ulaşmadan önceki durumu gibi, ateşe dair bilgisi onun alevlerinin ışığını görmekten ileri gelen kişiye özgü bilgidir. En üst mertebe olan hakka'l-yakîn ise ateşe dair bilgisi, ateşle yanmaktan ve böylece ateşle bir olmaktan ileri gelen kişiye özgü bilgidir. Zîra bu mertebe, yalnızca Bir'e özgüdür. Bu Birlik'in tahakkuku, burada çalı ile çevrili İlâhî Huzur'a çağrılışıyla Mûsâ'ya gösterilmiştir. Bu huzura giriş, ateşe girmeye eştir: *“Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübârek kılınmıştır.”*

Kur'ân'ın diğeri bir sûresinde de “Yanan Çalı”ya atıfta bulunularak bu ulvî tecrübe ilave bir sembolizmle teyit edilir:

“Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslenildi: ‘Ey Mûsâ! Şüpheli yok ki, Ben senin Rabb’inim. Hemen pabuçlarını çıkar. Çünkü sen mukaddes Tuvâ vadisinde sin.’ (Tâ Hâ, 11-12)”¹⁹

Hiz. Mûsâ yanan çalıya ulaştığı vakit, hakka’l-yakinde fenâ buluşu, pabuçlarını çıkarmasıyla yani yaratılmış iki âlem olan cennet ve dünyadaki zâhirî varoluşunun temelini Hâlık-ı Zü’l-Celâl’den ayırmasıyla temsil edilir. Bunun aksini de yapamazdı, zîra tefsirlere göre vadinin adı, aşağıda Kıyâmet Günü’nü tasvir eden şu âyette de görüldüğü üzere “dürmek” anlamına gelmektedir.

“Yazılı kağıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimizez günü düşün.” (Enbiyâ, 104)

Tüm “ötekilik”lerden sıyrılmak, sûfî olarak da adlandırılan “İnsân-ı Kâmil” mertebesine erişmektir. Açıkçası bu hiçbir biçimde bir mertebe olarak addedilemez. Zîra hakîkatinin yakîni kendi dışındaki her şeyi imha eden “Allah’ın Ezelî ve Ebedî Birliği”nden başkası değildir. Bu yüzden bazen “Sûfî, yaratılmamıştır.”²⁰ denmektedir. Çünkü hakikat yaratılmamıştır ve sûfînin içinde yaratılmış olan her şeyi imha ederek yalnızca kendini bıra-

19 Kur’ân doğrudan vahiy olduğu için, bir çeviri ile orijinali arasında müşterek bir ölçü söz konusu olamaz. Bir çeviri, anlamın yalnızca bir bölümünü aktarmaya hizmet etmekle birlikte ibâdet maksadı bağlamında bir değeri yoktur. Hiz. Peygamber’e Hiz. Cebrâil tarafından aktarıldığı şekliyle muhafaza edilmiş olan orijinali, İslâm’da merkezî bir konuma sahiptir. Hristiyanlık’ta bu konum Yeni Ahit tarafından değil, Kur’ân-ı Kerim’de (Âl-i İmrân, 31 ve 45; Nisâ, 171) “Kelimullah” olarak zikredilen bizzat Hiz. İsâ’nın konumuyla muhafaza edilir.

20 “es-sûfî lem yuhlak.”

kır. İnsân-ı kâmilin ilâhî hakîkatle olan bu özdeşliği,²¹ Cenâb-ı Hak tarafından bir kutsî hadiste Hz. Peygamber'in dilinden şu şekilde beyan edilir:

"Kulum bana nâfilelerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Ben kulumu sevince de artık işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum."

Aynı husus, sûfîler tarafından hadis kabul edilen şu sözde vurgulanır:

"Ben 'mim'siz Ahmed, 'ayn'sız Arab'ım. Ben'i gören, Hakk'ı görmüştür."²²

"Mîm" harfi, ölümün yani sonun harfidir. "Ayn" harfi ise yaratılışın kaynağı, yani başlangıcın harfidir. Başlangıç ve sonla ilişkili her şey, hakka'l-yakînde yeniden özümсенir ve geride yalnızca başı ya da sonu olmayan Bir, yani "ehad" ve "Rabbî" kalır. Bu kelimeler özellikle hakîkatin fenâdan sonra bekâ ("el-bekâ ba'de'l-fenâ") olarak isimlendirilen yönüne atıftır. Zîra değişime tâbi olan her şey ortadan kalkmış olup, mütebâkî, yani Bâkî olan ise her tür değişimin ötesinde yer alır. Bu mütebâkî, hakîkî 'kendi'dir. Bir başlangıç ve sonu olup Arap Ahmed'e tekâbül eden 'kendi' ise yalnızca bir tezahürdür. 'Hakîkî kendi'nin Allah'tan gayrısı olmayışı, diğer bir hadîs-i şerîfte şöyle ifade edilmiştir:

"Kendini bilen, Rabb'ini bilir."

21 Hz. Allah'ın 1. şahıs olarak doğrudan kelâmda bulunduğu hadis-i kudsi ile Hz. Peygamber'in bir beşer olarak söylediğı hadis-i şerif arasında bir ayırım yapılmalıdır.

22 "Ene Ahmedü bilâ mim; ene Arabiyyü bilâ ayn; men ra'ânî fekad ra'âl-Hakk." Mübalağa sigasıyla kullanılan Muhammed (övülen) gibi, Ahmed de Hz. Peygamber'in isimlerinden biridir. Bir diğer ismi ise Tâ-Hâ'dır (bkz. Dipnot 35).

“Kendi”, O’nu gizleyen “kendi” perdelerinin hakikat tarafından açık bir biçimde yok edildiği insân-ı kâmile bırakılan şeylerin cem’idir. Bu yüzden Bakara Sûresi’nde şöyle buyrulur:

“O’nun resûllerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz.” (Bakara, 285)

Zîra, onların her biri hakka’l-yakinde kendinden başkası değildir ve kendi de daima Bir ve Aynı’dır. Meleklerle Âdem sûretindeki insân-ı kâmil önünde secde etmelerinin emredilişi, her şeyden önce kendi nedeniyledir.²³ Hakka’l-yakîn olan kendi, Bir’dır; birçok şey arasında tek bir şeyin birliğiyle bir olmayıp tüm ikilikleri ebedî olarak yok eden Birlik’le Bir’dır. O’nu birden fazla kılacak şekilde hiçbir şey O’na ilave edilemez, zîra O zaten Sonsuz’dur. Bu Sonsuz Birlik (el-ehadiyye), bazen O (hüve), bazen de Zât (ez-Zât) olarak isimlendirilir. Bu nedenle Zat Cenneti, cennetlerin en yükseğidir; ya da hakka’l-yakinde tek cennettir, O’nun cennetidir. Her şey zaten orada olduğundan, O’na hiç kimse giremez. Dolayısıyla birinin Zat Cenneti’ne girdiği söylendiği vakit kastedilen şey, o kişinin nefsinin hiçliğe indirgendiği ve dolayısıyla ‘bir’den hiçe dönüştürüldüğüdür, zîra yalnızca hiç O’na girebilir. Kişinin hiçliğinin bu bilgisine “fakr” adı verilir ve Îsâ’nın şu sözünde “fakr”a işaret edilmektedir: *“Bir devenin iğne deliğinden geçişi, zengin bir adamın Tanrı’nın Melekût’una girişinden kolaydır.”* *“O’nun resûllerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz.”* âyetinde, fakr bakımından “Kendi”nin pek de resûllerin

23 İslâm’da bir peygamberden sadece ismiyle söz edilişi, edeb eksikliği kabul edilir. Asıl şekli “Seyyidünâ Âdem (Seyyidünâ Îsâ, vb.) Aleyhisselâm!” şeklinde olmalıdır. Ancak gereksiz bir tuhaflıktan kaçınmak için, bu noktada istemeyerek de olsa Avrupa âdetlerine uymaya karar verdik.

“kendi”leri olarak anlaşılmadığı diğer bir anlam görülebilir. Her ne kadar İsrâ Sûresi’nde,

“Andolsun, peygamberlerin bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Dâvûd’a da Zebûr’u verdik.” (İsrâ, 55)

buyrulmuş olsa da, bu üstünlük ayrımı yalnızca Zat Cenneti’nin aşağısında olana atıftır. Oysa Zat’ta, hakkı tahakkuk ettirme bakımından tamamı eşittir.

“Allah zengindir, siz ise fakirsiniz.” (Muhammed, 38)

Peygamberlerin en üst kıymete sahip olarak değerlendirilmeleri, işte bu eşitlik içredir. Zîra peygamberler, tüm dünyevî ve semâvî tamlıklarına oranla “fakr”ları bakımından kıyaslanamayacak biçimde daha büyük ve daha zengindirler. Çünkü bu hiçlik ve fakr, Hakk’ın sonsuz keremine ulaştıracak yegâne anahtardır. Ancak varlık açık bir biçimde Hak’ta yok olduğundan, O’nun keremine sahip olma hakkını elde ettiği söylenemez. Zîra hakîkatte O’nun kerem sahibi olması asla sona ermemiştir.

Fenâdan önce, varlık da sıfatlarla²⁴ Zat’tan, yani kesretle Vahdet’ten perdelenmiştir. Fenâda ise Zat tarafından sıfatlardan perdelenmiştir. Fenânın ardından bekâda ise ne sıfatlar tarafından Zat’tan, ne de Zat tarafından sıfatlardan perdelenmiştir, fakat sıfatlar Zat’tan gayrisi da değildirler. Tüm sırlar arasındaki bu en büyük sır, Bir olan Sonsuz Kerîm’in sırrı, Bölünemez Birlik’teki tüm sıfatlarla birlikte Zât’ı ifade eden Allah ism-i Celîl’inde vurgulanır. Bu sırra ilişkin şöyle buyrulmaktadır:

“De ki: ‘O, Allah’tır, bir tektir (Ehad). Allah Samed’dir.’” (İhlâs, 1-2)

24 Mesela Rahmet, Celâl, Cemâl ve Kudret’i.

Beşerî idrak zayıflığında Allah'ta içkin olan sonsuz ke-rem adeta ikiliğe doğru taşmasın diye, Allah ism-i Celîl'i O'nun birliğinin iki tasdiki arasında muhafaza edilmiştir. "O" sıfatlar bakımından herhangi bir ayırım olmaksızın kendinde saf Zât'ı ifade eder. Sonra beşer aklının tasavvur edebileceği herhangi bir sınırlama ya da noksanlık emâresini ortadan kaldırmak için, Allah ism-i Celîl'i de mutlak bereket ve ezeli olarak "kendi kendine yeterli" anlamındaki es-Samed ismiyle birlikte dile getirilir.

Hak Bir'dir, lâkin mümin için O'nun birliği herhangi bir kayıp korkusunu îmâ etmez, zîra Hak ayrıca Rahmân²⁵ ve Kerîm'dir. Fenâ ile elden alınan şey, Gerçek Kendi'nin sonsuz ölçüsü uyarınca ebediyette tekrar verilir. Farklı varlıklar, nurun aslî beyazlığına tekrar çekilen farklı renkler gibi Hak'ta fenâ bulur. Bununla birlikte, sanki beyazlığın diğer tarafında hakîkî renklermiş gibidirler. Her biri kendi gerçekliğinin ezeli parıltısında hayalî Kendi'dekine nazaran karşılaştırılmayacak ölçüde daha belirgindir, fakat aynı zamanda hiçbir ikilik, hiçbir ötekilik yoktur.

O'nun cenneti olması bakımından Zat Cenneti olarak isimlendirilen, Allah'ın cenneti olması bakımından Firdevs olarak isimlendirilir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Allahu Teâlâ'dan istediğinizde, Firdevs'i isteyin. Çünkü o cennetin ortası ve en yükseğidir. Cennetin ırmakları da ondan fışkırır."

Burada sevilenler,²⁶ İlâhî Makam (el-makāmu'l-İlâhî) yani sebât makamı olan fenânın ardından bekâya vâsıl ol-

25 Bu isim rahmetin asıl kaynağını ifade ederken, tezahürü Rahîm'e bağlıdır.

26 Onlar "...onu sevince de artık işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum." hitabına mazhar olanlardır.

muşlardır. Ancak kesretleri Allah'ta bir kesreti î mâ ediyor görünmesin diye, onlardan bahsedildiği vakit sanki Allah'tan ayrılmışlar gibi "yaklaştırılanlar" (*el-mukarrebûn*) olarak adlandırılırlar. Kevser'den, diğer ırmakların kendisinde aktığı o yüce ırmaktan içenler de onlardır. Kevser'le alâkalı olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Onun (Kevser) çevresinde gökteki yıldızlar kadar çok sayıda gümüş kase vardır. Her kim ondan içse, asla susuzluk çekmez."

Yakınlaştırılanlar (*mukarrebûn*) Firdevs'te, ayrıca kendisi de Kevser gibi misk kokan Tesnîm adlı bir pınardan içerler. Bununla birlikte, yükseltilmişlik ifadesi bakımından Tesnîm adı, tıpkı ırmağın (Kevser) adında yer alan bolluk ifadesinde olduğu üzere, haiz olduğu önemi, olduğundan daha az göstermektedir. Zîra Kevser, el-Kuddûs'un sonsuz saadetinin feyezânından daha azı değildir. Allah'a yakın oluşun târifi ışığında ölçülmesi gerekli yakınlık ifadesi bağlamında, ondan içenlerin durumu da bunun aksi olamaz.

"Biz ona (insana) şah damarından daha yakınız."
(Kâf, 16)

Cennet bahçeleri ve pınarlarının yanı sıra ırmakları, meyveleri ve eşlerinden bahsetmek, hakîkati dile getirmektir. Oysa bu dünyada böylesi nimetlerden bahsetmek, sadece bir ifade biçimidir. Zîra gerçeklikler cennettir ve bu dünyada gördüklerimiz ise gerçekliğin yalnızca uzak gölgeleridir.

Değişmez ve bölünmez Allah, yanında diğer tüm hakikatlerin mevcudiyetlerinin zâil olduğu hakîkattir. Böylesi bir izâfî hakikat de "şerîât"tır. Şerîâtın hakîkati "Ben

ve Sen” kelimeleriyle ifade edilirken, tarîkatin, yani Allah’a giden doğrudan yolun hakîkatinin “Ben benim ve sen bensin” kelimeleriyle ifade edilebileceği dile getirilir. Fakat hakîkatin kendisi şöyle dile getirilir: “Ne ben varım ne sen, O’dur ancak var olan.”²⁷

İnsân-ı kâmil, hakîkatte kendisinin hiçbir şey olduğunu, lâkin O’nun her şey olduğunu ebedî olarak tahakkuk ettirir. Fakat söz konusu tahakkuk, insan nefsinin ötesindedir ve “Kul, kul olarak kalır.”²⁸ sözüyle kastedilen de budur. Kul, Allah olamaz zîra ya görünüşte olduğu gibi kuldur ya da gerçeklikte olduğu gibi hiçbir şeydir. Diğer tüm insanların nefslerinde olduğu üzere insân-ı kâmil de beşerî nefsinin ilâhî kılamaz; ne var ki onun nefsi, belirgin bir nitelik farklılığıyla Allah dışında bir varlığın hayalini zımnen gösterir. Onlardan tür bakımından değil, ayrıca bu ayrı varoluşun hakîkatte bir hayalden daha fazlası olmadığının canlı bir şuuru olarak adlandırılacak bir şey bakımından farklılaşır. “Muhammed bir beşerdir ancak değildir diğerleri gibi, bir yakut gibidir taşlar arasındaki” şeklinde bir deyiş vardır. Gerçi nefis de nefis olarak kalır, gecenin gece olarak kalması gibi; yoksa o gider ve gündüz gelir. Lâkin insân-ı kâmilin nefsi kendi başına hakka’l-yakînin doğrudan bilgisine erişemese de, diğer nefslerin aksine hakîkatin ruhunun güneşinden neşet eden bir ışık şuaı onun merkezine temas eder. Zîra İslâm’da Hz. Peygamber’in nefsiyle temsil edilen bu kâmil nefis, “*Melekler ve Rûh’un indiği*” Kadir Gecesi’nden (*leyletü’l-kadr*)²⁹ başkası değildir; kalp yani

27 “eş-şeriatu: ene ve ente; et-tarikatu: ene ente ve ente ene; el-hakikatu: la ene ve la ente, Hüve.”

28 “el-abdu yebka’l-abd.”

29 Bkz. Kadir Sûresi.

bu mânevî şua noktası, kâmil nefsin bulutsuz bir gecesindeki bir dolunay gibidir. Bu durum onu diğer gecelere nazaran “*bin geceden daha hayırlı*”, bir başka deyişle, diğer nefsler arasında emsalsiz kılar. Nefsin ruh güneşine nazar ettiği bu ay, ayne’l-yakîndir. Onun varlığı da “*fecre kadar*”, gece kaybolana kadar, nefs kendi huzuruyla birlikte gerçekliğin nurunda fenâ bulup geride sadece mutlak tevhid huzuru kalana kadar nefsi huzurlu kılar.

Herhangi bir kemâlatın varlığının ya da aslında Allah dışında herhangi bir şeyin varlığının bir hayal olmasına karşın, yaratılmış kâinatın hayalî kemâlatı da O’nun kemâlinin sûretleri olmaları sebebiyle henüz hakîkate erişememiş kişi için rehber ve muharrik işlevi görebilirler. Söz konusu sûretler arasında bu dünyanın sınırları ötesine geçmemiş bir kişi tarafından kolayca anlaşılabilir en yüksek ve en tam olanı, bizzat beşerî kemâlatıdır. Dahası, diğer dünyevî kemâlatın aksine bu kemâlat, sâlikin hakîkate giden yolda geçmek durumunda olduğu bir hâldir. Dolayısıyla dinler beşerî kemâlat hâlini ziyadesiyle methederek, onu seyri sülûkun ilk aşamasının sonunu gösteren bir lamba şeklinde izah ederler. Tıpkı güneş ışığının ilkin yol göstermekten ziyade gözlerini kamaştırmaya yaradığını bilerek uzun bir süre karanlıkta yaşamış bir kişiye dolunaya bakmasının söylenebileceği gibi, hâli bu yolculuğun hitâmı olan insân-ı kâmil de iki kâmil tabiata sahip olarak temsil edilir. Sâlik için daha yakın ve daha erişilebilir olmasına rağmen, gerçekte yanında bir hiç olduğu İlâhî Tabiat (el-lâhut) ile bu tabiatın salt bir sûreti ya da yansıması olan kâmil beşerî hâl (en-nâsut). Hâlihazırda söylenenler uyarınca bu iki tabiat, kâmil nefis ve Kâmil Nefis olarak adlandırılabilir;

ilki Arap Ahmed'e tekâbül ederken, ikincisi Tek Rabb'a tekâbül eder. Kâmil beşerî tabiat, sâlikin diğerine yükselmeden önce edinmesi gerekli tabiat anlamında adeta sâlik ile İlâhî Tabiat arasında durmaktadır. İşte burada hiç kimsenin evvela Hz. Peygamber'e kavuşmadan Allah'a kavuşamayacağı sözünün bir yorumu yatmaktadır.



İki tabiatı haiz insân-ı kâmil, yukarıdaki ve aşağıdaki üçgenlerin sırasıyla ilâhî ve beşerî tabiatı temsil ettiği Süleyman Mührü'nde tasvir edilir. Bu ikilik nedeniyle insân-ı kâmil, semâ ile yer arasındaki aracıdır. Yine bu işlev yüzünden, bazen ona “berzah”³⁰ olarak atıfta bulunulur.

“O, iki denizi birbirine salmıştır. Şu tatlı ve susuzluğu gidericidir. Bu ise tuzlu ve acıdır. (Allah) aralarına bir berzah ve aşılmaz bir engel koymuştur.” (Furkân, 53)

Yalnızca O'nun kalbinde, âhiretin tatlı suyu ve bu dünyanın tuzlu suyu buluşur. Bu buluşma nedeniyle, bizzat onun beşerî tabiatı, Tîn Sûresi'nde de ifade edildiği gibi tüm dünyevî şeyler arasında en soylusu ve en iyisidir.

“Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.” (Tîn, 4)

Hatta onun varlığı nedeniyle semânın yakınlığı, tıpkı gündüz yaklaşınca Ay'ın soluklaşması gibi bazen dünya kanunlarının fark edilebilir bir biçimde inkıtaa uğramalarına yol açar. Suyun şaraba dönüşmesi ya da kaya üzerine iz bırakıp kum üzerinde herhangi bir iz bırakmayan bir adımı çağrıştıran bir mucize de böylesi anlarda gerçekleşebilir. Süleyman Mührü'nde olduğu gibi onun

30 Köprü ile aynı sembolik anlama sahip olan berzah, antik Romalıların Pontifex yani “köprü kuran” (gök ve yer arasında) ünvanını çağrıştırmaktadır.

bir aracı olarak merkezî işlevi, insân-ı kâmilin diğer bir sembolü olan “Haç”ta temsil edilmektedir.³¹ Zîra yatay çizgi onun dünyevî tabiatının tamlığını temsil ederken, dikey çizgi onun semavî yüceltilişini temsil etmektedir. Bununla birlikte, onun sembollerinden bir diğeri de “Hilâl”dir. Zîra bir kâse gibi Hilâl de onun ilâhî lütfu alma işlevini gösterirken, aynı zamanda boğanın boy-nuzları gibi onun ihtişamını, tüm kâinatta bu lütfu idare işlevini belirtmektedir.

“Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkân’ı indiren Allah’ın şânı yücedir.” (Furkân, 1)

31 “Eğer Hristiyanlar Haç sembolüne sahiplerse, Müslümanlar da onun doktrinine sahiptir.” Şeyh Abdurrahman Aliş el-Kebir’in bu sözü, René Guénon tarafından alıntılanmıştır. *The Symbolism of the Cross* (Londra, 1958), bl. III: not 2.

RUH CENNETİ

“Rabb’inin makamında durmaktan korkan kimseye iki cennet vardır... Bu ikisinin ötesinde iki cennet daha vardır.... İkisinde de fışkıran iki pınar vardır... İkisinde de meyveler, hurma ve nar var.” (Rahmân, 46, 62, 66, 68)

Beşerî kemâl derecesi ile İlâhî Kemâl’de fenâ derecesi arasında, çoklukları bazen tekâbül ettikleri farklı cennetlerin çokluğu gibi sembolik bir sayıyla temsil edilen sayısız mânevî derece olduğu söylenir. İnsân-ı kâmilî yüce hakîkatte tasavvur etmek dışında onu bu mânevî derecelerden birindeki bereketi içinde tasavvur etmek de mümkündür. Nitekim Hz. Muhammed’in Mekke’den Kudüs’e ve oradan da öteki âlemi geçerek İlâhî Huzur’a götürüldüğü İsrâ esnasında, “Yedi Cennet”in her birinde bir başka peygamberle karşılaştığı söylenir. Ne var ki bu durum, söz konusu peygamberlerin her birinin yalnızca kendisiyle karşılaşılan cennete erişebildiği anlamına gelmez; hakka’l-yakîndeki fenâsının aşağısında, onun ruhunun kimi özel nitelikler bakımından o cennete nezaret ediyor olarak tasavvur edildiği anlamına gelir.

Yedi Cennet, Rahmân Sûresi’nin yukarıda aktarılan âyetlerinde sayıları dört olarak zikredilen cennetlerden birini oluşturur. Tefsire göre,³² zikredilen cennetlerden ilk ikisi, Nefs ve Kalp cennetleridir. Onların üzerinde

yedi semâyı kapsayan Semâvî Cennet, yani Ruh Cenneti ve nihayet Zat Cenneti yer alır.

Cebrâil (a.s) yeryüzünde Hz. Peygamber'e görüldüğünde, bunu harikulade güzelliğe sahip bir insan sûretinde gerçekleştirmiştir. Zîra gerçekte insan gözü, Hakk'ın herhangi bir doğrudan tezahürünü kaldıracabilecek şekilde yaratılmamıştır. Yeryüzü de herhangi bir semâvî kudretin tam bir varlığına dayanamayacak durumdadır. Ancak İsrâ'da, yedinci semânın zirvesine ulaşıldığında, Hz. Peygamber'in tüm imkânları sanki onun Muhammedî Nur (en-Nûru'l-Muhammedî) adı verilen ulvî mânevî nuruna çekilmiştir; bu nurun gözüyle, daha önce hiç görmediği şeylere bakabilmiştir. Aslında o sırada bakışı, Cibril'in (a.s) bütünüyle perdelenmemiş ihtişamından başka bir idrak nesnesi talep etmemiştir. Bu mucizeyi, her ikisi de İsrâ esnasında olmak üzere yalnızca iki kez müşâhede etmiştir. İlk müşâhede, Muhammedî Nûr, Zât'ın nuruna çekilmeden hemen önce, yani İlâhî Huzur'a girişinden hemen önce gerçekleşir. İkinci müşâhede ise, O ve Cibril farklı cennetlerden geçerek dönüş yolculuklarına başlamadan önce, yani her biri diğerrinin müşâhede kapasitesini azaltması nispetinde iki nurun azalmaya başlamasından (tıpkı yükselirken tedricen artması gibi) önce, Hz. Peygamber'in Huzur'dan çıkışında gerçekleşmiştir. Söz konusu durum, Necm Sûresi'nin aşağıdaki âyetlerinde atıfta bulunulan tam müşâhededir. Bu âyetler ayrıca insân-ı kâmildeki mutlak olarak hiçbir şeyin Hak'tan bağımsız olmadığına ve zâhiren kendi kendine yeten parlaklıkları bağlamında bile mahlûkatın en büyük ihtişamlarının tümünün gerçekte Hâlık'ın azametinden ayrılmayacağına yönelik doğrudan bilinci de vurgular.

“Andolsun ki, onu (Cebrâil’i) bir inişinde, Sidre-tü’l-Müntehâ’nın yanında görmüştü. Me’vâ Cenneti de onun yanındadır. O zaman Sidre’yi bürüyen bürümüştü. Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı. Andolsun o, Rabb’inin en büyük âyetlerinden bir bölümünü gördü.” (Necm, 13-18)

Müfessire göre, Sidre Ağacı, meleklerin bilgisinin sınırına işaret eden yedinci semâdaki bir ağaçtır. Meleklerden hiçbiri onun ötesindekini bilmez... O, üzerinde ‘Kendilik’ten (el-Hüviyye) başka hiçbir şeyin olmadığı... yüce Ruh’tur (er-rûhu’l-a’zam)... O (Hz. Peygamber), ne onunla (sidre ağacıyla) ve sûretiyle ne de melekliğinin tamlığında Cebrâil ile hakîkatten (sidre ağacını bürüdüğünde) perdelenmemiştir. Bu yüzden de bir tarafa dönerek *“göz (gördüğünden) şaşmadı”* demiş, O’ndan başka bir tarafa bakınca da kendisine bakıp ferdiyet tarafından perdelenmiş olarak *“(onu) aşmadı”*³³ buyurmuştur.

Me’vâ Cenneti, Ruh Cenneti’nin en yüksekteki bölümüdür. Onun bir ya da daha fazla bölümü ya da yönü, Kur’an’da zikredilen diğer cennet isimleriyle de ilişkilidir. Ancak yaklaştırılanların (*mukarrebûn*) ruhları bakımından, her cennet esasen Firdevs bahçelerinden biridir ve gerçekte Hz. Peygamber ve Cebrâil için Me’vâ Cenneti’nde olduğu üzere “bürüyen” ile böyle olabilir.

En üst sınırdan, yani yaratılmış âlemin eşiğinde olan Sidre Ağacı’nın yanında, bu bölümün başında zikredilen iki pınardan biri olan ruh pınarı akar. Tefsire göre, o “sı-

33 “Aşma” kelimesi, Râbiatü’l-Adeviyye’nin şu sözü ışığında anlaşılabilir: “Varlığın, kendisiyle hiçbir günahın kıyaslanmayacağı bir günahdır” (vü-cûdike zenbun lâ yukâsu bihî zenb).

fatların birliğinin bilgisi”dir.³⁴ Burada sâlik, adeta tevhid doktrinin “delili”ne sahip olur. Zîra, bu cennetten sıfatların her birinin, artlarında daima Bir ve Aynı olan Zât’ın nurunun şavkıdığı nur perdeleri gibi zuhur ettiği söylenir. Bu yüzden de müfessir ruh pınarını “müşâhede bilgisi” olarak tanımlarken, Zat Pınarı’nı da “Zât’ın Birliği’nin bilgisi” ya da “fenânın bilgisi” olarak tanımlar.

Ruh Cenneti’nin meyvesi olan hurma, “nimet ve lezzetin yanı sıra ruh makamında semâvî nurlar ile İlâhî Cemâl ve Celâl’in tecellîlerinin tefekkürünü ihtiva eder. Zîra onun cennetinde ferdiyet cevheri hâlâ durmakta, oradan gıda ve zevk almaktadır.” Zat Cenneti’nin meyvesi olan nar ise şöyle târif edilir: “Zat Cenneti’nde, Vahdet makamında zevk ve sağaltıcı merhemi ihtiva eder; içinde hiçbir ferdiyetin barınamayacağı, yalnızca katışıksız bir haz ile bir güvensizlik halinde (hakîkatin dışında) arda kalmış gibi görünme hastalığının tedavisinin bulunduğu saf fenâ yoluyla Zât’ın doğrudan müşâhedesidir (eş-şühûdu’z-Zâtî).” İşte bu, hakka’l-yakîn’in meyvesidir ancak sadece Ruh Cenneti’ne ulaşmış bir kişinin hâlâ ötesindedir. Fakat böylesi bir kişinin ayne’l-yakînden daha fazlasına ulaştığı söylenebilir. Zîra onun ferdiyeti, yani nefsi Hak’ta bütünüyle yok edilmeyip hâlâ duruyor görünse de, söz konusu kişi onu en azından Hakk’ın alevlerinin sıcaklığı gibi hisseder. Oysa ayne’l-yakîn³⁵ daha fazlasını değil, beşerî kemâl hâline ulaşan bir kişinin bilgisi olarak sadece bu alevleri görür.

34 Arapça’da “ayn” kelimesinin hem “göz” hem de “pınar” anlamına geliş dikkat çekicidir. (Bu arada “göz” ya da “göze” kelimeleri Türkçe’de de pınarbaşı ya da su kaynağı anlamına gelmektedir-ç. n.)

35 Aynel-yakîn ve hakka’l-yakîn arasındaki fark, tam olarak Taocular tarafından “Hakîkî İnsan” ve “Aşkın İnsan” dereceleri arasında yapılan ayırma tekâbül eder. Bu ifadelerin tam bir târifi için bkz. René Guenon, *The Great Triad* (Cambridge, Quinta Essentia, 1991), bl. 18.

AYNE'L-YAKÎN

“Hani meleklerle ‘Âdem’e secde edin.’ demiştik. İblis hariç hepsi secde etmişlerdi ve Biz demiştik ki: ‘Ey Âdem, sen ve eşin cennette oturun...’” (Bakara, 34-35)

Dünyanın dört bir tarafında, ayrıntılar bakımından çeşitli toplumlar arasında birçok farklılığın söz konusu oluşuyla birlikte, gelenek bize insanın yeryüzü üzerindeki bir cennette yaşadığı çağdan bahseder. Ancak o vakitler yeryüzü üzerinde bozulmaya ilişkin hiçbir işaretin olmadığı söylene de, onu izleyen “Düşüş” göz önüne alındığında bu çağ boyunca kâmil beşerî tabiatın tedricen mânevîliğini yitiren bir yüceliğin temeline dönüştüğü varsayılabilir. Bu sonuç, kimi mürşitler tarafından Âdem ve Havvâ kıssasından çıkarılmıştır. Kıssada Âdem ve Havvâ’nın birbiri ardına yaratılışları, başlangıçtan bu yana genel olarak insanlığın Adn Çağı esnasında geçmelerinin takdir olunduğu iki farklı safhaya ilişkin bir işaret ya da alâmet olduğu dile getirilir. Âdem’in yaratılışı ve meleklerin ona secde etmeleri, insanın Zât’ın şuuruyla, yani hakka’l-yakînle doğduğu bir döneme atıf olarak alınır. Dolayısıyla Havvâ’nın yaratılışı, insanın yalnızca ayne’l-yakîne sahip olarak, yani salt beşerî kemâl halinde doğacağı sonraki bir döneme işaret eder. Başlangıçta, insan tabiatının ilâhî olanda ihtiva edilişi gibi, Havvâ da Âdem’de ihtiva edilmiştir ve Havvâ’nın müstakil varlığı

kendinde bir varlık olarak kâmil beşerî tabiatın zâhiren müstakil varlığının habercisidir. Sonunda bu kemâlin kaybı, Kadim Çağ'ın sona erdiğini gösteren Adn Cenneti'nin kaybına tekâbül eder. Âdem ve Havvâ kıssasına ilişkin bu yorum, bazılarınca hadis olduğu düşünülen şu sözle yakından ilişkilidir:

“Bildiğimiz Âdem’den önce, Allah yüz bin Âdem yaratmıştır.”

Meleklerin önünde secde ettikleri ilk Âdem’le “Bildiğimiz Âdem” yani inen (hubût eden) Âdem arasında Adn döneminin tamamı yer alır. Aslında “Âdem”de gerçekleştiği söylenen değişimler, tek bir varlıkta gerçekleşmiş olamaz, zîra hakka’l-yakîn, tanım gereği kaybedilemez olandır. Daha önce de gördüğümüz üzere hakka’l-yakîn, gerçekte O’nda yok olan kişi için, fenâdan sonra bekâ gibidir.

Hakka’l-yakîninde, ayne’l-yakîn hiçbir şeydir. Bununla birlikte dünyevî karanlık için, ilkin daha parlak herhangi bir nurun tasavvuruna neredeyse mahal bırakmayacak denli olağanüstü ve yeterli bir aydınlık olduğu söylenir. Bu husus, Kur’an’da Allah’ın İbrâhim’i hakîkate erişene değin bir yakîn mertebesinden diğerine nasıl yükselttiğini anlatan kıssadan anlaşılabilir. Bu âyetleri ileride daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağımızdan, burada yalnızca ayne’l-yakîn hakkında söylenenlerle alâkalı olduğu kadarını aktaracağız.

“Ay’ı doğarken görünce, ‘İşte benim Rabb’im.’ dedi.”
(En’âm, 77)

Yalnızca kalbi bu Ay ile aydınlanan kişi, hakîkî insan olarak adlandırılabilir. Zîra insanın ayne’l-yakîne sahip oluşu

normal olmakla kalmaz, ayrıca bu üçüncü gözün insanı dünyadaki diğer tüm yaratılmışlardan en iyi biçimde ayırt eden en özge niteliği olduğu söylenebilir. Eğer yeryüzü penceresiz bir eve benzetilecek olsa, insan da evdeki bir gözetleme kulesidir ve Kalp Gözü³⁶ ise evin tüm sakinlerinin ışıklarını gözledikleri o gözetleme kulesindeki yegâne penceredir. Bu göz olmadan, hakîkî tabiatından düşmüş insan da aslî işlevini yerine getiremez. Ancak bu gözle, hemcinsi yaratılmışlar arasında yayıcısı olduğu mânevî ışığın dünyadaki yegâne haznesidir. Öyle ki gerçekte kâinatın efendisi olmasa da en azından kendi varlık hâlinin efendisidir; semâvatın sahibi olmasa da bizzat semâvat ondaki en yüksek noktaya dokunmak için yeryüzüne eğilir. Bu nedenle, tabiatı o denli aziz ve mübârektir ki onun yanı sıra fevkindeki kimselere halîfe ve velî (ıstılahta “Allah dostu”) adı verilir. Onlar gibi o da diğerlerini kendi beşerî kemâl haline ulaştırabilecek bir mürşittir; bu hâlden yükselip semâvatı geçerek Hak’ta fenâ bulması için dışarıdan herhangi bir mürşide ihtiyacı yoktur. Zîra ayne’l-yakîn ile kalbinin ayını ruhun güneşine bağlayan ışık huzmesi boyunca önünde alabildiğine uzanan yolu görür. İnsanın normal durumu budur.

36 Burada ayne’l-yakîn’in muadili olan bu terim, daima doğrudan bir mânevî nazarı ifade eder. Ancak anlamı, bu nazarın yoğunluğu nispetince farklılık gösterir. Zîra Cennet-i Âlâ’da “Kalp” yani varlığın merkezi, artık ne Ayne de Güneş’tir. Bunlar, altın ve gümüş takılar gibi mâşuk tarafından “kuşanılmıştır”. Mânevî imkânları ise yeşil ipekten elbiseler ve etraflarında dolanan “ölümsüz gençler” ile temsil edilirken, kalp bizâtihi Zat’tır. Hallâc’ın aşağıdaki dizeleri bu en yüksek anlam uyarınca söylediği âşikârdır:

“Rabb’imi gördüm kalp gözüyle.

‘Kimsin’ deyince ben, dedi ki ‘Sen’”

İLME'L-YAKÎN

“Derken Âdem, Rabb’inden birtakım kelimeler aldı ve (onlarla amel edip Rabb’ine yakardı. O da) bunun üzerine tevbesini kabul etti. Şüphesiz O, tevbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır. ‘İnin oradan (cennetten) hepiniz. Tarafımdan size bir yol gösterici (peygamber) gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.’ dedik.” (Bakara, 37-38)

Dinlerin tâlim ettikleri şeyleri göz önünde bulundururken, dış dünyanın insanın nefsinin bir yansıması olduğu ve tüm ayrıntıları bakımından insan nefsiyle benzeştiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu benzeşim bazen âlemin büyük bir insan gibi olduğu ya da insanın küçük bir âlem, bir mikrokozmos olduğunu söyleyerek dile getirilir. Bu iki âlem arasındaki benzeşim nedeniyle, doğrudan haricî âleme yani makrokozmosa atıfta bulunan kutsal ifadeler, ayrıca mikrokozmosa atıfta bulunuyor olarak da yorumlanabilir. Aslında dinî tâlim sürekli olarak makrokozmostan imgeler devşirir, zîra her iki âlemi gören ve anlayan hakîkî insanın aksine, düşmüş insan âlemi yalnızca bir ayrıntı çeşitliliği içinde görür; nefsi ise onun için karanlık bir orman gibidir. Bu yüzden, örneğin Kur’ân’ın kâfirlerle alâkalı beyanları, yalnızca haricî âlemdeki en kötü insanlara kastediyor olarak değil, ayrıca düşmüş insanın nefsinde hariçteki kâfirlere karşılık

gelen en kötü unsurları aydınlatıyor olarak da anlaşılabilir. Şu ana kadar aktarılanlarla daha doğrudan ilişkili olan diğer bir benzeşim örneği vermek gerekirse, Adn Cenneti'nin merkezinden fışkıran âb-ı hayatın hakîkî insanın nefsinin merkezinde ayne'l-yakînin karşılığı olduğu ya da daha ziyade bu gözün gerçek âb-ı hayat olduğu, Adn'daki pınarın ise onun haricî bir yansıması olduğu söylenebilir. Bu nedenle, Âdem'in Adn Cenneti'nden çıkarıldığı söylendiğinde, bunun anlamı genel itibarıyla insanın hem gözün bâtınî cennetini hem de haricî âlemin cennetini kaybettiğidir.

Haricî âlemin hâli, yalnızca insanların nefslerinin genel haline benzemekle kalmaz, ayrıca bir anlamda bu hale dayanır; zîra bizzat insan, haricî âlemin köprüsüdür. Bu yüzden insanın yozlaşması, zorunlu olarak bütünü de etkilemiş olmalıdır ve Kadim Çağ'ı müteakip çağın koşulları da genel olarak insanlığın artık bâtınî cennete sahip olmadığının zâhirî bir işareti olmuştur. Ancak günümüzde insanlar neredeyse onu anımsatacak herhangi bir şeyin ötesinde olacak denli cennetten oldukça uzak olsalar bile, kadim insanlar hâlâ onun kaybının yoğun bir biçimde bilincinde olmaya yetecek denli yakın olmuşlardır. Aslında eski insanların geride bıraktıklarının büyük bölümünün bir insanın nasıl cennete geri döneceği ve bir kez daha hakîkî insan olabileceğine ilişkin bir tasavvurun az çok belirgin izlerini taşıdığını söylemek abartı olmayacaktır. Dinler tarafından insana bu geri dönüş hatırına ilme'l-yakîn bahşedilmiştir ve yukarıdaki alıntıda bahsi geçen yol göstericilik de budur.

Geri dönüş yolunu (et-tarîkâ) izlemeyi dileyenler, Vâkı'a Sûresi'nde öne geçenler (*es-sâbikûn*) şeklinde anılırlar

(Vâkı'a, 10). Bu kişilerle alâkalı olarak, “çoğu öncekilerden ve azı da sonrakilerden” denmiştir. Hemen ardından “çoğu öncekilerden ve azı da sonrakilerden” biçiminde tanımlanan “sağın adamları”ndan (*ashâbu'l-yemîn*) bahsedilir; bu da şerîata başkaldıran “solun adamları”nın (*ashâbu's-şimâl*) aksine sahip oldukları erdem şerîatın sağ yanında durmak olan kişilere bir atıf olarak alınabilir. Yolu izleyenlerin oranının önceki devirlere oranla sonraki devirlerde daha az oluşu, tüm dünyevî şeylerin yozlaşmaya yönelik tabii eğiliminden kaynaklanmaktadır.

KALP VE NEFS CENNETLERİ

*“Rabb’inin makamından korkan için iki cennet vardır...
Bu ikisinde de akıp giden iki pınar vardır... İkisinde de
her meyveden iki çift vardır.”* (Rahmân, 46, 50, 52)

Kadim insan için makrokozmos olan Adn Cenneti, onun nefsinin bâtınî cennetine tekâbül eder. Ancak nefsinin kalbinde onun diğer unsurlarını aşan ayne’l-yakîne sahip olması nedeniyle, iki cennetten oluştuğu da söylenebilir. Bunlardan daha yüksekte olan Kalp Cenneti, âb-ı hayatın aktığı en içteki bölümüne tekâbül ederken, daha aşağıda olanı yani Nefs Cenneti de dünyevî cennetin geri kalanına tekâbül edecektir. Bu iki bâtınî cennet, birlikte beşerî kemâl mertebesini oluştururlar. Bu mertebe sâlikin seyrindeki ilk safhayı ifade ettiği için, bu cennetlere ulaştırdığı dile getirilen korkunun da Hz. Süleyman tarafından hikmetin başı olduğu söylenen korku olduğu açıktır. Müfessire göre ise, “Korku kalbin nuruyla aydınlandığı vakit, nefsin vasıfları ve safhalarından biri olur.”

Yüksekteki iki cennet arasındaki fark gibi Kalp Cenneti ile Nefs Cenneti arasındaki fark da her birinde bulunan meyvelerle temsil edilir. Tefsir şu şekildedir:

“Orada her meyveden, idrâkin leziz nesnelerinden iki çeşit vardır: Bunlardan biri bilindik ve alışıldık olup cüz’îdir; diğeri ise küllî ve acayıptır. Kalp tarafından id-

rak edilen küllî fikrin nefste cüz'î bir sûreti vardır; nefis tarafından idrak edilen herhangi bir şeyin, kalpte olmayan bir misali de yoktur.”

Pınarlara gelecek olursak, daha yüksekteki iki cennetin pınarlarının, Kalp ve Nefs cennetlerinde yer alan pınarlar gibi “akıyor” olarak değil, “fışkırıyor” olarak tasvir edildiği hatırlanacaktır. Diğer bir deyişle, ruh pınarı sularını Zat Cenneti’nden alıyor olarak değil, yüce pınar gibi kendiliğinden fışkırıyor olarak temsil edilir. Ne var ki bu, ruhun her hâlükârda Zat’tan bağımsız olduğunu çok Yüce Cennet ile onun altındakiler arasındaki süreklilikte bir kesinti olduğu anlamında anlaşılmalıdır. Dünyevî sürekliliğin yakınlığı bakımından aynı şey her cennet için söylenebilir, ancak tüm bağlantılardaki herhangi bir nihaî kesintiyle karşılaştırıldığında, daha aşağıdaki üç cennet arasında belli bir izâfî süreklilik bulunur ve bu da onların pınarları arasındaki ilişkide dile getirilir. Dolayısıyla, Kalp ve Nefs cennetleriyle alâkalı olarak, “*akıp giden iki pınar vardır*” âyeti, “Ruh Cenneti’nden akıp giden” şeklinde tefsir edilir. O halde şeffaflığı ve eş zamanlı hareketi bakımından su, mânevî bilginin bir sembolü olarak nura benzer. Daha önce nur sembolizminden bahsetmiş olup onu sonraki bir bölümde ele almayı umuyor olsak da, dört pınar arasındaki farklılıkları izah etmeye yardım edebileceği için burada belki bir değinide bulunulabilir.

Zat pınarına tekâbül eden, bizzat nurdur. Ruh Cenneti’nin pınarı yani bizâtihi Ruh ise Güneş’le sembolize edilir. Tefsire göre “küllî idraklerin” gözü olan Kalp Cenneti’nin pınarı, daha önce de âb-ı hayattan başkası olmayan ayne’l-yakînle özdeşleştirilmiştir ve Ay ile sem-

bolize edilir. Aslında nurun Güneş'ten "fıskırdığı"³⁷ ve ondan da Ay'a "aktığı" pekâlâ söylenebilir; oradan da geri geldiğinde, kabiliyetleri uyarınca onu tekrar yansıtma işlevi görecek çeşitli nesnelere akar. Bir ay ışığı huzmesi ile yansıtıcı bir nesne arasında bulunan böylesi herhangi bir temas noktası, nefis pınarının bir sembolü olarak alınabilir. Bu pınar, tefsirde "cüz'î idrakler"ın gözü olarak târif edilir ve aslında ilme'l-yakînden başkası değildir. Zîra bu ilim, aslında hakîkî insanın haricî âlemdeki cüz'î "bilindik ve alışıldık" nesnelere dair berrak idrakinin kaynağıdır. O, hakîkî insanın onların hakîkî tabiatını anlama vâsıtasıdır. Onun kalbinden neşet eden âb-ı hayatın sularını Ruh Cenneti'nden alışı gibi, söz konusu insanın zihninden neşet eden ilme'l-yakîn pınarı da sularını Kalp Cenneti'nden alır. Böylece insan aracılığıyla cüz'î idrak nesnelerini onların küllî misallerine (arketip) sevkedebilir ve yalnızca kendileri olmaları nedeniyle değil, ayrıca ulvî gerçekliklerin gölgeleri ya da sûretleri olmaları nedeniyle de onlardan zevk alabilir. İnsana onları hakîkî tabiatlarının tamlığında ilham etmek sûretiyle meyvelere, yani hisler tarafından algılanan cüz'î nesnelere tüm rayihalarını veren, Nefs Cenneti'ndeki bu pınarın varlığıdır. Diğer bir deyişle, bu pınar mârifetiyle insan, söz konusu cüz'î nesneleri idrakinde bile daima ruhun bilincinde olur.

Aralarındaki kesintisiz su akıntısıyla temsil edilen Ruh, Kalp ve Nefs cennetleri arasındaki süreklilik çizgisi, akıldan başkası değildir. Lâkin saf aklın, Kalp Cenneti'nden daha aşağıya indiği söylenemez. Daha aşağıda-

37 Fıskıran ve akan pınarlar arasında yapılan ayrım, aslında Yûnus Sûresi'nde Güneş ve Ay arasında dile getirilen ayrıma benzemektedir: "Güneşi ziyâ, Ay'ı da nur yapan O'dur." (Yûnus, 5).

ki iki pınar arasında akan sular ise aklın kısmen psişik cevherle perdelenmiş hale geldiği aklî melekeleri temsil etmektedirler. Bunlar aklî sezgi melekeleri olup nefse hükmeden istidlâli akıl ile kalbe hükmeden saf akıl arasındaki aracılarıdır; bilgileri ilminkinden daha fazla ve ayn'inkinden daha az kesindir. Bunları semâvî arzular olarak da adlandırmak da mümkündür. Zîra sıradan anlamda arzuların bu dünyaya yönelişi gibi onlar da fitrî bir eğilimle âhirete yönelirler.

Bir anlamda bu ara sular, aslında onlar olmadan eksik kalacak olan Nefs Cenneti'nin bir bölümünü oluştururlar. Nefs Cenneti, en aslî özelliğini teşkil eden pınar için bu ara sulara bağımlıdır. Dolayısıyla iki tür unsurdan oluşmuştur: İlkin, arzuyla Kalp Cenneti'ne dönük olan ve sürekli olarak ondan gelen nurla doyan sezgisel melekeler; ikinci olarak da haricî âlemde cüz'î idrak nesnelere dönük olan ve zâhirî şartlarca sağlanan imkânlar uyarınca doymaya hazır olan dünyevî arzular. Hakîkî insanın nefsini düşmüş insanıncinden ayıran şey, bilfiil doyma değil doymaya olan bu hazırlık, bu tam gelişimdir. Aslına bakılırsa, dünyevî arzuların yalnızca belli sınırlamalar dahilinde tatmin edilmeleri mümkündür.³⁸ Ancak bu durum, sezgisel melekelerin semâvî eğilimleriyle ilişkili değildir. Üstelik pınarın adının işaret ettiği üzere, tüm dünyevî şartların hatta ölümün bile ötesinde olan bizzat Kalp Cenneti'yle daha da az ilişkilidir.

38 Nefs Cenneti, tam anlamıyla tahakkuk etmek için meyvelerin yanı sıra pınarın da kemâline bağımlıdır. Yani bir anlamda hakîkî insanın yaşamı esnasında Nefs Cenneti'ne sahip olması, ancak Adn Cenneti'nde yaşıyorsa yani Kadim Çağ'da mümkündür. Aksi takdirde, kemâle ulaşan nefsin ilk kemâlini sürdürerek bozulmaya tâbi olmayıp kendisi gibi mânevî olan dünyevî hâlin bir devamında mukim olduğu söylenen ölümünün akabinde, bu cennetin tam olarak hazzına varılabilir. "Nefs Cenneti" tâbiri, aslında genelde ölümden sonra beşerî hâlin böylesi bir devamına atıf olarak alınır.

DÜŞÜŞ (HUBÛT)

“Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: ‘Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?’” (Tâ-Hâ, 120)

Adn Cenneti’nin merkezinde, bir pınarın yanı sıra altından pınar akan bir ağacın da olduğu söylenir. Sözü edilen ağaç “Ebedîlik Ağacı” olup Kalp Cenneti’nde yetişen bâtinî ebedîlik ağacının zâhirî bir sûretidir; üzerinde idra-kin küllî ve acayip nesnelerini meyve olarak taşır. Bunlar, kalp pınarı olan ayne’l-yakînin idrak nesneleridir. Sâlik gerçekten bu pınara ve ondan ayrılamaz olan ağaca ulaşınca kadar, ne hakîkî insan olarak adlandırılabilir ne de seyrinin ilk bölümünü güvenli bir biçimde tamamladığı söylenebilir. Zîra canlı örneği bizzat şeytan olan genel yozlaşma ve bozulma gelgitiyle sürüklenebilme tehlikesi daima mevcuttur. Fakat sâlik pınarın sularından içip ağacın meyvelerinden yiyince ve dolayısıyla ruhla doğrudan temastan hâsıl olan kalp gözünün hikmetini elde edince, sonunda şeytanın tüm saldırılarından güvende olur ve aldatmanın tüm güçlerine karşı dayanıklı hale gelir. Bu mertebe -hakîkî insanın mertebesi- Allah’a gerçek kulluk mertebesinden (ubûdiyet) başkası değildir.

“Şüphesiz, benim (gerçek) kullarım üzerinde senin hiçbir hakimiyetin olmayacaktır.” (İsrâ, 65)

Bu yüzden şeytanın insanı ayartmak için nasıl sokulduğunu göz önünde bulundururken, “Düşüş” vakti insanoğlunun

genelde hakka'l-yakînin bilfiil bilgisine sahip olmaktan uzak bir biçimde hatta ayn'e'l-yakîn bilgisine, yani ebedîlik ağacı ve pınarına doğrudan erişim olmaksızın doğmaya başladığı çıkarımında bulunulabilir. Aksi takdirde, aldatılmaları mümkün olmazdı. Bölümün başında alın-tılanan âyetten de açıkça anlaşılacağı üzere, hubût eden (inen) Âdem, hakîkî ebedîlik ağacını hiç görmemiştir. O halde Kadim Çağ'ın sonlarında, insanlığın kemâli sanki kalıtsal bir kemâlatmış gibi görünecektir. Zîra insanlar ahengin sebebine, yani kalp gözüne sahip oluşlarının son bulmasının ardından, nefslerindeki ahenkle doğmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla henüz sapma için fiilî hiçbir sebep olmaması, cüz'î dünyevî idrak ve arzu melekelerinin nefsin haricî kısmında oluşları ve semâvî arzular olan sezgisel melekelerin de ebedîlik ağacının bir tahayyülü ümidi ile merkeze yakın durmaları nedeniyle farklı psişik unsurların hâlâ lâayık oldukları yerlerde durduğu tasavvur edilebilir. Şeytanın hitabı, bu en içteki melekelerdir. Zîra nefsin tüm unsurları bağlamında iki cennet arasındaki sınırda yer alan mekânlarından, ebedîliğin küllî ve acayip meyveleri ile zeval bulmayan âhiret melekûtuna meyilli olan yalnızca bu melekelerdir. Sonsuza kadar Kalp Cenneti'nden menedilmiş olan şeytan gerçekte yalnızca Nefs Cenneti'nin ona sunduğu meyvelere, yani idrakin bilindik ve alışıldık nesnelere sahip olduğu için, desiseleriyle insanoğlunu ayartıp ona olağandışı ve çarpık kullanımları teklif etmek sûretiyle idrakin bilindik ve alışıldık nesnelere acayiplik görüntüsü verebilir. Dolayısıyla çağlar boyu şeytanın insanoğluna yönelik tüm ayartmaları, yukarıdaki âyette özetlenir. Durmaksızın insana ebedîlik ağacını gösterme vaadinde bulunarak, bu yolla en yüksek ve en merkezî

melekelerini tedricen nefsin hariçteki kısmına indirger ki, idrakleri için uydurduğu sahte nesnelere bağlı bir biçimde onları hapsedebilsin.

Gerek asla gerçek tatmin bulamayışları, gerekse de münasip bir biçimde asla uygulamaya konulamayışları yüzünden bir dumur halinde olan bu sapmış melekelerin varlığı, düşmüş insanın nefsindeki tüm kargaşa ve engellerin nedenidir. Bu durum Asr Sûresi'nde şöyle dile getirilir:

“Andolsun zamana ki insan gerçekte, ziyan içindedir. Ancak, îman edip de sâlih amel işleyenler birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (onlar ziyanda değillerdir).” (Asr, 1-3)

Kur'ân'ın bu hüsrana “asr” ile yani günün Güneş'in batışından hemen önce gelen ve insanın sezgisel melekelerinin mevcut çağa³⁹ tekâbül eden en sapkın hale ulaştıkla-

- 39 Hindulara ve de antik Yunan ve Romalıları göre, her büyük zaman çevrimi, Romalıların Altın, Gümüş, Bronz ve Demir adını verdiği dört devre ayrılır; her devir kendisinden önceki devirden mânevî açıdan daha aşağı derecededir. Kadim Çağ'ın (bu çağ, çevrimin ötesindedir) sonu Düşüş'e, Altın Çağ'ın başlangıcı ise Tanrı'nın Âdem'e merhamet göstermesine tekâbül eder. Demir Çağ'ının sonu yani Hinduların Karanlık Çağ adını verdikleri mevcut çağ, İsrâ'nın ikinci gelişinde Deccal'in bertaraf edilmesiyle ifade edilir. Bununla birlikte, aradaki dönemde benzeşimler daha az âşikârdır: Hindu bakış açısı nesnel ve tarihselken, İslâmî bakış açısı öznel ve “amelî”dir. Kur'an, çevrimin büyük bölümlerini göz önünde bulundurmamak yerine, yalnızca Araplarca ismen bilinen medeniyetlerini zikreder. Dahası, farklı medeniyetlerin nitelikleri arasında ya çok küçük bir ayrım yapılmış ya da hiç ayırmada bulunmamıştır; dikkat, daima onlardan her birinin bir süre yıldızı parladıktan sonra hüsrana uğradığı gerçeğine yoğunlaşmıştır. Hindu doktrini, her biri dört devirden oluşan birçok büyük çevrimin bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla, Karanlık Çağ'ın sonunu yeni bir Altın Çağ izler. Zamanın neredeyse tamamen tahrip edici yönünü göz önünde bulunduran Yahudi, Hristiyan ve İslâmî bakış açılarına göre, yeryüzünün varoluş süresinin bütünü, tek bir çevrimde sıkıştırılmıştır. Öyle ki mevcut çağın sonundaki nihai tahribat, genellikle dünyanın sonundaki nihai tahribatla özdeşleştirilir. Ancak Mesih geldiğinde, tüm dünyayı belli bir süre hükümdar olarak yönetecektir. Bu da Hinduların, gelişi mevcut Karanlık Çağ'ın sonunu ifade eden Kalki'nin (beyaz atı süren kişi) yeni bir Altın Çağ'ı başlatacağı inancıyla uyum arz eder.

rı bölümüne yemin etmesi, dikkat çekicidir. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi doğrudan makrokozmosla alâkalı söylenenleri mikrokozmosa da tatbik etmek mümkün olduğundan, bu yemin yalnızca bir bütün olarak insanın tahribatının değil, ayrıca insandaki bu hususî melekelerin tahribatının da bir teyidi olarak alınabilir. Zîra tam olarak makrokozmostaki insan türüne tekâbül eden, mikrokozmostaki bu melekelerdir. Aynı şekilde, Tîn Sûresi'nin

“Biz insanı en güzel şekilde yarattık, sonra onu aşağı-ların aşağısına indirdik.” (Tîn, 4-5)

âyetleri, bu melekelerin yanı sıra bizzat insana atıfta bulunuyor olarak alınabilir. Zîra tüm dünyevî şeyler arasında en yükseği olan insanın yozlaşması nedeniyle en aşağıya dönüşmesi gibi, onun nefsindeki en değerli unsurları teşkil eden bu melekeler de kendinden sonraki tüm düzensizliklerin kaynağına dönüşerek bizzat insan gibi Latince “corruptio optimi pessima”, yani “en iyi bozulduğunda en kötüye dönüşür” deyişinde vurgulanan hakîkatî tasvir eder. Bu arada, nefste yanlış yere konan sezgilerin neden olduğu engeller sarfınazar edilirse, dünyevî idrak ve arzu melekeleri de kendi içlerinde etkilenir. Zîra sezgisel melekeler, ilme'l-yakîn pınarının sularını Kalp Cenneti'nden aldığı kanallar gibidir ve eğer ki kanallar ifsat edilirse, pınarın kendisi de zorunlu olarak ifsat olur. Cüz'î arzular, cüz'î idrak nesnelerinin yalnızca kendileri için arzu edip ardılı küllî hakîkatlerin yansımaları olarak itibar edilmemeleri nedeniyle tamlığa erişemezler. Aynı zamanda semâvî arzuların aksine bu dünyevî arzular en azından belli bir tatmin elde ettiklerinden, merkezi konumu ele geçirme arayışıyla yersiz

bir önem üstlenirler.⁴⁰ Sâlikin geri dönüşüyle alâkalı olarak, oruç tutma ve genel olarak zühdün amaçlarından birinin bu arzuları söz konusu gasp edilmiş konumdan korkutup kaçırmak olduğu kolayca anlaşılabacaktır. Aslında “korku, hikmetin başıdır” ve nefse eski düzenini iade görevi, dünyevî arzulara korku telkin etmeye başlar. Zîra sapmış sezgiler genellikle şuur merkezinden oldukça uzak ya da sâlikin başlangıçta onların tam olarak farkına varamayacağı denli dumura uğramış olduklarından, dünyevî arzular doğrudan sâlikin önüne çıkarlar. Tamamıyla kaybolmamaları ancak istisnadır ve genel itibarıyla insanlığın durumuna benzer bir biçimde bu çağın insanlarında sözü edilen yüksek melekelerin talihsizliği, Yâ-Sîn Sûresi’nde şöyle izah edilmiştir:

“Onların boyunlarına demir halkalar geçirdik, o halkalar çenelerine dayanmıştır. Bu sebeple kafaları yukarıya kalkık durumdadır. Biz, onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler. Onları uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar.” (Yâ-Sîn, 8-10)

Aslında bu melekeleri yeterince sapmamış olanlar nadirdir; nefslerinde ilme’l-yakîn pınarı eser miktarda aktığı için, bu yakîn mertebesi de îmandan başkası değildir. Bu husus, Hucurât Sûresi’nde şöyle dile getirilir:

*“Bedevîler, ‘Îman ettik.’ dediler. De ki: Îman etmediniz. Fakat ‘boyun eğdik’ deyin.”*⁴¹ *Henüz îman kalplerinize girmedi.”* (Hucurât, 14)

40 Dünyevî arzulardan bahsederken, bir Şeyh şöyle demiştir: “Mânevî kişi, arzulara sahiptir; dünyevî kişi ise kendi arzularıdır.”

41 “Eslemnâ” yani Allah’a boyun eğdik (İslâm).

Müminlere ayrıca Asr Sûresi'nde de atıfta bulunulmuştur. Onların birbirlerine tavsiye ettikleri hakîkat, ilme'l-yakîndir. Ne var ki böylesi bir inanç kendi başına yeterli değildir. Yalnızca bu hakîkati tanımakla kalmayıp bilfiil ona yaklaştırılan, Hz. Peygamber'in daha önce aktarılan bir hadîs-i şerîfnde bahsi geçtiği üzere, "nâfile ibâdet" olan "güzel ameller" yoluyla hakkı sabır içinde izlemeyi arzulaayan bir kişinin doğması, hâlâ büyük bir istisnadır. Sadece bu yolu izleyen bir kişi sâlik olarak adlandırılabilir. Hakîkati tanıyan inananların ender oluşuyla karşılaştırıldığında bile böyle bir nadirlik, sabırla alâkalı şu tefsirde teyit edilmiştir: "Kuşkusuz, hakîkate erişmek kolaydır, ancak onda sebat etmek ve ibâdetde eksiksiz bir azim yoluyla ona sabır göstermeye gelince, işte bunlar kibrit-i ahmer ve beyaz kuzgundan daha enderdir."

Bu az bulunur erdem, bazen "iẖsan"⁴² olarak da adlandırılan şeyden başkası değildir; çağlar boyu insanın kaybetmiş olduğu her şeyi yeniden elde etme umuduna işaret eder ve o olmadan sâlik, nefsinin merkezinde korkuyla arayış yoluyla semâvî arzuların geri dönüşü için yer açmak adına vazifesine dahi başlayamaz. Fakat iẖsanla, buna teşebbüste bulunma sabrına ve de aynı vâsıtayla bu arzuları nefsinin dış kısmında onlar için oluşturulmuş olan mânevî hakîkatin taklitlerinden ayırma uğraşı için sabra da sahip olacaktır. Er ya da geç bu korkunun tamamlayıcısı olan bir safhadan geçmek zorundadır ve bu da sevgi safhasıdır. Sadece mânevî sevgi yoluyla semâvî arzular nefsin merkezine geri çağrılabilceğinden, orada sanki kalp gözünün açılmasını bekliyor gibidir. Dahası,

42 Bu tâbirin yanı sıra îman ve İslâm tâbirleriyle alâkalı daha mütakâmil bir târif için bkz. Frithjof Schuon, *Sufism, Veil and Quintessence* (Bloomington, Indiana, 1981), s. 129-130.

bu ikinci safha dolaylı olarak ilkinin amacına hizmet edebilir, zîra bu yüksek arzuların merkeze geri dönüşüyle, dünyevî arzuların da adeta kendileri istemişçesine nefsin hariçteki kısmına çekildikleri dile getirilir.⁴³ Genelde korku safhası diğerinden önce gelse de, bu iki safha oldukça farklı ya da eş zamanlı olabilir. Bununla birlikte, “insanların nefsleri sayısınca Hakk’a giden farklı yol olduğu” deyişi uyarınca bir nefsten diğerine nedenli farklı biçimde gerçekleştirlirse gerçekleştinsinler, en azından her iki safha tamamlanıncaya, yani nefse gerçek hiyerarşi tamamen tesis edilip her unsur yerli yerine konuncaya kadar, iki cennetli beşerî kemâl hâlinin tekrar elde edilemeyeceği kesindir.

43 Bununla oldukça yakından alâkalı olarak bir Arap dervişi şöyle demiştir: “Dünyayı terk eden ben değilim; dünyadır beni terk eden.” Bkz. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Londra, 1952), s. 74.

MİSAL

“Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç, Rabb’inin izniyle her zaman meyve verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.” (İbrâhim, 24-25)

Ebedî olan (el-Bâkî) Allah, her şeyi Kuşatan’dır (el-Muhît). O, yalnızca zamanın sonrasında değil, ayrıca öncesinde olup Ezelî’dir (Kadîm); bu yüzden, hakka’l-yakînde fenâ bulma seyri, bir hatırlama eylemine benzetilir. Aynı şey, analogi yoluyla daha küçük mânevî mertebeler için de geçerlidir; her bir mertebe, kendinden aşağıda bulunan mertebeleri kuşatır ya da kapsar. Dolayısıyla, tümü içinde en aşağı dereceye, yani dünyevî varoluşa ait olan zaman, kendi üzerinde bulunan şeyler tarafından kapsanır. Öyle ki tüm mânevî mertebeleriyle kendi bütünlüğü içinde âhiret, zaman öncesinde olduğu kadar sonrasındır da. Bu durum, Hz. Peygamber tarafından zamanın başlangıcında Hz. Âdem’in bedeninin yaratılışına ve kendisinin de âhirete dair nübüvvetine atıfta bulunduğu bir hadis-i şerîfte şöyle ifade edilmektedir: “Âdem su ile balçık arasındayken, ben peygamberdim.” Dolayısıyla denebilir ki insanın ardında, yalnızca tarihî ve “yatay” bir geçmiş değil ayrıca mânevî ve “dikey” bir geçmiş bulunmaktadır. Salt teorik doktrinel bilgi, yatay

bir hatırlayıştır; zaman içinde bize öğretilen şeyleri hatırlarız. Daha dar anlamda derslerden sarfınazar edilirse, herhangi bir ön yargı olmaksızın nesnel olarak bakıldığı vakit, yatay düzlem, yani bu dünyaya dair şeyler bizi doktrinin öteki dünya hakkında öğrettiği şeylere inanmaya meyyal kılmaktadır. Lâkin bu inançta herhangi bir yakîn bulunmaması nedeniyle, yatay boyuta dikey bir unsur eklenmiştir; ancak bir şeyin doğru olduğunu gördüğümüz için ondan emin oluruz. Dolayısıyla âhiretin farkında olmasak bile onunla alâkalı sahip olunabilecek en küçük bir yakîn, yukarıdan aşağıya inmiş olmalıdır; yatay hatırlamayla değil entelektüel sezgi ya da -bir anlamda aynı şeyi ifade eden- mânevî aşktan başkası olmayan dikey hatırlamayla ilişkilidir. Bu yüzden, son bölümde aşkla alâkalı söylenenlere bu yolun ilk eyleminin sezgiye ait yanılan melekelerinde, bihakkın onlara ait ve onları nefsin dıştaki bölümünden çıkarıp merkezine iletebilecek olan dikeyin bütünlüğü içinde, yani ebedîlik ağacında bulunan dikey hatırlamayla ağah etmek olduğunu ilave edebiliriz. Arap âleminde “zikir”le, yani İslâm’da insana aslî hâlini hatırlatmanın tüm farklı yöntemlerine verilen genel bir isim olan zikirle kastedilen böylesi bir hatırlamadır;⁴⁴ sözü edilen hatırlama, her zikirde hafızayı harekete geçirmek için kullanılan bir semboldür.

Daha önce dünyevî varoluşun dış âleminin, tüm ayrıntıları içinde insan nefsinin iç âlemiyle benzeştiği ve Kalp Cenneti ile Nefs Cenneti arasında buna yakın bir benzeşimin olduğu aktarılmıştı. Ancak bunlar her biri bizzat kâinatın bir sûreti olması hasebiyle kâinattaki tüm

44 Bu ekmek ve şarap ayinin tesisinde İsa’nın sözlerini akla getirir: “*Bunu beni anm ak için yap.*” Zira ekmekle temsil edilen bedeni, ebedîlik ağacının meyvesidir; tıpkı şarapla temsil edilen kanının pınarın suyu oluşu gibi.

farklı alanların birbiriyle benzeştiği genel gerçeğinin ancak hususî iki örneğidir. Kadim ilimler, insanın fitrî kabiliyetlerinden biri olup bu benzeşimlerle de ilişkili bir ilimden neşet etmiştir. Örneğin, tıbbî ilimler beden alanı ile nebat ve cemad alanları gibi diğer dünyevî alanlar arasındaki benzeşim ya da benzerliklere dair bir ilim üzerine bina edilmiştir. Ne var ki mânevî yolun görevi, bunlar gibi kozmik ya da “yatay” benzerliğe dair bir ilmi zorunlu olarak gerektirmez. Kur’an zikirle bağlantılı olarak “mesel”den -“örnek” ya da “sembol”- daha önce kalp ve nefis arasında bahsi geçenler gibi yüksek ve alçak alanlar arasındaki aslî ya da “dikey” benzerliğe atıfta bulunmaktadır.

Bir sembol, sâlikin yalnızca sembolün kendisi için değil, ayrıca hepsinden önemlisi gizli yüksek alanların her birinde ona tekâbül eden “küllî ve acayip” gerçekliğe dair sezgisel bir işarete sahip olmak için göz önünde bulundurduğu daha aşağıdaki “bilinen ve alışıldık” alanda yer alan bir şeydir. Semboller aslında daha evvel sâlikin sülûku üzerindeki rehber ve muharrikleri olarak atıfta bulunulan yaratılışın hayali kemâlatından başka bir şey değildir. Sâlike yalnızca tesadüfî benzerlik yoluyla değil, aslında tıpkı bir gölgenin üzerine düştüğü nesneyle ilişkili olması gibi, onlarla ilişkili oldukları için sâlike yüksek âlemlerdeki benzerlerini hatırlatma gücüne sahiptirler. Varoluşta, Bakara Sûresi’nde de buyrulduğu üzere böylesi bir gölge olmayan en ufak bir şey yoktur.

“Bilmeli ki Allah bir sivrisineği hatta ondan daha küçük bir şeyi misal getirmekten çekinmez.” (Bakara, 26)

Bir gölgeden daha fazlası olan bir şey de yoktur. Aslında, eğer bir âlem yukarıdan gölge etmezse, altındaki âlemler

hep birden sırra kadem basarlar. Zîra yaratılıştaki her bir âlem, yukarıdaki âlemin arketiplerine tamamen bağımlı bir gölgeler silsilesinden başkası değildir. Bu yüzden, herhangi bir sûretle alâkalı en önemli ve en doğru gerçek, onun bir sembol olduğudur. Öyle ki sâlik daha yüksek gerçekliklerin kendisine hatırlatılması için bir şeyi tefekkür ederken, o şeyi kendi varoluşunu izah eden yegâne şey olan evrensel yönü içinde göz önünde bulundurmaktadır.

Bu âlem ile âhiret arasındaki gerçek ilişki yüzünden, “bilindik ve alışıldık” nesneler mânevî insan için daima harikulade “acayip” olana dair bir şeyi hâizdir. Bunun tersi olarak, Kur’an bize daha yüksek gerçekliklerin, cennetteki mübârek nefisler yeryüzündeyken gerçekliklerin gölgelerinin tecrübesine sahip olmaları nedeniyle “bilindik ve alışıldık” olana dair bir şeylere sahip olduğunu nakleder:

*“O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe, ‘Bundan önce dünyada bize verilenlerden-
dir bu’ derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakilere) benzer olarak verilmiştir.”* (Bakara, 25)

Dünyevî nesneler için doğru olan şey fiiller için de geçerlidir. Dünyevî bir fiil, tüm kâinata uzanan benzer bir gölgeler hiyerarşisinin sonuncu halkasıdır. Mecazî olarak, farklı âlemlerde onlara karşılık gelen her bir gölgeler ya da yansımalar dizisi bir merdivenin basamak dizisine benzetilecek olursa, dünyevî bir fiil de en alttaki basamak gibidir ya da daha ziyade merdivenin ayağının dayandığı destek gibidir; yukarı doğru bir özelemler merdivenin ayağında durmak, tam olarak zikir anlamında bir hatırlama fiilini teşkil eden şeydir. Böylelikle sâlik

fiilleri yoluyla onların kök saldığı ilâhî sıfatları hatırlama arzusuyla tüm fiillerine⁴⁵ kutsiyet kazandırabilir. İnsana yaratılışında verilen hayata dair temel fiiller, sanki kadim ibâdetler gibidir. Ancak Allah insanın çöküşü nedeniyle bu ibâdetlere nebîlere vahyettiği kelimenin aslî anlamında ibâdetler ilave etmiştir. Bunlardan her biri, Rahmet-i İlâhî'nin âleme bir lütuf aracı olarak ve yukarı doğrultuda üstün bir hatırlama vâsıtası olarak indir-diği bir merdivenin ayağı gibidir. Yakûb'un rüyasında, üzerinde meleklerin yukarı çıkıp aşağı indiğini gördüğü semâdan yeryüzüne uzanan merdiven de buna benzer. Ayrıca "doğru yol" dur (*sırât-ı müstakîm*); zîra dinin yolu, nihayetinden kaynağı olan bidâyetine giden yaratılış yolundan başkası değildir.

Gerçek ibâdetin ve bu ibâdetin îmâ ettiği tüm şeylerin bir sembolü olarak merdiven, bölümün başında güzel sözün bir sembolü olarak bahsi geçen ağacı çağrıştırır. Aslında güzel bir sözün en iyi misali, Hakk'a yönelik yukarıya doğru bir iştîyakla zikir olarak dile getirilen ilâhî bir isimdir. Ağacın sağlam kökü, sağlam gayeyle dile getirilen zikrin kendisidir. Semâya uzanan dalları ise tüm kâinat boyunca yukarı doğru uzanmaları nedeniyle zikrin muazzam tesirini temsil ederler. Ağacının meyvesi de uğruna zikrin icra edildiği hakîkattir.

45 İnsanın tüm fiillerini ritüele dönüştürme niyeti, zorunlu olarak onun hatırlatıcıları olarak işlev görmeleri için hakikatten oldukça uzak olan o fiillerden kaçınmak anlamına gelir. Örneğın, adam öldürmek kendi içinde bir öldürme eylemi olarak bir gerçekliğin gölgesidir. O'nun el-Mümit (ölümü yaratan) ism-i ilâhisinde vurgulandığı üzere, bir hayvanın dinen kurban edilişini mümkün kılan bu gerçekliktir. Ancak hakikatte, Mümit O'nun diğeri isimlerinden ayrılmamalıdır. Öte yandan kurbanın aksine adam öldürme bir tür ayrılmayı teşkil ederek rahmet, merhamet ve safâdan bir şey yansıtmaz. Dolayısıyla adam öldüren kişı yalnızca Mümit'in oldukça müphem ve parçalı bir gölgesidir.

Ağacın ve merdivenin sûretleri, doğrudan semâdan indirilmiş olan vahyedilmiş kitapların niçin zorunlu olarak birkaç farklı yorumu kabul ettiğini izaha yardımcı olabilir. Bunlar hiçbir sûrette çelişkili olmayıp her biri kendi seviyesinde doğrudur.⁴⁶ Bir merdivenin basamakları gibi bir hiyerarşide dizilmişlerdir ve ilgili kitabın dikey boyutu olarak adlandırılabilirler. Bu boyut, eşyanın tabiatındadır; gökyüzünden düşen bir yıldız gibi her bir vahiy de ardında daha yüksek hakikatlerin münevver bir izini bırakır. Buna mukabil, dünyevî bir kitabın yalnızca tek bir anlamı vardır ve bu nedenle hiçbir yatay boyuta sahip değildir.

“Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, bu nedenle de ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaca benzer.” (İbrâhim, 26)

46 Genel olarak burada alıntılan bir âyetin yalnızca bir tefsiri, bu kitabın bakış açısıyla en uyumlu olanı verilmektedir. Fakat verilen bu tefsirin diğerlerini dışlayıcı olmadığını söylemeye bile gerek yok.

Farklı tefsir seviyelerinin bir örneği olarak, Hakk'ı tebliğ için bir şehre gönderilen üç elçinin hikâyesini ele alalım (Yâ Sîn, 13-19): Literal tarihî anlama göre, şehir Antakya'dır ve gönderilen elçiler de Petrus ve Hz. İsa'nın diğer iki havârisidir. Ayrıca burada makrokozmetik, ancak evrensellliği bakımından daha yüksek olan husus, tefsire göre şehrin insanlığı temsil ederken üç elçinin de Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Muhammed oluşudur. Bununla birlikte mikrokozmetik tefsir daha yüksektir- bizim müfessirimize göre şehir insan nefsi, sakinleri farklı psikik bileşenler ve üç elçi de Kalp, Ruh ve Akıl'dır.

DÖRT ÂLEM

“Yedi gök, yer ve içindekiler O’nu tesbih eder, O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız.” (İsrâ, 44)

Âlemlerin sayısı, gerçekte tüm hesaplamaların ötesindedir. Ancak insan için hiyerarşide dört ana bölüm var görünmektedir. Bu yüzden de sıkça dört âlemin varlığından bahsedilir.⁴⁷ Bunların en aşağıda olanı yani maddî âlem, Mülk Âlemi (âlemu’l-mülk) olarak isimlendirilir. Onun hemen üzerinde, psişik güçler âlemi olan Melekût Âlemi (âlemu’l-melekût) yer alır. Tüm farklı semâları ihtiva eden üçüncüsü, Ceberût Âlemi’dir (âlemu’l-ceberût). En yüksekteki âlem, İzzet Âlemi (âlemu’l- izzet) olup, ayrıca Gayb Âlemi’dir (âlemu’l-gayb). Bunların ilk ikisi, gerçekte kelimenin olağan anlamında yani beşerî varlık halinde tek bir âlemi meydana getirirken, üçüncüsü kendisinde farklı semâlara ait birçok farklı âlemi ihtiva eder. Kezâ, mikrokozmos göz önünde bulunduğunda, ilk ikisi bizzat insanı meydana getiren ve hakîkî insanda Nefs Cenneti’ne tekâbül eden nefis âlemi ve beden âlemi olacaktır. Bu yüzden, Kalp Cenneti adeta Ruh Cenneti de olan Ceberût Âlemi ile Melekût

47 Dört âlemden Yahudi Kabalası’nda da bahsedilmektedir. Hindu doktrininde bahsi geçen üç âlem, üçü arasında en aşağıda olanına tekâbül eder ki, âlemu’l-gayb da onun ötesinde yer alır (bkz. René Guenon, *Man and his becoming according to the Vedanta* (Londra, 1945, s. 56, not 2).

Âlemi arasında yer almaktadır. En yüksek âlem ise kendisi dışında hiçbir şeyin var olmadığı ve diğer üç âlemin gitgide daha belirsiz hale gelen bir dizi yansımaları gibi olduğu Ulûhiyet Âlemi'dir. Baştaki alıntıda atıfta bulunan hamd, tek hakîkatin bu yansımasıdır. Zîra O'nun sembolü ya da hatırlatıcısı olarak fiilde bulunmak, bir yaratılmışın yapabileceği hamdlerin bütünüdür. En aşağı âlemde bile bir sembol olmayan ve hepsinden önemlisi sonunda o sembolün aslı olarak O'na dönmek zorunda olması nedeniyle O'nun bir sembolü olmayan hiçbir şey olmadığı için, mutlak olarak O'na hamd etmeyecek hiçbir şey de yoktur. Dolayısıyla hamd, varoluşun kökeni olarak adlandırılabilir. Zîra O olmadan yaratılmış bir varlık da bir hiç olacaktır. Ancak düşmüş insan bunu anlamamaktadır ve dünyevî şeyleri adeta bağımsız gerçekliklermiş gibi addetme eğilimindedir. Çünkü ilme'l-yakîn pınarı, düşmüş insanın hamd ü senâyı asla elden bırakmayacakları zihninde, onu en yüksek ve en aslî yönlerinin şuurunda kılmaya yetecek kadar serbest bir biçimde akmamaktadır.

Hakîkat âleminin aksine, daha aşağıdaki üç âlem bir bütün olarak Misal Âlemi olarak isimlendirilebilecek bir âlem olarak kabul edilebilir. Ancak bu isim, özellikle en bilindik ve ulaşılabilir olan ve sadece yüksek âlemin değil, ayrıca ara âlemlerin sembol ya da misallerini ihtiva eden maddi âlemle, Mülk Âlemi'yle mütealliktir.

SULAR

“(O) henüz Arş’ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır.” (Hûd, 7)

Bir cennetin merkezindeki pınarın, cennetin kendisinden varlığa geldiği ve hâlâ varlığını almayı sürdürdüğü saf aslî cevheri temsil ettiği söylenebilir. Ancak eğer saf cevher kendi içinde cennetin fiilen yaratılışından önceymiş gibi addedilirse, hâlihazırda yaratılmış nesnelerin arasından akan bir pınar formundaki suyla değil, kendinde söz konusu âlemin farklılaşmamış nüvelerini ihtiva eden bir deniz formundaki suyla temsil edilir. Eğer bu ayırım yaratılışın tüm safhaları ötesinde olup ebedîyen kendisi olarak kalan bizâtihi Zat seviyesine aktarılırsa, pınarların Zat’ın yansımaları olduğu söylenebilir. Zîra o tüm şeylerin kaynağıken, denizler de O’nu azameti ve samediyeti sebebiyle yansıtırlar. Dünyevî sular arasında özellikle okyanus hakîkatin bu yönünü yansıtır ve Arapça’da okyanus, el-Muhît (her şeyi ihata eden) olarak adlandırılır. Çünkü her şeyden önce hakîkatte her şeyi ihata eden (el-Muhît) Allah’ın bir hatırlatıcısıdır. Bununla birlikte başlangıçtaki âyet bağlamında, el-Muhît’le ya da en azından yaratılmış her şeyi ihata eden yönle özdeşleştirilebilecek olan su değil Arş’tır. Burada atıfta bulunan su, kendi bölünmemiş birliğinde yaratılmış üç âlem ve ihtiva ettikleri tüm şeylerin nüvelerini ihtiva eden saf

aslî cevherdir. Ayrıca bu su Eski Ahit'te tekvinle alâkalı şu beyanda zikredilir: *"Tanrı'nın ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu."* Ardından şöyle denmektedir: *"Ve suları ayırdı."* Kezâ Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır:

"İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?"
(Enbiyâ, 30)

Bu ayırım, daha önce bahsi geçen ve Kur'an'da sıkça zikredilen iki denizin kökenidir. Semâvatın tatlı suyu, ceberût âlemi yani ruh âlemidir. Bu daha yüksekteki sular, özellikle hayat bahşeden muhtevalarını yeryüzüne yağdıran yağmur bulutlarıyla sembolize edilirler. Çünkü yansıttıkları ruh âlemi, kendi bereketini bu âlem üzerine yağdırır. Furkân Sûresi'nde yağmurun gücüne bir hatırlatıcı olarak atıfta bulunuluşu, bu sembolizmden dolayıdır.

"Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak göndiren O'dur. Biz, ölü toprağa can vermek, yarattığımız nice hayvanlara ve nice insanlara su vermek için gökten tertemiz su indirdik. Andolsun bunu, insanlara öğüt almaları için, aralarında çeşitli şekillerde anlatmışızdır ama insanların çoğu nankörlük edip diretmiştir."
(Furkân, 48-50)

Tuzlu deniz, bu âlem yani mülk âlemini de içeren Melekût Âlemi'dir ya da mikrokozmos açısından bedeni içeren nefis âlemidir. Bu yüzden insanın saf, aslî cevherinin su olduğu söylenir.⁴⁸

48 Ayrıca şöyle buyrulmuştur: *"O insanı pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı."* (Rahmân, 14) Toprak unsuru, temel saflığı sembolize etmesi bakımından suya benzer. Aslında abdest eyleminde, su bazen toprakla yer değiştirir (teyemmüm). Bu iki unsur arasındaki anlam farklılıklarına gelecek olursak, toprağın sertlik ve katılığı Zât'taki ebedilik cihetinden alırken, suyun daha ziyade sonsuzluk cihetine dayandırıldığı söylenebilir.

“Sudan bir insan yaratıp ondan soy sop ve akrabalık meydana getiren O’dur.” (Furkân, 54)

Bu yüzden abdest esnasında abdest alan kişinin adeta kendini özdeşleştirdiği su unsuru, beşerî tabiatın yaratıldığı zamandaki aslî saflığının temsili olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan abdest, beşerî kemâl hâlinin bir hatırlatıcısıdır. Abdest aynı zamanda daha yüksek suların tatlı denizinin özü olan saf bereketle özdeşleşmeyi temsil eder. Bunun da fevkinde, yaratılmış kâinatın bütünü-
nün cevheriyle özdeşleştirilmeyi temsil eder. Hepsinden önemlisi, Hakk’ın sonsuz birliğinin sularında varlığın gark oluşu ya da fenâ buluşunu yani yüce hüviyeti temsil eder. Bunlar aslında gerçek sulardır ve dünyevî unsur, suyun yalnızca uzak bir gölgesidir. Dahası, unsurun insan tarafından sembolize ettiği şeyi sembolize etmesi için seçildiği düşünülmemelidir. Çünkü arındırır ve susuzluğu giderir; çünkü herhangi bir beşerî tercihten bağımsız olarak, tüm arzuların susuzluğunu ebedî olarak gideren saf özün bir sembolüdür ve daima böyle olmuştur. Böylece söz konusu unsur kendi içinde insan için -hatta bir ölçüde onun kendi payına herhangi bilinçli bir niyeti olmaksızın- bir hatırlatıcının faal kuvvetine sahiptir.

ÇİFTLERİN YARATICISI

“Yerin bitirdiklerinden, insanların kendilerinden ve henüz mahiyetini bilmedikleri şeylerden bütün çiftleri yaratan Allah ne yücedir.” (Yâ-Sîn, 36)

Her bir müstakil şeyin yaratılmış bir birlik olarak sembolizmi dışında ayrıca göz önünde bulundurulması gerekli çifte bir sembolizm, çiftler sembolizmi vardır. Yani birisi eril ve aktif olup diğeri izâfî olarak dişil ve pasif olan, birbirinin tamamlayıcısı iki şey ya da yön sembolizmi söz konusudur. Yaratılış, Hakk'ın kendi cihetlerinin kâinatın sularında yansıtılmasına müsaade edişinin sonucu olduğu için, “....bütün çiftleri yaratan Allah ne yücedir” kelimelerinin de bilhassa çiftlerin yansımaları olan özge yönü bakımından Yaratan'a atıf olarak alınması gerekir. Diğer bir deyişle, atıf yalnızca Celîl olmayıp ayrıca Cemîl de olan, yalnızca vermek için sonsuz kereme sahip olmakla kalmayıp ayrıca almak için sonsuz kapasiteye (el-Vâsi) sahip olan Vâhid'edir. Hakk'ın bu veçhesi uyarınca bazı sıfatlarına Celâl sıfatları (es-sıfâtü'l-celâliyye) diğerlerine Cemâl sıfatları (es-sıfâtü'l-cemâliyye) adı verilir. Bu yönün göz önünde bulundurulması, O'nun kendinden başka hiçbir şeye muhtaç olmadığı Ehadiyet'inde ezelî olarak kendi kendisine yeten (es-Samed) olduğu hakîkatinin anlaşılması-

na da yardımcı olabilir. Böylece O'nda Âdem ve Havvâ⁴⁹ ile temsil edilen beşer çifti ile Haç ve Süleyman Mührü gibi çifte sembollerin en yüksek anlamı bulunur. Bunlar, ateş ve suya karşılık geliyor olarak düşünülebilir. Aslında İlâhî Celâl'in mutlak yüceltilmesi olmasa ne ateş yükselbilir ne de Haç dikey olarak durabilir. Aynı şekilde İlâhî Cemâl'in mutlak pasifliği ve tamlığı olmasa, suyun yeryüzü üzerinde yayılmış olarak uzanamayacağı gibi, dünyada dikey olanla kesişebilecek bir biçimde mutlak yatay olan hiçbir şey de var olmaz. O'nun çiftlerin yaratıcısı oluşu bu çifte veçhededir ve her bir çiftin bir sembol oluşu da O'nun bu veçhesinde yer alır. Dahası, çift kelimesi yalnızca birbirinin tamamlayıcısı olan iki ayrı şeye değil ayrıca iki veçheye sahip olduğu tasavvur edildiği sürece, her bir müstakil varlığa atıf olarak alınabilir. Aslında her şeyin bir aktif ve bir de pasif yönü vardır. Örneğin bir kadın kocası bakımından pasif ve çocuğu bakımından aktiftir. Kerîm, bazen Celâl ve Kerem Sahibi (zü'l-Celâli ve'l-ikrâm) çifte isminde olduğu gibi, Cemâl yerine Celâl'in pasif tamamlayıcısı olarak alınır. Ancak aynı zamanda Kerîm, kendi sonsuz keremini alan el-Vâsi bakımından da aktiftir.

“Henüz mahiyetini bilmedikleri” yaratılmış çiftlere gelince, bu kelimeler her şeyden önce diğer âlemdeki farklı cennetlerde bulunan çiftlere atıf olarak alınmalıdır. Bununla birlikte, ayrıca insanın aralarından yalnızca bir bileşenine erişilebildiği çiftlere de atıf olabilir. Zîra bir

49 Bu hususta en yüksek anlam bizzat Arapça isimlerde gizlidir. Zira harflerin sayısal değeri uyarınca, Âdem ve Havvâ kombinasyonunun (elif, dâl, mîm, vav, hâ, vav, elif) toplamı 66'dır (1+4+40+6+8+6+1). Bu da Allah kelimesindeki harflerin toplamıdır (1+30+30+5). Harfler İlmi'ne (ilmu'l-hurûf) göre, telaffuz edilse bile yazılmayan harflerin Havvâ ismindeki ikinci vav gibi yazılmadığı hesaba katılmaz.

çiftin iki bileşeninin de aynı var oluş seviyesi üzerinde olması gerekmez; onlardan biri bu dünyada diğeryse âhirette olabilir. Aslında iki denizle temsil edilen bu dünya ve âhiret, tam da böyle bir çifttir. Hep birlikte semâvî ve dünyevî iki tabiatıyla velîyi meydana getiren de benzer bir biçimde ruh ve nefstir. Bilinen dünyevî çiftlerin tüm geleneksel ilim ve sanatlarda çokça rol oynayışı, her şeyden önce onun ve diğer bilinmeyen yaratılmış çiftlerin anılışı olduğu gibi neticede hepsinden önemlisi bizâtihi yaratıcılarının anılışı nedeniyledir.

EVLİLİK SEMBOLİZMİ

“Biz onu (Kur’ân’ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen bilir misin? Kadir gecesi, bin aydan daha hayırlıdır. O gecede, Rablerinin izniyle melekler ve Ruh (Cebrâil), her iş için iner dururlar. O gece esenlik doludur. Tâ fecrin doğuşuna kadar.” (Kadr, 1-5)

“Bilinen çiftler” arasında en yüksekte bulunanı beşer çiftidir ve erkeğin kadınla birliği, karşılıklı ahenk bakımından her şeyden önce Hakk’ın tamamlayıcı veçheleri arasında semboliktir ki, bu ahenk O’nun Selâm isminde vurgulanır. Bu yüzden Hz. Peygamber, *“Evlilik, dinin yarısıdır.”* buyurmuştur. Daha aşağı bir anlamda, eğer beşer çiftleri velînin iki tabiatının sembolü olarak alınacak olursa, onunla düşmüş insan arasındaki fark da velînin nefsinin evliyken, düşmüş insanın nefsinin evlenmemiş olduğunu dile getirerek ifade edilebilir. Bu evliliğin tabiatı, şayet mikrokozmosa atıfla tefsir edecek olursak, kâmil nefsin ruhla evliliğinin bir neşidesi olarak alınabilecek Kadir Sûresi’nden anlaşılabilir. Kadir Gecesi, yalnızca ruhun maiyetindeki melekât kuvvetlerle birlikte indiği velînin nefsidir. Hz. Peygamber’in özge durumunda ise ruhla bu evliliğinin çocuğu, Kur’an’dır; tıpkı kâmil nefsin Bakire Meryem’le temsil edildiği diğer bir durumda, evlilikten doğan çocuğun Îsâ oluşu gibi.

Bir çiftin iki bileşeni ruh ve nefis ya da semâ ve yer durumunda olduğu üzere aynı varoluş seviyesinde olmadığına,

açıkçası ikisinden en yüksekte olanı eril bileşendir. Semâ ve ruh kendi başlarına ele alındıklarında ise semâvî arzuların dayandıkları şey, onların dişil veçhesi yani cemâl, kerem ve rahmet yönüdür. Diğer yandan pratikte ise sâlik, “ruhu arayışında” bazen bir anlamda pasif ve statik duruyor, nefsinin aktif ve dinamik olduğu bakış açısını benimsemeye de mecburdur. Ayrıca sâlik, aştığı veçhenin Aşkın’ın kahriyet (Celâl) veçhesinin yanı sıra hubbiyet (Cemâl) veçhesi olduğunu göz önünde bulundurmalıdır.

Binâenaleyh mânevî yolculuğun belli özellikleri, evlilik sembolizmi uyarınca olması gerektiği gibi ruhun bir kadınla ve sâlikin de bir erkekle temsil edilmesi durumunda tam olarak ifade edilebilir. Bir prensesle evlenmeyi dileyen ve bunu gerçekleştirmek için birçok güçlüğü üstesinden gelerek çok sayıda maceradan geçmek durumunda kalan prensin yer aldığı sayısız efsane ve hikâyenin yapısında benzer bir durum söz konusudur. Dahası, arzulanan birliğin özellikle beşerî kemâle ulaşmayı sembolize ettiğinin açıkça ortaya konduğu yerler dışında, kadın yalnızca ruhu değil ayrıca hepsinden önemlisi bizzat İlâhî Cemâl’i sembolize ediyor olarak kabul edilebilir. Özellikle kadının bu en yüksek yönü bakımından Arap hikâye ve lirik şiirlerinde, mâşuk genellikle “Leylâ” (gece) olarak adlandırılır. Zîra gece her şeyden önce Zât’ın cemâlinin sonsuz kemâlinin bir sembolüdür, tıpkı gündüzün O’nun celâlinin mutlak kemâlinin bir sembolü oluşu gibi. Bu nedenle mâşukun arzusu, nefsinin ayne’l-yakîn nuruna olan meylinin ötesinde, onun bizzat hakîkate olan iştiyakını temsil olarak kabul edilebilir. Zîra sâlik yalnızca bunda fenâ bulmayla mâşukunun refiki haline gelebilir.

GÜNEŞ VE AY

“O, Güneş’i ziya ve Ay’ı nur kaynağı kılandır.” (Yûnus, 5)

Kimi yönlerden aslî ateş-su çiftinin muadili olarak geleneksel öğretilerde en çok tasvir edilen çiftlerden biri de Güneş ve Ay’dır. Daha önce velînin bir sembolü olarak pasif bir alıcılık kapasitesi yönü ve aktif bir hükümrانlık yönüyle hilâlden bahsedilmişti. Bununla birlikte, Ay söz konusu çiftin bir unsuru olarak Güneş’le karşılaştırıldığında, tamamen alıcı ve pasiftir; bu bakımdan Güneş celâlin kemâlini, Ay ise cemâlin kemâlini sembolize eder.

Önceki bölümde hem gündüz hem de gecenin kökeninin bu iki kemâlat olduğunu görmüştük. Lâkin aynı ulvî seviye bakımından, bu ışık kaynakları bir diğer mesajı da aktarmaktadırlar: Güneş sıcak ve kapsayıcıyken, Ay soğuk ve dışlayıcıdır. Dolunaya baktığımızda, tek hakîkatin, var olan yegâne objenin sembolü olarak adeta bizi hiçliğe indirger. Buna mukabil, Güneş’in varlığıyla daha gerçek hale geliriz. Zîra Güneş, var olan her şeyin hakîkî zâtı olan ilâhî sübjektif gerçekliğin bir tezahürüdür.

Bilgi ve ışık arasındaki irtibatın her seviyede geçerli olması nedeniyle gündüz bilgi dünyası olan âhiretin, gece ise cehâlet dünyası olan bu âlemin bir sembolüdür. Gündüzü aydınlatan Güneş, âhireti aydınlatan ruha tekâbül

ederken, Ay da bu âlemin nuru olan hakîkî insana⁵⁰ tekâbül eder. Lâkin eğer makrokozmos yerine mikrokozmos, yani geceyle sembolize edilen nefis göz önünde bulundurulursa, Ay da hakîkî nefsin nuru olan ayne'l-yakîni temsil edecektir. Güneş'in doğrudan ışığı ya da daha özelde Ay'ı Güneş'e bağlayan ışık huzmesi de bu yüzden aklın bir sembolüdür. Öte yandan Ay'ın geceye yönelttiği huzmeler ise kalbin ayı ile nefsin karanlığı arasında aracı işlevi gören aklî sezgileri temsil eder. Ay ışığı huzmelerinin onları kabiliyetleri nispetince yansıtan çeşitli maddî objeler üzerine vurması gibi, sezgiler de şayet doktrini gerektiği gibi almışlarsa bir idrak ışığı yansıtacak olan zihin melekeleri üzerine vururlar. Bu ışık, tamamen zihnî bir doktrinel öğreti anlayışının ilme'l-yakîne dönüştürüldüğü anlamına gelir.

Dolayısıyla Güneş'in doğrudan ışığı ayne'l-yakîne ait olan bilginin bir sembolüyken, Ay'ın dolaylı ışığı da ilme'l-yakîni sembolize eder. Ay ışığının bu önemi, ayne'l-yakînin sembolü olarak Ay'ın önemiyle çelişmez. Zîra Ay'ı parlak kılan ışık kamerî değil şemsî'dir; Ay gecede değil gündüzdeyken, gece yani nefis de ilme'l-yakînin ay ışığıyla aydınlanır. Bundan anlaşılacağı üzere dış dünya çağlar boyu insan nefsindeki genel dejenerasyon uyarınca belli bir ölçüde iyiden kötüye doğru değişse de, özü itibarıyla değişmez. Bugün bile tabiat, hâlâ aslî kanunları içinde kendinde ruh güneşinin yeri geldiğin-

50 Ay, yalnızca diğerlerine rehberlik etmesi bakımından değil, ayrıca saflığı bakımından hakîkî insanı sembolize eder. Hz. Peygamber'in bu iki yönüne âlemin Ay'a atfı olarak alınabilecek Tâ-Hâ (Hz. Muhammed'in isimlerinden biri) isminin bir tevili burada bulunabilir. Zîra tefsire göre Tâ harfi, et-Tâhir yani temiz anlamına gelirken, Hâ harfi ise el-Hâdî yani doğru yolu gösteren anlamına gelir. Üstelik bu iki harfe eğer sayısal değerleri olan 9 ve 5 eklenirse, dolunayın sayısı olan 14'e ulaşılır.

de nefsin karanlığını aydınlatan kalp ayını aydınlattığı hakîkî insana tekâbül etmeyi sürdürmektedir. Burada daha önce alıntılanmış olan “En iyi bozulduğunda, en kötüye dönüşür” atasözünün diğer bir örneği yer alır. Zîra varoluş hiyerarşisinde, makrokozmos mikrokozmostan daha aşağı mertebede yer alır ve bu yüzden de jenerasyon imkânları daha azdır. Aslında sâlik için dış dünyanın tabiatı, izâfî bozulmazlığı sebebiyle kutsal kabul edilebilir. Zîra ruh ve kalp ondan perdelense de, güneş ve ay hatırlatıcı olarak kalır. Bunlar insana onu Hakk’a yöneltmek için gösterilen “ufuklardaki âyetler”-den ikisidir.

“İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur’ân’ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun.” (Fussilet, 53)

İlkin makrokozmosun âyetlerinin zikredilişi mânîdardır. Aslında sâlike mikrokozmosun ilgili âyetlerinden önce görünürler. Zîra bir kişide ufuklardaki âyetlerin idraki ilme’l-yakînin parçasıyken, nefsteki âyetlerinin idraki ise çok daha yüksek yakîn mertebelerinin tahakkuku anlamına gelir.

Düşmüş insanla ilişkili olarak, eğer ilkin ayn’l-yakîn ayına sahip değilse ilme’l-yakînin ay ışığını elde etmesinden nasıl bahsedileceği sorulabilir. Aslında ışık sembolizminin yanı sıra su sembolizmiyle de gösterildiği gibi ilm’in ayn’dan asla bağımsız olamayacağı doğrudur. Ayn bir insandan perdelenmiş olsa bile, o insan eğer sezgiyle daha yüksek bir mertebedeki bir yakîne sahip değilse, ilm mertebesine ait herhangi bir yakîne sahip olması da imkânsızdır. Kendisi için aklın bu dünyaya ait “bilindik ve alışıldık” nesneler üzerine asla bir ışık göndermediği

dünyevî insan, bu nesneleri âhiretten bağımsız gerçeklikler sanır. İlme'l-yakînin bu yokluğu, gökyüzünden en hafif bir ışık dahi almayan gecenin en karanlık hâline tekâbül eder. Öte yandan ilmin tam varlığı, bâtınî ayın tam anlamıyla berrak varlığını gerektirir. Ancak bu iki uç arasında, Ay doğar doğmaz ya da bulutların ardındayken Ay'dan gelen ışıkla sembolize edildiği üzere sözü edilen sezgisel bilgiye dayalı sayısız ilme'l-yakîn mertebesi vardır.

Sembolizmin mütekabiliyetinin analogik olduğu unutulmamalıdır. Diğer bir deyişle, aynı türden iki şey arasında değil varoluş hiyerarşisinde farklı seviyelerde olan iki şey arasındadır. Sonuç olarak bazı durumlarda özellikle sembol ve sembolize ettiği şey farklı koşullara tâbi tamamen farklı iki âleme ait olduğunda, mütekabiliyette bir kırılma zuhur eder. Lâkin ay ışığının ilme'l-yakînin bir sembolü olduğu durumda, aynı şey söz konusu değildir. Zîra buradaki fark, ay ışığının ait olduğu maddî âlemin koşulları ile ilmin ait olduğu nefis âleminin koşulları arasındadır. O halde bu fark, nispeten küçüktür, çünkü bu iki âlem, kelimenin olağan anlamında tek bir âlemi, yani bu dünyayı oluştururlar. Öyle ki sembol ve sembolize ettiği şey de aynı şekilde bu âlemi idare eden genel koşullara tâbi olur. Bu koşullardan biri zamandır; bu nedenle yalnızca ay ışığı değil ayrıca ilme'l-yakîn de zamana tâbidir. Dolayısıyla zamanla ilm zihinde artar ve bu durum Ay'ın yükselmeden önce gitgide doğu ufkuna yaklaşması gibi gecenin karanlığının tedrici bir azalmasıyla sembolize edilir. Fakat burada mütekabiliyette bir kırılma zuhur eder. Şu an göz önünde bulundurulduğunda, sembol ve sembolize ettiği şeyin oldukça farklı

koşullara tâbi olduğu görülecektir. Bu âleme ait olan Ay zamana tâbi değilken, âhirete ait olan ayn'e'l-yakîn zamanın üzerinde ve ötesinde olması hasebiyle asla ona tâbi değildir. Bu yüzden Ay'ın doğuşu ayn'e'l-yakîn'in edinişinin bir sembolü olsa da, Ay'ın ufuk üzerine yavaşça yükselişi ve ardından parlaklığının artışı, nefsin merkezinde ayn'e'l-yakîn'in zuhurunun tam bir tasviri olarak alınamaz. İlm ve ayn arasında bir süreklilik kayması söz konusudur; ilmin gerçekten ayn'a doğrudan sevk ettiği söylenemez. Ayn'ın elde edilişi, zamandan ve bu âlemi idare eden diğer genel koşullardan bir kaçışı ifade eder ki, bu koşullar Rahmân Sûresi'nde atıfta bulunulan “*yerin sınırları*”dır.

“Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp gitmeye gücünüz yetiyorsa geçin. Büyük bir güce sahip olmadıkça geçemezsiniz.” (Rahmân, 33)

Sâlik kendinde bırakın göklerin sınırlarını, yerin sınırlarını bile geçme vâsıtalarına sahip olmadığından, onun geçmesine müsaade edecek otoritenin ne olduğu ya da diğer bir deyişle onun kalbinde ayn'e'l-yakîn'in açılması neyin sebep olacağı sorulabilir. Ayn'ın açılışı, bir sır ve mucizedir; yalnızca kendisine yönelik yeterli yönelimin var olduğu yerde müdahale edebileceği söylenen Rahîm'in rahmeti (er-rahmetu'r-Rahîmiyye) tarafından gerçekleştirilebilir.⁵¹ Bu da bir ölçüde sâlikin gayretine dayanır. Ancak kendi başına bu gayret asla değişim meydana getiremez. Zîra ortaya çıkmasına yardım ettikleri yönelim, rahmetle ilişkili olarak bütünüyle pasiftir. Kur'an'da O'nun el-Gafûr isminin hemen ardın-

51 Diğer yandan, Rahmân'ın Rahmet'inin (er-rahmetu'r-Rahmâniyye) herhangi bir seçici müdahale olmaksızın tüm kâinatı bağrına bastığı söylenir.

dan er-Rahîm isminin getirilişi mânîdardır. İlk olarak hatâ eden semâvî arzular, affediciliğin işleyişiyle sâlikin nefsindeki gerçek yerlerine geri dönebilirler. Hepsinden önemlisi, nefsin merkezindeki varlıkları gerekli yönelimi oluşturmada önemlidir. Daha sonra sâlik, Rahîm'in Rahmet'inin (er-rahmetu'r-Rahîmiyye) işleyişiyle yerin sınırları ötesine geçebilir.

Sâlikin bu âlemin koşullarından anlık çekilişi, düşmüş insanın geçmesinin zorunlu olduğu söylenen “ölüm”den başkası değildir. Öyle ki onun yerinde yeni bir nefis doğabilir. Mübârek insanı diğer insanlardan ayırdığı söylenen ölüm ve yeniden doğumun anlamı da budur.

“Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde olup da ondan hiç çıkamayacak kimse gibi olur mu?” (En'âm, 122)

Sâlikin bâtınî ayın mülkiyetini elde ettiği bu ölüm, sûfîler tarafından “fenâ” adı verilen şeydir. Bu ilk “fenâ hâli”, daha yüksek lütuflara sevk edecek diğer büyük fenâ hâllerinden önce gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de farklı yakîn mertebelerine tekâbül eden üç fenâ hâlinde bahsedilmektedir.

“Yakînen bilenlerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü; 'Rabb'im budur.' dedi. Yıldız batınca 'Batanları sevmem.' dedi. Ay'ı doğarken görünce, 'İşte Rabb'im.' dedi. O da batınca 'Rabb'im bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum.' dedi. Güneş'i doğarken görünce de, 'Rabb'im budur, zîra bu daha büyük.' dedi. O da

batınca dedi ki: 'Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştüğunuz şeylerden uzağım.'" (En'âm, 75-78)

Gecenin karanlığının şuuru, önceki şuursuzlukla karşılaştırıldığında genel itibarıyla bir aydınlanmadır ve ilme'l-yakînin başlangıcını ifade eder. Ay gibi doğrudan Güneş'ten ışık alan yıldızın görülüşü, ayne'l-yakînin önceden tecrübe edilmesine işaret eder. Bir an için doğrudan mânevî bilgi getirse bile, böylesi bir önceden tecrübe yalnızca kısmîdir ve devam etmez. Buna Arapça'da "hâl" adı verilir. Hâl, söz konusu durumda Ay'ın doğuşuyla temsil edilen ve daha yüksek mertebelerde fenâ dışında kaybedilmeyen mânevî bir mertebenin tam tahakkuku olan "makam"dan ayrıdır. Dolayısıyla tefsire göre Ay'ın batışı, İbrâhim'in doğru yolu bulma niyazında bulunduğu yere, "onun (Ay'ın) makamından uzaklaşıp ruhun tezahürüne doğru yolculuk etmesi"ne işaret eder. Bahsi geçen yoldan sapan topluluk, "parlak perdelere takılıp kalan insanlar"dır, ki bu perdeler bizzat nuru gizlerler. Yâ-Sîn Sûresi'nde şöyle buyrulmaktadır:

"Güneş, kendisi için belirlenen yerde akıp gider. İşte bu, Azîz ve Alîm olan Allah'ın takdiridir." (Yâ-Sîn, 38)

Bu âyetlerin tefsiri şu şekildedir:

"Ruhun güneşi, istikrar bulacağı yere akar. Bu, mânevî yolculuğun sonundaki Hakikat Makamı'dır. Herhangi bir şeyin kendi vahdâniyetinin huzurunun fevkine erişmesini engelleyip sınırlama ve yok etmeyle her şey üzerinde galip olan Azîz Allah'ın, her sâlikin kemâlatının sınırını ve seyrinin nihayetini bilen Alîm Allah'ın takdiri böyledir.

SÜLEYMAN'IN MÜHRÜ

“Bir zamanlar Rabb’in meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halîfe var edeceğim.’ demişti.” (Bakara, 30)

Dünya üzerindeki her şey daha yüksek bir hakîkatin az ya da çok doğrudan bir yansıması olsa da, yalnızca en doğrudan yansımalar gerçekten sembolik olarak adlandırılabilir. Bu yansımalar iki türlüdür: Varlıklarını herhangi bir biçimde düşmüş insanın müdahalesine borçlu olmaksızın prototipleri başlangıçtan itibaren bu dünyada bulunan şeyler ve prototipleri sonraki bir zamanda doğrudan ilham olunan şeyler.

Gerçek sembol, Süleyman Mührü’nün aşağıdaki üçgeninde tasvir edilir. Fakat bu üçgen yalnızca onu daha üstteki üçgen tarafından temsil edilen yüksek hakîkatin doğrudan bir yansıması olarak temsil etmekle kalmaz, ayrıca tersine çevrildiğinde sembolün ters çevrilmiş bir yansıma olduğunu gösterir. Tersine çevrilmenin bir örneği olarak sembolize ettiği âhirete nispetle tersine çevrilmiş bu âlem verilebilir. Ayrıca bu tersine çevrilmenin bir alâmeti, bu âlemde Allah’ın halîfesi olan insanın, yaratılış düzeninde en son zuhur edişinde görülebilir. Bu husus, üstteki üçgenin tepe noktasının yaratılmış tüm şeylerin kendisinden husûle geldiği Yaratıcı’ya tekâbül ederken, aşağıdaki üçgenin tepe noktasının tüm mah-lûkatın yöneldiği nihâî netice olan insana tekâbül ettiği

Süleyman Mührü'nde ifade edilir. Bu genel tersine çevrilme kanunu, şu ana kadar çiftler sembolizmi hakkında söylenenlerden de anlaşılabilir. Hatırlanacağı üzere, birbirini tamamlayan bir çiftin iki bileşeninin, aynı var oluş seviyesi üzerinde olması zorunlu değildir. Ruh ve nefsi ya da gök ve yeri temsil eden iki deniz, bileşenleri farklı seviyelerde olan bir çiftin misâli olarak verilmiştir. Bu durumda, çiftin dişil bileşeninin eril bileşeninin sembolü olduğu fark edilebilir. Zîra yeryüzünün gökyüzünün yansıması oluşu gibi nefis de ruhun yansımasıdır. Aslında aynı şey, bir bileşenin diğerinden daha aşağıda olduğu tüm çiftler için doğrudur. Bunun tersi de doğrudur, yani bir sembol ve sembolize ettiği şeyin, kendinde sembolün daima dişil bileşen olduğu tamamlayıcı bir çifti meydana getirdiği daima söylenebilir. Süleyman'ın Mührü'nde tasvir edilen ve sembolize ettiği şey bakımından sembolün tersine çevrilmesini meydana getiren şey, eylemin karşısındaki bu pasiflik olup, eril olanın karşısında dişil ve pozitif olanın karşısında negatiftir. Dolayısıyla tersine çevrilme, kâinatın uyumunun dayandığı bir kanun olarak görünebilir. Zîra ondan daha yüksek bir âlem ile onun sembolü olan daha alçak bir âlem arasında tamamlayıcı denge ve karşılıklı uyum hâsıl olur; ya da daha ziyade bizzat kâinatın kendisine dayandığı bir kanun olarak görünebilir. Zîra yalnızca onun tersine çevrilmesi yani mutlak pozitif karşısında tamamen negatif bir yansıma olarak kâinat mevcut olur. Sonunda tüm âlemlerin en aşağısındaki âlemde, sudaki bir nesnenin yansımasının bizzat nesneye nispetle ters çevrilmesinin nedeni, varlık hiyerarşisinin bütününde bu kanunun hâkim oluşudur.

Hakîkî sembolün en yüksek dünyevî misali, bizzat hakîkî insandır. Ancak Süleyman Mührü'nün aşağıdaki üçgeniyle tasvir edildiği şekliyle onun tabiatını ele almaya devam etmeden önce, ters çevrilmeye alâkalı izah edilmesi gerekli bir yön daha vardır. Bu yüzden Mühür, her şeyden önce bir kez daha en yüksek anlamında, yani İlâhî Celâl ve Cemâl'in bir sembolü olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Yukarıdaki üçgenle temsil edilen celâl sıfatları arasında, O kendisinin faaliyet yönü içinde,⁵² yani fenâ ile kendi dışındaki her şeyi kahrediyor olarak addedildiği sürece bizâtihi birlik (Vâhidiyet) dahil Hakk'ın kahredici ve karşı konulamaz kudretiyle alâkalı tüm sıfatlardır. Bu yüzden, Mü'min Sûresi'nde ilâhî cemâlle alâkalı olarak "Bugün mülk kimindir?" şeklinde bir soru sorulduğunda, mülkün sahibi oluşu şu cevapla tanımlanır: "*Bir (Vâhid) ve Kahhar olan Allah.*" (Mü'min, 16).

Diğer herhangi birinin O'nun yanında durmasını imkânsız kılan şey, O'nun celâlinin mutlak ihtişamıdır ve diğer taraftan mülkün sahibi oluşu da karşılaştırılmazlığı nedeniyle. Bu bağlamda, Süleyman Mührü'nün üstteki üçgeninin yanı sıra Haç'ın dikey çizgisinin, altında bir alev dili gibi ateşin tasviri olduğu hatırlatıla-

52 İlâhî Birlik'in (Ahadiyet) ulvî yönü kendinde Zat olup Birlik (Vâhidiyet) ise tüm sıfatların toplamı olduğu için Zat'tır. Vâhidiyet'in Teklik (ya da Bütünlük) ve Biriciklik şeklinde iki yöne sahip olduğu söylenebilir. Mahlûkatın her biri kendinde tek bir bütün olup her biri eşsiz olduğundan, O'nu yansıtır. Dolayısıyla O, tüm kesret (belirsiz bir sayıda tekil varlıklardan oluşur) ve farklılaşmanın menşeidir. Aslı Mutlak-sonsuz hakikatinde, hem Celâl hem de Cemâl'i içerir ve Vâhidiyet'i, kendi seviyesinde tüm çokluğu dışta bıraktığı sürece Celâl'le ilişkiliyken, varlığın aşağı seviyelerinde hayali olsa bile çokluğu imâ eder. Daha geniş açıklama için bkz. Titus Buckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Wellington, 1976), s. 60-61.

bilir. O'nun celâlinin yüceltilişinin bir sembolü olarak bu dikey unsurla alâkalı şimdiye kadar söylenenlere şu ilavede bulunulabilir: Eğer üstteki üçgenin tepedeki tek noktaya doğru daralmasıyla sembolize ettiği her şeyi tüketen biricikliğin bir tecellîsi de olmasa, ateşin yanması neredeyse imkânsız olurdu. Bununla birlikte, aşağıdaki üçgende hâkim eğilim, yatay tabana doğru yayılma eğilimidir. Kaldı ki yatay olan ilâhî cemâlin genişliğini tezahür ettiriyor olarak zikredilmiştir. Bu genişliğin bir yönü, Celâl ve Kerem Sahibi (zü'l-Celâli ve'l-ikrâm) isminde ihtiva edilen keremdir. Bu yönden denebilir ki O'nun celâlinin bir yönü, sıfatlarının çokluk ve çeşitliliği içinde O'nun sonsuz kerem ve cemâl yönüne tekâbül eden teklik ve biricikliğindedir. Bu hususun kâinat genelinde tüm çiftlerde yansıtılması gerekir ve bu yüzden sembolik tersine çevrilmeye ilişkin şu âna kadar söylenmiş olanlarla bağlantılı olarak, bir çiftin dişil bileşeni olan sembolün sadece bu bağlantı bağlamında pasif ve negatif olmakla kalmayıp, çokluk ve genişliğe dair bir şeye de sahip olması gerektiği de ilave edilmelidir. Tersine çevrilmenin birlik karşısında çokluk ve sentetik yoğunlaşma karşısında ise analitik yayılma biçimini alan bu yönü, sûfîlerin "ışık aynanın önüne ilk geldiği vakit, kendisini kuyruğu açık bir tavus kuşu biçiminde yansıtılmış görür" deyişleriyle tasvir edilir. Bu nüfuz edilemez ve yoğun beyazlığıyla nur, her şeyden önce O'nun mükemmel tamlığının yani ilâhî cemâlin sonsuz keremi ve çeşitliliğinin tam izharı⁵³ tavusla sembolize edilen

53 Bu, cennette erkeklerin giyinikken kadınların üryan olacakları deyişini akla getirmektedir. Zira en yüksek anlamında, yani Firdevs Cenneti'yle ilişkili olarak ele alındığında, izahı da O'nun sırrını çağrıştırarak, celâlinin kemâlini ifade eden el-Bâtın ve cemâlinin kemâlini ifade eden ez-Zâhir isimlerinde bulunur.

kudretinin biricikliğinin sırrına atıftır. Aslında hakîkî sembol, ilâhî cemâli taklitle sembolize ettiği şeyin sentetik birliğinde bütününü ihtiva edilen farklı yönleri birer birer izhar eder. Bir sembolün bu işlevi yerine getirmesine örnek olarak, nefsi kalp gözünün sentezinde gizli tüm gerçeklikleri yansıtmaya yetecek denli büyük olabilmek için aklın nurunun varlığında kendini merkezden tüm yönlere doğru genişleten hakîkî insana bir kez daha dönebiliriz. Bu yansımalar, hakîkî nefsin süsleri olan erdemler şeklinde tezahür ederler. Hepsinden önemlisi, tavusun kuyruğundaki gözler gibi ve bizzat ulvî mânevî gerçeklikler gibi ilâhî isim ve sıfatları sembolize ederler. Bununla aynı doğrultudaki diğer bir örnek ise bizzat dış dünyanın zenginlikleri ve çeşitliliğinde bulunur; burada dünyadaki diğer mahlûkatla karşılaştırıldığında, hakîkî insanın olağanüstü genişliği görülebilir. Zîra mikrokozmos olarak insan, onlardan herhangi birine değil tümünü ihtiva eden makrokozmosla örtüşür. Dolayısıyla onlar insanın nefsinde her biri ilâhî bir sıfatı temsil eden farklı vâsıtalarla örtüşürlerken, insanın nefsi ise kendinde tüm sıfatları ihtiva eden özü temsil eder. Bu yüzden Kur'an, insanın yeryüzünde Allah'ın halîfesi olduğuna tanıklık eder; tıpkı Eski Ahit'teki şu ifade gibi: *"Tanrı insanı kendi sûretinde yaratmıştır."* Zîra diğer yaratılmışlar, oldukça sınırlı bir anlamda her biri müstakil olarak kendi içinde tüm hakîkati temsil eden küçük bir âlem olarak kabul edilebilir.

Hakîkî sembolün diğer karakteristikleri, genişleyen çoklukla benzer ölçüde özellikle hakîkî insanda imlenir. Zîra dünyadaki yaratılmışlar içinde yalnızca insan daha yüksek gerçekliklere ilişkin doğrudan bilgiye sahiptir.

Bu gerçekliklerin yanı sıra onların üstünlüklerinin bilgisi, onlardan mümkün olduğunca saf ve tam bir yansıma elde etme arzusuyla insanın nefesine azamî bir esenlik ve pasiflik getirir. Süleyman Mührü'nün aşağıdaki üçgeninin tersine çevrilmiş tabanında tasvir edilen şey, insanın nefsinin edilginliği ve genişliğindeki bu dişil mükemmelliktir.

Şu ana kadar sembolün sembolize ettiği faaliyet karşısında yalnızca sembolün pasifliğini göz önünde bulundurduk. Lâkin Süleyman Mührü'nde sembolün kendinde bulunan ve yüksek gerçekliğin ilgili iki yönüyle olan ilişkilerinde tasvir edilen her iki yön de mevcuttur. Bu yüzden eğer üstteki üçgen Allah'ı temsil ediyor olarak alınırsa, tepesi O'nun Celâl'inin Birliği'ni ve tabanı da Cemâl'inin Genişliği'ni sembolize edecektir. O halde, alttaki üçgenin tabanı da daha önce olduğu gibi pasif kemâli yansıtarak Allah'a yönelik pasifliğe dönüşen hakîkî insanın genişliğini sembolize edecektir. Bu pasifliğin yani onun mülküne, dünyaya yöneltilen ulvî fiilinin tamamlanışı ise aşağı çevrilen tepe noktasıyla sembolize edilecektir. Bu yüzden bir bütün olarak aşağıdaki üçgen, mükemmel insan tabiatının bir sûretidir.

Yeryüzünün meliki olarak hakîkî insanın bu aktif kemâli, onun pasif kemâlinin sonucudur. Zîra onun nefsinin genişliğinde, fiilin tüm farklı imkânları yansıtılır ve o da bunlardan belli koşullara mükemmel bir biçimde uyan yegâne fiili seçmek için ilham alır. Nefsi aşkın arketipleri yansıtmayan düşmüş insan, aynı ilham imkânına sahip değildir ve geçmişteki tecrübelerine bel bağlamaya bir hayli zorlanır. Bu yüzden onun fiilleri kaçınılmaz olarak aynı türden önceki fiillerin izlerini taşırlar, ki bu da

onların koşullarındaki çeşitliliğe göre farklılık arz eden alışkanlık bukağlarıyla engellenmiş olarak belli bir tek-düzeliğe sahip oldukları anlamına gelir. Diğer yandan hakîkî insan, “yatay” hatıra olarak adlandırılabilir. Geçmişin hatırasına çok az ihtiyaç duyar. Zikir anlamındaki “dikey” hatıradan ilham alır ve mânevî kaynaklarından inişte bizzat yaratılış süreci uyarınca fiilleri meydana getirme gücüne sahiptir. Aslına bakılırsa böyle bir fiil, kendiliğinden oluşunda adeta kendi türünün ilk ve yegâne fiiliymiş gibi hiçbir izini taşımadığı önceki fiillere ihtiyaç duymaksızın belli koşullara uyacak şekilde var edilmiş yeni bir yaratılıştır. Dolayısıyla ilâhî cemâlin biricikliği, kendi gölgesini hakîkî insanın fiilinin biricikliğinde bulur. Fakat arketip bunun tersi olarak tüm pasifliğin sebebi olup kendinde tüm farklı imkânları ihtiva ederken, hakîkî insanın fiili de pasifliğin sonucudur ve kendisi de tüm farklı fiil imkânları arasında ihtiva edilir.

Sonuncuya benzer diğer bir örnek verecek olursak, eğer yukarıdaki üçgen takdir cihetinde Allah’ı temsil ediyorsa, tepe noktası da O’nun el-Kâdir isminde ifade edilen İlâhî İrâde’yi temsil edecektir. O halde taban da içinde her şeyin yazılı olduğu ve yaratılış bakış açısından kader kitabı olarak adlandırılabilir. ezeli kitap, yani kitapların anasından (ümmü’l-kitâb) başkası olmayan ilâhî takdirin pasif yönünü temsil edecektir. Tıpkı kaderin onun sebebi olan irâdeye yönelik pasif oluşu gibi, hakîkî insan da kader karşısında pasiftir. Aşağıdaki üçgenin ters çevrilmiş tabanı ile temsil edilen bu pasiflik, tam olarak kelimenin en yüksek anlamında yani şerîata salt teslimiyetle değil -îmâna ve mânevî mükemmellik

(ihsan) karşılaştırılan İslâm- aslında düşmüş insana atfedilmeyecek olan velîliğin bir alâmeti olan kadrin mükemmel kabulüyle, yani tam olarak tahakkuk ettirilmiş teslimiyet şeklindeki İslâm'la kastedilen şeydir. Aşağıdaki üçgenin tersine çevrilmiş tepe noktasına gelince, o da dünyanın meliki olarak hakîkî insanın fiildeki izâfî hürriyetini temsil edecektir. Hakîkî insanın pasifliği bakımından onun aktifliğiyle alâkalı genel olarak doğru olan şey, onun aktifliğinin bu yönüyle alâkalı olarak da doğrudur. Zîra tersine çevrilme kanunu uyarınca mutlak hür irâde, kader bakımından bütünüyle aktif iken, hakîkî insanın izâfî hür iradesi de onun kader karşısında pasifliği sebebiyle diğer herhangi bir dünyevî varlıktan çok daha fazla hürdür. Bu mükemmel pasiflik onun mânevî bilgisinden yani ilâhî sıfatlara ilişkin tahayyülünden neşet ettiği için, burada Îsâ'nın şu sözlerinin bir tefsiri müşâhede edilebilir: *"Bilgi edinin, zîra bilgi sizi hür kılacaktır."*⁵⁴ Aslında bir insanın bilgisi ne kadar büyükse, tamamen beşerî olan iyi ve kötü kavramları ötesinde ilâhî zorunluluğun aşkın güzelliğini ve onun gölgesi olan kâinatın ahengini şevkle duyumsar. Ayrıca kendi kaderi dahil her şeyin olması gerektiği gibi oluşuna şükrederken ve tüm nefsiyle, "Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun" derken kendi izâfî hürriyetini daha fazla sergiler.

İnsanın aktifliğini azamî etkinliğine ulaştıran şey, yapması zorunlu olan şeyi yapmaya yönelik tam bir arzu ve hakîkî îmânın izâfî hürriyetidir. Direnemeyen pasiflikten sadır oluşunda Süleyman Mührü'nün aşağıdaki üçgeniyle sembolize edilen bu kendiliğinden aktiflik,

54 En yüksek anlamlarında bu kelimeler, ancak Hakk'ın kendine ilişkin bilgisinde fenâ bulmayla yeniden elde edilebilecek mutlak hürriyete atıftır.

tersine çevrilmiş üçgenin bir figürü olduğu su unsuruyla da sembolize edilir. Suyun kayadaki bir boşluğa dirençle karşılaşmaksızın nüfuz ederek akıp aşağı doğru her çatlağı minik ayrıntılarına kadar mükemmel bir biçimde dolduruşu gibi, hakîkî insan da bir yandan hayatının her bir ânındaki boşluğu mükemmel bir biçimde doldururken, diğer yandan da Allah'a yönelik bakış açısında gökyüzüne doğru ters çevrilmiş durgun ve düz bir yüzey gibi durur. Bu nedenle Çinlilerin en kutsal kitapları olarak saygı gösterdikleri *Yol ve Erdem* kitabında (*Tao-Te-Ching*) şöyle kaydedilir: “En yüksek iyilik, su gibidir.”⁵⁵ Ayrıca, “Dünyadaki şeylerin en zayıfı, dünyadaki en kuvvetli şeylere galip gelebilir. Dünyadaki hiçbir şey, suyun zayıf ve uysal tabiatıyla karşılaştırılmaz; ancak sert ve kuvvetli şeyleri aşındırmada, hiçbir şey ondan daha iyi olduğunu kanıtlayamaz.”⁵⁶ Su, sözü edilen niteliklere sahiptir, çünkü maddî âlemde, en yüksek pasifliği içinde tüm dünyevî varlıkların en nüfuz edici biçimde aktif olanı İslâm erdeminin doğrudan bir yansımasıdır.

55 *Tao-Te-Ching*, terc. Ch'u Ta-Kao (Londra, 1959) bl. 8.

56 *A.g.e.*, bl. 78.

HAYR VE ŞER BİLGİSİ AĞACI

“Ancak şu ağaca yaklaşmayın, yoksa haddini aşan zâlimlerden olursunuz.” (Bakara, 35)

Kur’ân-ı Kerîm yasak ağacın adından bahsetmez. Bununla birlikte, Eski Ahit’te söz konusu ağaç “Hayr ve Şer Bilgisi Ağacı” olarak adlandırılmaktadır. Aslında düşmüş insana fiiliyatta geçmişin tecrübesinin hatırasıyla yol gösterilmiştir ve bu “yatay” hatıradan fiiliyatta neyin makbul olduğu ve neden kaçınılması gerektiğine ilişkin genel bir kanaat elde edilir ki, bu da hayr ve şer bilgisinden başkası değildir. Ne var ki hakîkî insanın yakîni, onun bu bilginin ötesine geçmesini ve yalnızca iyi bir fiili değil ayrıca mükemmel fiili seçmesini mümkün kılar. Bu yüzden Eski Ahit’te Âdem’in yasak ağacın meyvesini yemeden önce hayr ve şerrin bilgisine sahip olmadığı söylendiği vakit, bu durum Âdem’de herhangi bir bilgisizlik olduğunu ifade etmez; aksine, sentezinde genel uygunluk hissinin gelişmemiş olduğu daha yüksek bir bilgiye sahip olduğunu gösterir.

İnsanı en aşağı biçiminde hayr ve şer bilgisi olan tecrübeden elde edilen salt beşerî uygunluk hissine tâbi olmaktan kurtarmak için, olası en yüksek biçiminde Âdem’in Rabb’inden aldığı “kelimelerle” temsil edilen böylesi bir bilgi dinlerde doğrudan vahyedilmiştir. Düşmüş insanın ayne’l-yakîn eksikliğiyle kaçınılmaz olarak alışkanlıkla-

rının kökenine dönüşme eğilimi taşıması sebebiyle, dinler de söz konusu zorunluluğu kutsal alışkanlıklarmış gibi bir biçime bürünen ritüellerin düzenli olarak yerine getirilmesini emrederek karşılarlar. Dolayısıyla düşmüş insanın sınırları, ilâhî rahmet yoluyla mânevî tesirin vâsıtalarına dönüştürülür.

Mânevî hakîkatin doğrudan bir yansıması olan diğer tüm şeyler gibi din de Süleyman Mührü'nün aşağıdaki üçgeninde temsil edilen iki yönü açıkça gösterir. Lâkin bu durumda din, sadece hakîkî insanın benzeri değildir; aslında bir anlamda hakîkî insan, tıpkı hakîkî insan ya da daha özelde Hz. Peygamber gibi dinin canlı bir örneğidir. Semâya yönelik bakış açısında hakîkî insanın nefsinin pasifliğine tekâbül eden dinin daha yüksek yönü, ondan soyutlanan ve sürdürülen aynı bakış açısından başkası değildir. Bu daha yüksek yön, evrensel ve değişmezdir. Bu daha yüksek yön içinde her bir din zorunlu olarak diğer tüm dinlerle özdeştir. Zîra Allah indinde yalnızca tek bir tavra, yani İslâm⁵⁷ tavrına müsaade edilir: *“Doğrusu Allah indinde din, İslâm’dır.”* (Âli İmrân, 19). İşte bu yüzden Kur’ân-ı Kerîm, İncil’i ve ondan öncekileri tasdik ettiğini beyan eder. Bir dinin diğerleriyle olan bu bâtınî özdeşliği, o dinin ortodoksisinin en açık işaretidir. Diğer yandan, dinin resmî ya da zâhirî yönünde ortodoksiye tekâbül eden işaret, belli bir zâhirî biçimler dizisiyle diğerleri arasındaki en uç farklılıkta bulunur. Zîra hakîkî insanın fiilinin eşsiz oluşu gibi bir dinin karakteristik unsurları da ayrıca kendilerine belli bir eşsizlik katacak olan bir kendiliğindenlik ve orijinaliteye sahiptir. Dinler arasındaki bu zâhirî farklılık zorunluluğu, Mâide Sûresi’nde beyan edilir:

57 Bu isim-fiilin türediği fiilin durum ortacı “müslim”dir (teslim olma yani İslâm’ı tatbik etme).

“Biz her biriniz için bir şeriat ve yol belirledik. Eğer Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardık.” (Mâide, 48)

Halbuki aynı sûrenin devamında, bu varyasyonlar sanki dinin diğer tüm kendine özgü farklılıklarının üzerindeki evrensel yönde yeniden özümsemiş gibidir:

“Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Sabiiler ve Hristiyanlardan kim Allah’a ve âhiret gününe iman eder ve sâlih amel işlerse, artık onlara korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır.” (Mâide, 69)

Bir dinin şeriatı, ay ışığının olmadığı bir gece insana yol göstermesi için verilen bir el feneri gibi belli bir yer ve dönem içindir. El feneri, düşmüş insanın yasak ağacın bilgisine tâbi oluşunu sağlamak için hayr ile el fenerinden çıkan dar ışık huzmesine tekâbül eden şer arasında bir ayrımda bulunur. Ancak hakîkî insanın bu el fenerine ihtiyacı yoktur; onun için el fenerinden çıkan ışık huzmesi, dolunayın ışığıyla dıştaki karanlığa karışıp bir olur. Mânevî görme gücünün, hakîkî insanın Allah’ın irâdesinin tecellîleri olarak dini ahkâmın güzelliğini diğerlerine oranla daha açık bir biçimde görmesini sağladığı doğrudur. Bu yüzden de bu tecellîlere olan teslimiyeti tamamen kendiliğindendir. Diğer bir deyişle, tecellîleri kendi yakîniyle özdeşleştirir ve onlar da yalnızca bir devir ve halk için değil, belli bir an ve birey için ilâhî irâdenin bir ifadesine dönüşürler. Fakat eğer istisnai olarak onun yakîni bu ahkâm uyarınca olmazsa, zorunlu olarak onlardan önce gelir; hakîkî insanın “haddi aşmalarının peşinen affedilmesi” bu yüzdendir.

“Doğrusu biz ona apaçık bir fetih ihsan ettik. Böylece Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın.” (Fetih, 1-2)

DAR KAPI

“Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır.” (İnşirâh, 5)

Teslimiyetin (İslâm) bir sembolü olarak üçgenin tersine çevrilmiş tabanının genişliği, Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça bu erdemle ilişkilendirilen “göğsün açılması”na tekâbül eder. Örnekse:

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun göğsünü İslâm’a açar.” (En’âm, 125)

Âyet şöyle devam eder:

“Kimi de saptırmak isterse, onun göğsünü göğce çıkıyor-muş gibi daraltır, sıkar.”

Dolayısıyla eğer Süleyman Mührü’nün aşağıdaki üçgeni yukarı bakacak şekilde döndürülürse, Müslümanın karşıtı olan kâfiri sembolize ediyor kabul edilebilir. Zîra tepeye doğru yukarı dönük daralma, faaliyeti sanki “göğce çıkıyormuş gibi” kaderin aksi yönde yukarı doğru olan kişinin göğsünün daralmasına tekâbül edecektir -bu da Babil Kulesi’nin inşasıyla dış dünyada görünür şekle bürünen bir eğilimdir. Öte yandan aşağı bakan taban, dünya itibarıyla pasiflik ve güçsüzlüğü gösterecektir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, hakîkî insanla karşılaştırıldığı vakit düşmüş insan, neredeyse bir insan bile değildir. Bununla birlikte düşmüş insanın ritüeller vâ-

sıtasıyla kendisini mânevî tesirin bir haznesi kılması ve ilme'l-yakîn vâsıtasıyla kendine tâbi olan varlıkların gizli tabiatı ve en yüksek anlamlarına dair bir şeyler bilmesi yoluyla izâfî bir anlamda hâlâ yeryüzünün meliki olması her zaman mümkündür. Bunlar insanın aslî vazifeleridir. Fakat kâfir bunlar için kabiliyetsiz olmakla kalmayıp ayrıca kendini mânevî tesire kapatarak sözde tâbilerinin dünyevî değerlerinden daha yüksek bir değere sahip olmadıklarını iddia ederek tam tersini yapar. Bu yüzden de bir insanın olabileceği en üst seviyede gayri insanîdir; türünün tüm aslî özelliklerinden öylesine soyutlanmış ki, kanatsız bir kuşa ya da yüzemeyen bir balığa benzetilebilir. Aslında Tîn Sûresi'nin daha önce de aktarılan âyetlerinde ifade edildiği gibi, yaratılmışların en aşağıda olanıdır.

“Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların en aşağısına çevirdik.” (Tîn, 4-5)

Hakîkî insan ile kâfir arasındaki en uç fark, birçok biçimde ele alınabilir. Hakîkî insan herhangi bir dünyevî varlığa oranla yüksek gerçekliklerin daha çok bilincinde olduğu için, onlara karşı daha çok pasiftir ve onları daha tam yansıtır. Diğer yandan kâfir, bu gerçekliklere ilişkin yalnızca bilinçsiz olmakla kalmaz, ayrıca diğer herhangi bir dünyevî varlığın aksine onları inkâr edecek kadar ileri gider.⁵⁸ Dolayısıyla onlara karşı en az pasif durumda olduğu için, yeryüzündeki en az sembolik şeydir. Şeyler ancak sembol oldukları ölçüde var olduklarından, kâfirin de sanki ademin (yokluk) sınırındaymış gibi dünyevî varlıklar arasında en az gerçeği olduğu da söylenebilir. Bu durum, yalnızca kendi içinde onun için

58 Kâfir kelimesi, lügatte “inkâr eden” anlamına gelir.

değil ayrıca onun ürünü olan her şey için de geçerlidir. Zîra onun sanatı ve bilimi, bu dünyanın bağımsız olduğu ve içindeki şeylerin de sembol olmaktan çok bizzat en yüksek gerçeklik olduğu varsayımına dayanır. İnsan ve eserlerinin bir dereceye kadar sembolik kalması gerektiği doğrudur, aksi takdirde asla var olamazlardı. Lâkin sembolizmleri yani yüksek gerçeklikleri hatırlama güçleri öylesine zayıftır ki, toptan yok olmak üzere olan zor algılanabilir gölgelere benzetilebilirler. Bir halk belli bir küfür derecesine ulaştığında, geçmişte Âd, Semûd ve Kur'an'da zikredilen diğer sayısız halkın yok oluşu ve gelecekte de tüm insanlığın yok olacağı gibi söz konusu halk ve eserleri de daima yok olur. Bu yüzden, mevcut çağın sonunda insanlık Deccal'in hükmü altında küfrün sınırına ulaştığı vakit, Îsâ'nın hükümrانlığında yaşamaları takdir olan çok az kişi⁵⁹ dışında denmiştir.

Hakîkî insan dünyevî yönü içinde daima şaşırtıcı bir biçimde biricikken, kâfir kendi türünün diğer bireyleriyle tekdüze olma eğilimindedir. Aslına bakılırsa, düşmüş insanı hakîkî insanla karşılaştırmak için şu ana kadar söylenenler, kâfir için azamî ölçüde geçerlidir. Mânevî hakikatlerin herhangi bir dikey anılışından mümkün olduğunca uzak olması nedeniyle, onunla alâkalı her şey sanki yatay olarak ödünç alınmış gibidir. Bu yüzden kendiliğindenlik ve orijinaliteden o denli mahrumdur ki, yoldaşlarından oluşan genel kitleden sarfınazar edilirse, kendi içinde bir varlık olarak bile kabul edilemez.

59 Kaderleri bakımından Nûh ve Lût'un aileleriyle benzer olan sayıca az bu kişilerin, Mehdi'nin yoldaşları arasında olacakları ifade edilmiştir. Bunlar, Îsâ tarafından ikinci gelişinden önce helâk günlerini târif ederken atıfta bulunulan seçkin kişilerden başkası değildirler: "Eğer Rab bu günleri kısaltmasaydı, hiçbir beden kurtulmayacaktı. Lâkin O'nun seçtiği seçilmişlerin hatırı için, Rab bu günleri kısalttı."

Neredeyse mikrokozmos olması sona ermiş ve içinde yıkım ile çöküşünün son safhasındaki insan ırkının basitçe bir temsilcisi olduğu dünya tarafından yutulmuştur. Bu işlevi yoluyla kâfir, her şeyden önce sahip olduğunu iddia ettiği hürriyetle alâkalı olarak bile hakîkî insanın zıddı olarak tezahür eder. Zîra hakîkî insan tam olarak hür olmadığını kabul etmek sûretiyle böylesi yüksek bir mertebede izâfî hürriyete sahiptir. Oysa kâfir bağımsız olduğunu iddia ederken bile, tüm yaratılmışlar arasında en az hür olanıdır. Bir sembol olmayı reddederek ve böylece kendini hiçliğin kıyısına getirerek, en yüksek gerçeklik olduğuna inandığı insanın eğer bir sembol değilse bir hiç olacağını göstermek onun kaderidir. Ayrıca kendisini bu dünya ve âhiret arasında bir aracından ziyade bir engel kılmak sûretiyle, neticede bu vîran âlemin kendi kendine yetmekten uzak olup bütünüyle âhirete bağımlı olduğunu göstermek de onun kaderidir.

Diğer tüm şeyler gibi zaman da ona tâbi olan her şeyin zorunlu olarak aşmak durumunda olduğu iki tamamlayıcı ve ardıl safhada yansıtılan Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm'ın zorunlu olarak bir tecellîsidir. Bu safhalar doğum ve ölüm, artma ve eksilme, büyüme ve yok olma, genişleme ve daralma safhalarıdır. Adı geçen safhalardan ilki, Allah'ı Kerîm ve Muhyî olarak cemâl veçhesinde izhar eder. Bu safhalarda, gerek bir birey gerekse bir tür ya da dünya olsun, herhangi bir varlık O'na bu veçhede doğrudan tâbi olarak kabul edilir. Aşağıdaki üçgeni kadim hâlinde yaratılışın bir figürü olan Süleyman Mührü'nde vurgulanan da böylesi bir ilişkidir. Fakat tamamlayıcı safha esnasında varlık, kendinden başka her şeyin fenâ bulmasını gerçekleştiren el-Mümît olan Celîl'e daha doğrudan tâbidir. Kâfir, kendi küçük hayat çemberin-

de⁶⁰ bile ilkin bu veçhelerden birine sonra da diğerine tâbidir. Mensup olduğu insanlığın daha geniş varlık çemberinde, bozulma safhasındaki insanlığın temsilcisi olması hasebiyle durmaksızın İlâhî Celâl'e tâbidir.

Mânevî yolculukta, nefsin yok oluşunu (fenâ) Tufan'ın ardından dış dünyanın yenilenişine benzer olarak yeni bir kadim nefsin doğumu izler. Ne var ki dış dünya zamana tâbidir ve bir kez daha yozlaşmak durumundadır. Oysa kadim nefis tüm bozulmalardan güvendedir. Zîra fenâ esnasında sâlikin nefsi, zamanın üzerinde olan kalp bahçesine çekilir; zamanda içre ise Celâl ve Cemâl biri diğerine karşı koyan doğum ve ölüm, genişleme ve daralma şeklinde birini izleyen safhalarda yansıtılır. Zamanın ötesinde, sanki geçmiş ya da gelecek olmadan ebedî bir şimdide eş zamanlıymış gibi birbirini tamamlayan hâllerde yansıtılırlar. Hakîkî nefis, sürekli olarak kalp bahçesinde fenâ bulur ve sürekli olarak onda yeniden doğar. Kendisinin bir inkârı olan doğumla ölümün bu sürekli birleşmesi, ağaç ve pınara isimlerini veren ölümsüzlüktür. Ağacın “hayat ağacı” olarak adlandırılışı gibi pınar da “gençlik pınarı” ya da “hayat pınarı” olarak da adlandırılır. Söz konusu hayat, Îsâ'nın aşağıdaki deyişinde kastedilen hayattır: *“Dar kapıdan girin; zîra kişiyi yıkıma götüren kapı geniş ve yol enlidir. Bu kapıdan girenler çoktur. Hayata ulaştıran kapı ise dar ve yol da çetindir. Bu yolu bulanlar ise azdır.”* Bu itibarla biraz önce kâfire tatbikini ele aldığımız yukarıyı gösteren üçgen hayırlı bir anlama da sahiptir. Eğer Süley-

60 Her bir safha çifti, bir zaman çemberini oluşturur ve böylece zaman da çemberler içinde sayısız çemberden oluşur. Nefes alma fiili bile böyle bir çemberi oluşturup Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm'ı anmada bir ibâdet olarak icra edilebilir: Kişinin nefes almasına imkân veren an, Cemâl'in genişliğinin bir zuhurudur; nefes verme ânı ise Celâl'in medhini izhar eder. Lâkin yüksek bir bakış açısından bunun tersi de doğrudur: Bkz. Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Londra, 1971), s. 159.

man Mührü'nün iki üçgeni tepe noktaları buluşacak şekilde tersine çevrilirse, ortaya çıkan tasvir hakîkî insanın iki cennetini temsil edecektir. Sâlikî kalp bahçesine eriş-tirecek yegâne yol olan fenâ ile örtüşen aşağıdaki üçgenin tepe noktası, darlığı girişteki âyette zikredilen güçlükten başkası olmayan dar kapının⁶¹ bir temsili olarak alınabilir: “Şüphesiz güçlükle birlikte bir kolaylık vardır.” Buna benzer olarak eğer bu âyet ve tasvir en yüksek anlamlarında alınırsa, güçlük ve aşağıdaki üçgenin tepe noktası, hakka'l-yakinde tam bir fenâ bulmayla örtüşecektir. İki üçgenin buluşmasında tek bir nokta oluşu gibi sâlikin Hak'la buluşmasında da tek nokta vardır. Nokta bu şekilde Hakk'ın birliğini sembolize ettiğinden, yukarıdaki üçgenin yukarıya genişlemesi de yalnızca ziyadesiyle fakr yoluyla ulaşılabilecek olan Hakk'ın sonsuz keremini sembolize edecektir. Kezâ yukarıdaki üçgenin tepe noktası el-Mümît'i tasvir ediyor olarak alındığı takdirde, yukarı doğru genişlemesi de el-Muhyî'yi tasvir edecektir. Fakat bu genişleme yaratılışa doğru yöneltilmediğinden, daha özelde ise el-Hayy'ı tasvir edecektir. Bu yüzden tasvir, Îsâ'nın şu sözlerinin bir temsildir: “Benim uğruma hayatını kaybeden onu bulacaktır.” Gelin, Ali ibn Ebi Tâlib'e atfedilen diğer bir kutsî hadîsi aktaralım:

“Beni isteyen Beni bulur.

Beni bulan Beni bilir.

Beni seven, Bana âşık olur.

Bana âşık olana Ben de âşık olurum.

Ben kime âşık olursam, onun canını alırım.

Ben kimin canını alırsam, diyetini de üstüme alırım.

Canını aldığımın diyeti ise, bizzat Ben'im.”

61 Şer yönü bakımından yukarı bakan üçgen Babil Kulesi'ni çağrıştırıyorsa, hayır yönü bakımından da muadilleri defin mekânları olarak kullanılan Mısır piramitleridir.

AHİT

“Şüphesiz sana bîat edenler ancak Allah’a bîat etmektedirler. Allah’ın eli onların elinin üzerindedir. Kim ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah’a verdiği ahde vefâ gösterirse, Allah ona büyük bir mükafat verecektir.” (Fetih, 10)

Hakîkî insanların, yeryüzü hükümdarlarının soyu iki kola ayrılır. Bunlardan biri gizlidir; mensuplarına ferdler (efrad) adı verilir ve başları Hızır’dır. Diğer kola ise dış dünyanın velîleri mensuptur; aralarında peygamberlerin bulunduğu en yüksek mevkidekilere “kutb” adı verilir, çünkü her birinin vazifesi, kendi neslinin bir eksenini olarak belirlenmiştir.

Bu iki asil silsilenin mensuplarıyla karşılaştırıldığında, düşmüş insan özellikle sonraki dönemlerde öylesine düşük bir niteliğe sahiptir ki, aynı türe mensup olarak bile kabul edilmesi güçtür. İlkin salt anormallik olan eksiklikler, sürekli tekrarlar sanki normalmiş gibi olur ve ilk insanlardan farklı olarak kendine özgü niteliklere sahip olarak çağların seyrinde evrilmiş yeni bir insan ırkı gibidir. Bu yüzden içinde bulunduğumuz çağda düşmüş insanın kadim hâle dönüş yoluna çıkması için, hakîkate olan sağlam bir inançla yalnızca bunu yapmayı arzulanması yeterli değildir. Daha önceki devirlerde bir türün normal tabiatına bir dönüş olan değişim, sonraki devir-

lerde neredeyse türlerin bir değişimine tekâbül eder. Eğer düşmüş insan kendi kendine bırakılsa, hakîkî bir insana dönüşme iştıyakı, kendi meyvesinden farklı bir meyve verme iştıyakındaki bir ağacınki gibi beyhude olacaktır. Yola çıkmadan önce bile onun bozulmuş beşerî tabiatın üzerine kadim asil insanlığa dair bir şeylerin nakşedilmesi gerekir. Söz konusu nakşetme işi, genellikle düşmüş insanın kadim beşeriyet ailesine bir kabulü olarak temsil edilir. Sülûka yeni başlayan kişiye, bazen hakîkî tabiatıyla örtüşen ve bu tabiata yolculuğunda ona rehberlik edecek bir hatırlatıcı işlevi gören yeni bir isim verilir. Böylesi bir kabul olmaksızın, düşmüş insanın da dejenere olmuş soyunun etkisiyle başa çıkması neredeyse imkânsızdır. Fakat değişim yoluyla gerçekten yeni ve saf bir soy edinir. Böylece efsaneler ve kadim hikâyelerde, sâlik daima oldukça asil bir soya mensup olarak temsil edilir.

Asil soy çizgisi, eski dinlerde olduğu gibi İslâm'da da silsile olarak bilinir; düşmüş insanın kabulü ise silsileye bir bağlanma olarak târif edilir. Bu bağlanma, düşmüş insanla velîlerin bir temsilcisi arasında bir ahit vâsıtasıyla gerçekleştirilip genellikle ellerin birbirine bağlanmasıyla sembolize edilir. Bölümün başında Fetih Sûresi'nden alıntıladığımız âyette atıfta bulunulan da böylesi bir ahittir. Yine aynı sûrede, Hz. Peygamber ile ashâbından bazıları arasında buna benzer bir ahdin yapıldığı ilk duruma atıfta bulunulur. Hz. Peygamber'in ahdi bir ağaç altında alması dikkat çekicidir:

“Andolsun ki ağacın altında sana biât ederlerken, Allah o müminlerden râzı oldu.” (Fetih, 18)

Her dinin mânevî zinciri, zorunlu olarak birçok koldan oluşan bir zincirdir. Zîra bir mürşit diğerlerini irşada

ehliyetli olacak⁶² birden fazla müride sahip olabilir. Bu mürşitlerden her birinin müritleri de zincirin ayrı bir kolunu oluşturabilir. İslâm'da her bir kol, yolu (tarîk) takip etme vâsıtaları sunması nedeniyle kendisi de bir "tarîkat" olarak adlandırılır. Bir tarîkatın her bir üyesi, silsile silsile izlendiğinde başlangıcı bizzat Hz. Muhammed (s.a.s) olan zincirdeki bir halka gibidir. Hz. Peygamber'in ailesine getirilen salât u selâmın yüksek anlamı işte burada yatar. Zîra onun mânevî soyundan gelenler, aslında maddî soydan olanlara nazaran daha yüksek bir ilişki düzleminde Hz. Peygamber'in ailesidir.

62 Bu bağlamda bkz. Martin Lings, *The Eleventh Hour* (Cambridge, 1987), s. 109-112. Ayrıca genel itibarıyla bkz. Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence* (Londra, 1985) "Mürşidin Tabiatı ve Vazifesi" başlıklı bölüm.

KIŞ KERVANI

“Rabb’inin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları haline getirdi.” (Fil, 1-5)⁶³

“Kureyş’i alıştırdığı için, onları kış ve yaz kervanlarına alıştırdığı için, bu evin Rabb’ine kulluk etsinler. O ki onları yedirip açlıktan kurtardı ve onları korkudan güvene kavuşturdu.” (Kureyş, 1-4)

Yemen vâlisi Ebrehe, yeni bir ziyaretgâh yapma kastıyla görkemli bir mâbet inşa etmiştir. Bu mâbedi kurmadaki başlıca amacı, hacıları Allah tarafından Mekke’de tesis ettirilen Kâbe’den uzaklaştırmaktır. Onun planlarını boşa çıkarmak için, Kureyş de kendi kabilesine mensup bir kişiyi bu yeni binanın itibarına gölge düşürmek üzere gönderir. Bunun üzerine Ebrehe, önünde bir filin olduğu ordusuyla Kâbe’yi yıkmak için Mekke’ye doğru yola koyulur. “Mübârek Ev” bir mucizeyle kurtulur; gökyüzünde kuşlardan oluşan bir bulut belirir ve her birinin üzerinde hedefi olduğu kurbanın adı yazılı taşlar yağdırarak tüm istilacıları öldürürler.

63 Müfessir şöyle diyor: “Babamın mushafında bu iki sûre tek sûre olarak yer almaktaydı; ashâbın ileri gelenlerinden bir kısmı sabah namazının farzında iki sûreyi birlikte okurlardı.”

Kâbe, kalptir ve onu ziyaret eden hacılar ise gerçek mekânları kalp bahçesinin sınırları üzerinde olan semâvî arzular ve aklî sezgilerdir. Ebrehe'nin onları sahte bir mâbede ayartma kumpası, şeytanın sahte hayat ağacına ayartışında sarf ettiği sözleri çağrıştırır.

“Nihayet Şeytan ona vesvese verdi: “Ey Âdem, sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?” (Tâ-Hâ, 120)

Kâbe'nin koruyucusu ve Arap kabilelerinin en soylusu Kureyş, hâlihazırda gerçek mekânlarında olan sezgilerdir. Zîra nefsin merkezinde bir miktar aklî nur olmadan, kişinin hakîkate yönelik iptidaî bir özlemi de olmayacaktır.

Her Müslüman, şeytanla cenk halindedir. Bununla birlikte *“ashâbu'l-yemîn”* bakımından bu mücadele, çok sayıda ateşkes ve anlaşmayla fasılalı ve gelişigüzel bir biçimde seyreder. Üstelik şeytan, düşmüş insanların zaten belli bir ölçüde kendi pençesinde olduğunun farkındadır ve tanımını gereği ilâhî rahmete îmânı olmadığından, insanların gelecekteki yaşantılarını önceden göremez. Fakat “öncekiler”le (*sâbikûn*) alâkalı olarak gerçekte onların şu an için hakimiyetinden kurtulduklarını hissetmektedir. Netice ise korkunç bir misillemedir ve burada gerekli niteliğe sahip olmadan mânevî yola giren kişiyi bekleyen büyük tehlike söz konusudur. Ne var ki sâlik, beşerî yollarla değil ilâhî güçler sayesinde *“fil sahiple-ri”*yle başa çıkabilir. O halde ibâdetler, sâlikin niyetinin hâlis olması koşuluyla bu güçlerin vâsıtaları olarak işlev görebilirler. Gurur veya ihtiras veyahut diğer herhangi bir katışık güdüyle yola dahil olan kişinin durumunda, semâvî güçler ibâdetlere yeterli güçte dahil olamaz. Böylesi bir kişi, düşmanın hakimiyeti altına her zaman-

kinden daha fazla girme konusunda mağlup olmaktan başka bir şey yapamaz. Fakat güneşe yönelen bir bitki gibi Allah'ın nuruna doğru eş zamanlı bir iştihak içinde Allah aşkıyla yola dahil olan kişi için, böylesi bir güç ile semâvî güçler arasında hiçbir engel olmayacaktır. Dolaşısıyla onları “*fil ordusunu*” mağlup edip müfessirin ifadesiyle “Ruhun nuruyla beyaz ve münevver fikirler (efkar) ve zikirler (ezkâr⁶⁴)” olan kuşlar gibi kılarak kişinin îfâ ettiği ibâdetleri bütünüyle doldurabilirler.

Güneşin seyri ufka yakın olduğu vakit, Kış Kervanı mânevî yolculuğun ilk aşamasını teşkil eder. Ruh yeryüzüne eğildiği vakit, sâlik de onun tesiriyle beşerî kemâl mertebesine ulaşabilir. Bu aşama dünyevî varoluş düzleminde gerçekleştiği için, “yatay”dır. Yolculuğun geri kalanı ise bir yükseliştir;⁶⁵ güneş doğup semâ yüksekliğindeki zirvesine doğru dik bir biçimde yükseldiği vakit, Yaz Kervanı gerçekleşir.

Hız. Peygamber, “İlim Çin’de de olsa arayınız.” buyurmuştur. İmdi, dünyanın dört bir tarafında oldukça basit bir zâhirî sûret altında, her iki kervana dair sırların derin bilgisinin saklı bulunduğu efsane ve hikâyeler mevcuttur. Sûret, ifade ettiği özge yön uyarınca farklılaşır. Kış Kervanı bazen altın, gümüş ve değerli taşları aramak için yerin altına bir iniş olarak târif edilir. Aklî sezgileri sembolize eden bu hazinenin, genellikle sâlikin alt etmek durumunda olduğu şeytanî bir kurnazlığa sahip cücelerin himayesinde olduğu ya da sâlikin, korkunç canavarlarca korunan kendisinden çalınan malları geri

64 Zikrin çoğulu.

65 Yaz ve Kış kervanları, sırasıyla antik Yunan ve Roma dinlerindeki küçük ve büyük sırlara tekâbül eder.

alabilmesi için onları öldürmesi gerektiği söylenir. Bazen kahraman ölümcül bir yara alır ve tüm düşmanlarını öldürdükten sonra zafer ânında kendisi de ölür; bazen de kaybettiği hazinesinin geri alınışının bir sonucu olarak sonunda uzunca bir süredir sevdiği bir prensesle evlenebilir. Sâlikte düşmanı yenmek için hiçbir vâsitanın bulunmayışı, genellikle iyi bir perinin müdahalesiyle gösterilir; perinin kahramana verdiği sihirli silahlar, mürşidin müridine aktardığı farklı zikir terkipleridir. Kış Kervanı, mücadele bakımından büyük cihattan başka bir şey değildir (el-cihadu'l-ekber); Hz. Peygamber'in kâfirlerle yaptığı bir savaştan dönerken buyurduğu gibi *"Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz."*

Bir sembolizm, genellikle bir diğeri tarafından pekiştirilir. Ruhun, herhangi bir insandan çok daha hızlı koşan Atalanta adlı güzel bir prensesle temsil edildiği bir Grek efsanesi vardır; Prens, onu koşuda geçebilecek kişi hariç hiç kimseyle evlenmeyecektir. Burada Prens Hippomenes tarafından temsil edilen sâlik, bu görünüşte imkânsız yiğitliği ona ilâhî yardım için dualarına karşılık olarak Hesperides'in bahçesinin ortasında yetişen ağaç vâsıtasıyla gönderilen üç altın elma yoluyla yerine getirmede başarılı olur. Koşu esnasında elmaları birer birer Atalanta'nın önüne fırlatır; Prens diğer her şeye kayıtsız kalarak semâvî meyveleri toplamak için durur ve Prens de onu geride bırakır.

Kış Kervanı'na En'âm Sûresi'ndeki şu âyette atıfta bulunulur:

"İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım." (Kehf, 60)

Bu berzah,⁶⁶ onun semâ ve arz arasında aracılık edeceği bölge olup dolayısıyla beşerî kemâl arayışının da gayesidir. Bazen semânın sembolü olan tatlı deniz, tatlı su taşıyan bulutlara sahip gökyüzüyle yer değiştirir. Bu durumda kayıp merkez, bu dünyanın tuzlu sularının güneyindedir. Sâlik bu aşağı sularda yukarı doğru yüzen bir balık olarak temsil eden bir Çin efsanesinde⁶⁷ de aynı durum söz konusudur. Balık yüzeye ulaştığında, ruh da bir kuş biçiminde bulutlardan onun üzerine iner; kuş ve balık birleşerek kanat ve pullarının velînin semâvî ve dünyevî iki tabiatını sembolize ettiği bir ejderhaya dönüşür. En'âm Sûresi'nde şöyle buyrulur:

“Gaybın anahtarları Allah'ın katındadır; onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta bulunmasın.” (En'âm, 59)

Tıpkı Alîm Allah'ın kendi sonsuz varlığının mükemmel güzelliğini kader kitabında göstermesi gibi, O'nun sûretinde yaratılan hakîkî insan da kendi nefsinin izâfî mükemmelliğini göstermelidir. Dolayısıyla, sâlikin tamamen mikrokozmosa dönüşmesi için, her şeyden önce nefsinde istisnasız tüm unsurların bilincinde olması gerekir. Sâlikin bir prensesle evlenmeyi arzuladığının anlatıldığı hikâyelerde, kendini bilme yükümlülüğü de bazen evliliğin gerçekleşebilmesinden evvel, tıpkı kovanadaki arıları ya da kumsaldaki kum tanelerini saymak gibi yerine getirilmesi gerekli garip bir biçimde güç bir vazifeyle temsil edilir. Kış Kervanı'nın bu yönünde, Hz.

66 Bkz. Dipnot 15.

67 Bkz. Matgioi, *La Voie Metaphysique*, s. 49.

Peygamber'in daha önce de aktarılan bir hadîs-i şerîfinin tâli bir yorumu bulunur: *"Kendini bilen Rabb'ini bilir."* Hadîs-i şerîf burada şöyle de çevrilebilir: *"Nefsini bilen, Rabb'ini bilir."* Zîra sâlikin ayne'l-yakînle Rabb'i-ni bilmeye başlaması, tüm nefsinin bilmeye başlamasıyla gerçekleşir.

YAZ KERVANI

“Ey huzura eren nefis! Sen O’ndan râzı, O da senden râzı olarak Rabb’ine dön. (Seçkin) kullarımın arasına gir, gir cennetime.” (Fecr, 27-30)

Kul sıfatı, fenâyı îmâ eder. Bu yüzden kalp bahçesine ulaşmış olanlara “Allah’ın kulları” adı verilir. Ancak bu sıfat, Zat’ta yok olan tüm kişilere aittir. En yüksek anlamında, Allah’ın kulları ile kalplerinde ilâhî sıfatların yansımalarını içerdiklerinden mükemmel dürüstlük edinmiş ancak henüz hakîkate ulaşmamış dürüstler (el-ebrâr) arasında bir ayrımın yapıldığı, İnsan Sûresi’nde kullanılır. Bu kişiler, bu dünyadan en son sınırdaki sidre ağacına kadar uzanan yaratılmış kâinatın bütünüünün aydınlık eksenini olan Yakûb’un Merdiveni’ne ayak basanlardır.

“İyiler (ebrâr) ise kâfur katılmış bir kadehten içerler. (O kâfur) Allah’ın iyi kullarının içtikleri ve akıttıkça akıttıkları bir pınardır.” (İnsan, 5-6)

Tefsiri şöyledir: Ebrâr, erdemli hayat ve hayırlı amellerin perdeleri ötesine geçmiş olup, an itibarıyla sıfatların perdeleriyle perdelenmiş olmakla birlikte orada takılıp kalmayan mutlu kimselerdir. Zîra onların hasreti, sıfat âleminde zât pınarına ve ebedîliğe ulaşmıştır. Bunlar, yolu yarılamış kimselerdir. Sıfatların güzelliğinin aşkını “bir kadehten” içerler, ancak içtikleri sadece bundan ibaret değildir. Zîra içtikleri şeye Zat aşkının şirinliğiyle

kıvam verilmiştir ve bu aşk da kâfur pınarından başkası değildir. Yakînin serinliği ve aydınlığın beyazlığında, özlem tutkusuyla yanıp kül olan kalbin ferahlatıcılığı ve dayanıklılığında ihtiva edilen zevki bahşeden de kâfur pınarıdır. Aslında kâfurun öz geliği onun serinletmesi, mutlu ve beyaz kılmasından ileri gelir. Kâfur, “Allah’ın kullarının” saf bir içecek “içtikleri” bir pınardır. Bu kişiler O’nun seçkin kulları ve Zât’ın birliğinin ehlidirler; zulüm ve merhamet, acıma ve şiddet, yoksulluk ve refah arasında ayırırda bulundukları için değil, aşklarının zıtlıkların karşısında yer alması ve zevklerinin de lütuf ve hüzn, zulüm ve merhamet arasında daim olması nedeniyle, aşkları da sıfatları olmayan Zat pınarınadır. İyi- lere (ebrâr) gelince: Kerîm, Rahmân ve Rahîm’i sevseler de Kâbid, Kahhar ve Muntakîm’in tecellisinde aşkları kaybolur ve zevkleri değişikliğe uğrar. Onlar yani Allah’ın kulları bizzat pınarın kaynağı olduklarından, onu “akıttıkça akıtırlar.” Zîra burada ne ikilik ne de herhangi bir ötekilik vardır; kâfur olmayaydı, enâniyet ve ikilik perdesinin simsiyah loşluğu olurdu.

İyiler, yine Kur’ân-ı Kerîm’de Zat pınarında tatlandırılan bir kadehten içiyor olarak zikredilir. Lâkin bu defa tadı, pınarın diğer bir veçhesi olan Tesnîm’den⁶⁸ gelir.

“Onlara mühürlü hâlis bir şaraptan içirilir ki sonu misktir; yarışanlar bunun için yarışsınlar. Karışımı Tesnîm’den dir. (Tesnîm) Allah’a yakın olanların içtiği bir kaynaktır.” (Mutaffifîn, 25-28)

Yakın olanlarla (*mukarrebûn*) alâkalı olarak, Vâkı’a Sûresi’nde onların içtikleri şeyle akıllarının karışmadığı

(Vâkı'a, 19) ifade edilir. Müfessir şöyle der: "Temyiz kabiliyetleri sarhoşluk içinde kaybolmamış, ne akılları ne de zekalarının üzeri örtülmemiştir. Aslında bunlar, Zat'la sıfatlardan perdelenmemiş (Allah'ın kulları gibi) sahv (uyanıklık) ehlidirler. Yoksa sekr (sarhoşluk) onları ele geçirir ve hâlleri de onlara galip gelirdi." Dolayısıyla, Allah'ın kullarından farklı olarak yaklaştırılanlar (*mukarrebûn*), sıfatlar arasında ayırırda bulunurlar. Aslına bakılırsa, sadece onların tam anlamıyla ayırırda bulunabileceği söylenebilir. İyiler (ebrâr) sıfatlar arasında ayırırda bulunsalar da sıfatların onlar ile Zât'ın nuru arasında perde gibi olmaları nedeniyle berrak bir biçimde görmeye yetecek kadar ışığa sahip değildirler. Oysa yaklaştırılanlar, bu perdelerin diğer tarafındadırlar. Bu nedenle, sadece onların Celîl'in sonsuz Celâl'ini ve Cemîl'in sonsuz Cemâl'ini gördükleri söylenebilir. İyilerin durumunda olduğu gibi biri diğerinden gizli değildir, daha doğrusu tüm ötekiliklerin ötesine geçtikleri için, "öteki" gibi herhangi bir şeyden bahsedilemez.

Allah'ın kulları ve onların yok olmaları (fenâ) yanında sarhoşlukları (sekr) bağlamında kâfur olarak adlandırılan şey, yaklaştırılanlar ve onların fenânın ardından bekâ bulmaları yanında uyanıklıkları (sahv) bağlamında Tesnîm olarak adlandırılır. Bununla birlikte, yaklaştırılanlar ayrıca kâfurdan da içerler ve Allah'ın kullarıdır; kullar da Tesnîm'den içerler, "yakın" dırlar ve her iki grup da mâşuktur.

O halde iyilerle alâkalı olarak denebilir ki, yüzlerini birliği içinde Hakk'a çevirdikleri vakit tefekkürleri, zikirleri ve keşflerine de kâfur kokusu siner. Yüzlerini her şeyin ebedî zâtı olması ve kendinde mutlak olarak hiçbir şe-

yin kaybolmaması sebebiyle Hakk'a çevirdiklerinde ise tefekkür, zikir ve keşflerine Tesnîm ve Kevser miskin kokusu siner. Doğrudan pınardan içmeye gelince, ilkin kâfurdan içmeden hiç kimse Tesnîm'den içemez.

İyiler ve sevilenler arasında ortak bir ölçünün bulunmaması, Nûr Sûresi'ne adını veren âyette de beyan olunmuştur:

“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba bir sırça içindedir. Sırça, inciden bir yıldız gibidir. Ne doğuya ne de batıya ait olmayan mübârek bir zeytin ağacından yakılır. Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu) nur üstüne nurdur.” (Nûr, 35)

Kandil, yeryüzü yani bu dünyadır; ya da mikrokozmos bakımından kendi içinde karanlık olan nefstir. Mânevî yolculuğun ilk kısmı, lambanın yağı olmadan kandilin içine konmasına benzetilebilir. Yansıyan ışıkla ışıldayan bir gezegen gibi lambanın sırçası kalptir ve bu yüzden nefis de ayne'l-yakîn ışıyla aydınlanır. Yolculuğun ikinci kısmı, lambanın bereket yağıyla doldurulmasına benzetilebilir ve yağın elde edildiği kutlu zeytin ağacı da bizzat “ruh”tur. Merkeziliği ve güzelliği nedeniyle ne doğuya ne de batıya aittir. Zîra bu zeytin ağacı, en üst sınırdaki sidre ağacının dar bir veçhesi olduğu bir veçhedir. Fakat hurma ağacının meyvesinin içinde oluşuna benzer olarak her ikisinin meyvesinin içinde “ferdiyet çekirdeği” bulunur. O halde “nur üstüne nur”dur, yani ebrârın durumu yağın ışığının sırçanın ışığı üstünde, ruhun güneşinin ışığının da kalp ayının üstünde oluşudur; fakat kandil henüz yakılmamıştır.

“Allah dilediđi kimseyi nuruna eriřtirir. Allah insanlara meseller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”
(Nûr, 35)

GENEL DİZİN

A

abdest 68, 69
Abdurrahman Aliş el-Kebir 37
âb-ı hayat 46, 48, 49, 50
Âd 96
Âdem 30, 42, 43, 45, 46, 52, 53, 54, 59, 71, 91, 104
Âdem'in yaratılışı 42
Âdem ve Havvâ kıssası 42, 43
Adn Cenneti 25, 43, 46, 48, 51, 52
Adn Çağı 42
ağacın ve merdivenin sûretleri 64
ahadiyet 84
âhiretin tatlı suyu 36
akli sezgi melekeleri 51
Ali ibn Ebi Tâlib 99
Alîm Allah 81, 107
Allah dostu 44
Allah'ın halîfesi 82, 86
Allah'ın kulları 109, 110, 111
Altın Çağ 16, 54
Antakya 64
Arap Ahmed 29, 36
Araplar 54
arş 67
ashâbu'l-yemîn 47, 104
ashâbu's-şimâl 47
Asr Sûresi 54, 57
ateş-su çifti 75
aynı 29, 41, 77, 79
ayne'l-yakîn 23, 25, 27, 35, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 74, 76, 77, 79, 81, 91, 108, 112

B

Babil Kulesi 94, 99
Bakara Sûresi 30, 61
Bakire Meryem 73

berzah 36, 107
beşerî idrak zayıflığı 32
beyaz kuzgun 57
Bölünemez Birlik 31
büyük cihat 106

C-Ç

ceberût âlemi 65, 68
celâl sıfatları 70, 84
cemâl sıfatları 70
cennet bahçeleri 33
Cennet-i Âlâ 44
Cibril 39
cüz'î idrak 50, 51, 55
Çin efsanesi 107

D

Deccal 54, 96
Demir Çağı 16, 54
dikey hatırlama 60
doğru yol 63, 76, 80, 81, 94, 103
dünyanın tuzlu suyu 36
dünyevî cennet 48
dünyevî idrak ve arzu melekeleri 53, 55
dünyevî sular 67
düşmüş insanın nefsi 45, 54, 73
düşüş 42, 52, 54

E

ebedilik ağacı 52, 53, 60, 104
ebrâr 109, 110, 111, 112
ehad 29, 31
ehadiyet 70
ekmek ve şarap ayini 60
el-Bâkî 59
el-Gafûr 79
el-Hâdî 76
el-Hayy 99

el-Kuddûs 33
el-Muhîr 59, 67
el-mukarrebûn 33
el-Mümîr 63, 97, 99
el-Vâsi 70, 71
En'âm Sûresi 106, 107
er-Rahîm 80
Eski Ahit 68, 86, 91
es-sâbikûn 46
es-Samed 32, 70
et-Tâhir 76

F

fakr 30, 31, 99
fenâdan sonra bekâ 29, 43
fenâ hâli 80
Fetih Sûresi 101
Firdevs 32, 33, 40, 85
Frithjof Schuon 9, 14, 15, 22, 23, 57, 58, 102
Furkân Sûresi 68

G

Gayb Âlemi 65
gençlik pınarı 98
göğsün açılması 94
gölge 33, 50, 61, 62, 63, 69, 88, 89, 96, 103
güneş ve ay 50, 75, 77

H

Haç 37, 71, 84
Haç'ın dikey çizgisi 84
Hakikat Makamı 81
hakîkî ebedilik ağacı 53
hakîkî insan 43, 45, 46, 50, 51, 52, 65, 76, 77, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 107
hakîkî insanın mertebesi 52
hakîkî nefis 76, 86, 98
hakka'l-yakîn 23, 27, 28, 29, 30, 34, 38, 41, 42, 43, 53, 59, 99, 110
halife ve velî 44
Hallâc 44
Harfler İlmi 71
hayat pınarı 98
Hayr ve Şer Bilgisi Ağacı 91

Hesperides'in bahçesi 106
Hıristiyanlar 18, 37, 93
hiçlik ve fakr 31
hikmet 12, 14, 15, 16, 25, 48, 52, 56
hilâl 37, 75
Hızır 100
Hindu doktrini 54, 65
Hucurât Sûresi 56
hurma 38, 41, 112
Hz. Allah 29
Hz. Cebrâil 28
Hz. İsa 28, 64
Hz. Muhammed 38, 64, 76, 102
Hz. Mûsâ 28, 64
Hz. Peygamber 7, 8, 20, 21, 22, 25, 28, 29, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 57, 59, 73, 76, 92, 101, 102, 105, 106, 107
Hz. Peygamber ile ashâbı 101
Hz. Peygamber'in ailesi 102
Hz. Süleyman 48

İ

ibâdet 17, 19, 21, 28, 57, 63, 98, 104, 105
ihvan 24, 25, 57, 89, 93
iki havârî 64
İlâhî Celâl 71, 84, 98
İlâhî Cemâl 41, 71, 74, 84, 85, 86, 88
İlâhî Cemâl ve Celâl'in tecellîleri 41
İlâhî Huzur 27, 38, 39
İlâhî Makam 32
İlâhî Tabiat 35, 36
ilk Âdem 43
ilme'l-yakîn 27, 46, 50, 56, 57, 66, 76, 77, 78, 81, 95
îmânın üç mertebesi 27
İncil 21, 92
insân-ı kâmil 17, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39
insanın çöküşü 63
insanın fıtrî kabiliyetleri 61
insanlığın kemâli 53
İnsan Sûresi 109
İslâmî bakış 54
İslâm mistisizmi 27
İsrâ 31, 38, 39, 52, 65
İzzet Âlemi 65

K

Kâbe'nin koruyucusu 104
kadim ilimler 61
Kadir Gecesi 24, 34, 73
Kadir Sûresi 34, 73
kâfir 9, 45, 94, 95, 96, 97, 98, 106
kâfur pınarı 110
Kalp Cenneti 25, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 60, 65
kalp gözü 25, 44, 52, 53, 57, 86
kâmil beşerî tabiat 36, 42, 43
kâmil nefis 34, 35, 73
kandil 112
Karanlık Çağ 15, 16, 21, 54
Kelimullah 28
kesret 31, 33, 84
Kevser 33, 112
Kış Kervanı 26, 103, 105, 106, 107
Kıyâmet Günü 28
kibrit-i ahmer 57
kişinin göğsünün daralması 94
korku 32, 45, 48, 56, 57, 58, 93, 103, 104, 105
Kudüs 38
kulluk mertebesi 52
Kur'an 7, 8, 9, 18, 20, 24, 28, 40, 43, 54, 61, 62, 68, 73, 79, 86, 96
Kureş 103, 104
kutb 100
kutlu zeytin ağacı 112
küçük cihat 106

L

Leylâ 74

M

Mâide Sûresi 92
makrokozmos 16, 17, 45, 48, 55, 76, 77, 86
mânevî sevgi 57
mâşuk 44, 74, 111
Mehdi 96
Mekke 38, 103
meleklerin bilgisinin sınırı 40
Melekût Âlemi 65, 68
merdiven 62, 63, 64, 109

Mesih 54

Me'vâ Cenneti 40

Mısır piramitleri 99

mikrokozmos 45, 55, 65, 68, 73, 76, 77, 86, 97, 107, 112

mîm 29, 71

Misal Âlemi 66

Muhammedî Nur 39

Muhammed 13, 29, 31, 34, 38, 39, 64, 76, 102

mülk âlemi 65, 66, 68

Mü'min Sûresi 84

mürîd 7, 102, 106

Mûsâ 23, 24, 27, 28, 64

mürşit 7, 12, 21, 22, 42, 44, 101, 102

Müslümanlar 37

N

nâfile ibâdet 21, 57

nar 38, 41

nebiler 63

Nefs Cenneti 48, 50, 51, 53, 60, 65

Nefs ve Kalp cennetleri 38

Nûh ve Lût 96

Nûr Sûresi 112

O-Ö

okyanus 67

ölüm 16, 25, 29, 44, 51, 63, 80, 97, 98, 106

P

Petrus 64

Prens Hippomenes 106

R

Râbiatü'l-Adeviyye 40

Rahîm'in rahmeti 79

Rahmân 32, 38, 48, 68, 79, 110

Rahmân'ın Rahmet'i 79

Rahmân Sûresi 38, 79

René Guénon 12, 13, 37

ruh cenneti 38, 39, 40, 41, 49, 50, 65

ruh pınarı 40, 41, 49

S-Ş

saf akıl 51
sahv 111
sâlik 35, 52, 56, 61, 79, 80, 99, 106, 107
sekr 111
selâm 73
semâvatın tatlı suyu 68
semâvî arzular 51, 53, 55, 57, 74, 80, 104
Semâvî Cennet 39
semboller 37, 61, 71
Semûd 96
sezgisel melekeler 51, 53, 54, 55
sidre ağacı 40, 109, 112
Sonsuz Birlik 30
sûfiler 21, 24, 29, 80, 85
Süleyman Mührü 36, 71, 82, 83, 84, 87, 89, 92, 94, 97, 98
sâlik 8, 25, 26, 35, 36, 41, 48, 52, 56, 57, 61, 62, 74, 77, 79, 80, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 107
selâm 30, 102
şeriat 8, 19, 33, 34, 47, 88, 93
şeytan 25, 26, 52, 53, 104, 105
sırât-ı müstakîm 63

T

Tâ-Hâ 29, 52, 76, 104
Tao-Te-Ching 90
teslimiyet 88, 89, 93, 94
Tesnîm 33, 110, 111, 112
teyemmüm 68
Tîn Sûresi 36, 55, 95

U

ubûdiyet 25, 52
ufuklardaki âyetler 77
Ulûhiyet Âlemi 66

V

vahdet 31, 41
Vâhidîyet 84
vahyedilmiş kitaplar 64
Vâkı'a Sûresi 46, 110
varoluş hiyerarşisi 77, 78

Y

Yahudi 54, 65, 93
Yahudi Kabalası 65
yaklaştırılanlar 33, 40, 111
Yakûb'un Merdiveni 109
Yakûb'un rüyası 63
yanan çalı 27, 28
yasak ağacın bilgisi 93
Yâ-Sîn Sûresi 56, 81
yatay hatırlama 60
Yedi Cennet 38
yedinci semâ 39, 40
Yemen vâlisi Ebrehe 103
yeniden doğumun anlamı 80
yerin sınırları 79, 80
Yol ve Erdem kitabı 90
Yûnus Sûresi 50

Z

Zat Cenneti 30, 31, 32, 39, 41, 49
Zat Pınarı 41, 49, 110
zikir 15, 60, 61, 63, 105, 106, 111, 112

MARTIN LINGS

EBUBEKİR SİRÂCEDDİN

GERÇEK BİLGİ Yakîn Risâlesi

Batı'da doğup İslâm'a gönül veren ve Gelenekselci Ekol'ün önemli temsilcilerinden olan Martin Lings (Ebubekir Sirâceddin), *Gerçek Bilgi*'yi rica üzerine kaleme alır. Hacim olarak küçük olan bu eser, ele aldığı konular itibariyle aslında devasa bir risâledir.

Gerçek Bilgi, hakikat arayışındaki kişiler için Kur'an'daki bazı âyet veya sûrelerin tefsirinden oluşmaktadır. Yazar, önce ilme'l-yakîn, aynel-yakîn ve hakke'l-yakîn derecelerinden bahsetmektedir. Ardından cennetleri ve barındırdıkları hazineleri tasvir etmektedir. Daha sonra da çiftler sembolizmi, evlilik sembolizmi, Süleyman'ın mührü gibi klasik yaklaşımlarda pek bilinmeyen bazı sembolizmleri açıklamaktadır. Martin Lings'e göre bu aşağı âlemde sembol olmayan hiçbir şey yoktur. Eserin son bölümleri olan Kış Kervanı ve Yaz Kervanı başlıklarında ise yaratılıştan bu yana inananların şeytanla girdikleri sürekli cenk hâli ele alınmaktadır.

Martin Lings'in ifadesiyle hakikatin tasdiki olan *Gerçek Bilgi*'nin yazılış gayesi, tüm dinlerde merkezî bir konuma işaret eden evrensel hakikatlerin izahıdır. Umulur ki bu eser, hakikat arayışındakilere bir yol azığı olur.



13
#Nefesyayinevi

