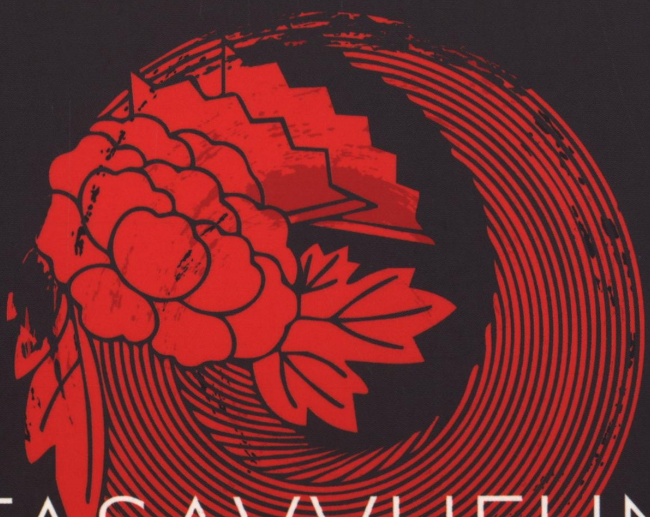
TOSHIHIKO

IZUTSU



TASAVVUFUN ÖZÜ

Çevirenler

NAOKI YAMAMOTO

NADİDE DOĞRU

İnsan



İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 897
IZUTSU KİTAPLIĞI : 2

© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, NİSAN 2025

YAYINCI SERTİFİKA NO: 45747
ISBN 978-625-5546-09-8

TASAVVUFUN ÖZÜ
TOSHIHIKO IZUTSU

ÇEVİRENLER
NAOKİ YAMAMOTO
NADİDE DOĞRU

EDİTÖR
MURAT BOZKURT

KAPAK TASARIMI
EYÜP EYMEN

İÇDÜZEN
MÜCAHİT BOSTAN

BASKI-CİLT
İNSAN YAYINLARI
MATBAA SERTİFİKA NO: 45747

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

TASAVVUFUN ÖZÜ

TOSHIHIKO IZUTSU

Çevirenler
Naoki Yamamoto
Nadide Doğru

insan

TOSHIHIKO IZUTSU

4 Mayıs 1914'te Tokyo'da doğdu. Dil bilimi alanındaki lisans ve lisansüstü öğrenimini Keio Üniversitesi'nde tamamladı. 1951'de başladığı ilk Japonca Kur'an çevirisini 1958'de bitirdi. 1961'de Kanada'ya giden ve orada on sekiz yıl kalan Izutsu, McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi âlim ve düşünürlerle ilgili dersler verdi. 1969'da, görev yaptığı İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün Tahran kolunun kurucuları arasında yer aldı. Her yıl orada ve Tahran'daki Felsefe Cemiyeti'nde, içlerinde William C. Chittick, Nasrullah Pürcevâdî, Gulâm Mirza Avânî gibi seçkin isimlerin bulunduğu öğrenci topluluklarına *Fusûsü'l-hikem* dersleri okuttu.

1979'da ülkesine dönerek Tokyo'ya yerleşti. Hayatının bundan sonraki kısmını büyük ölçüde telif çalışmalarıyla geçirdi. Kanada Felsefe ve Bilim Araştırmaları Derneği (Montreal), Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Kahire), Milletlerarası Felsefe Kurumu (Paris), Orta Çağ Felsefesi Derneği (Luvin) gibi kurumlara üye oldu ve İran'da kendisine fahrî doktor ünvanı verildi. 7 Ocak 1993'te öldü.

Çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin bir kısmı ölümünden sonra bir araya getirilerek *Creation and Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* başlığı altında, William C. Chittick'in önsözüyle birlikte neşredilmiştir (Ashland 1994).

Eserlerinden bazıları şunlardır: *God and Man in the Koran* (*Kur'an'da Allah ve İnsan*), *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of "Iman" and "Islam"* (*İslam Düşüncesinde İman Kavramı*), *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân* (*Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*), *A Comperative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arab., Lao Tzu, Chuang Tzu* (*İbn Arab'nin Füsus'undaki Anahtar Kavramlar*), *The Concept and Reality of Existence* (*İslam'da Varlık Düşüncesi*)...

İçindekiler

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLAM DÜŞÜNCESİNİN KÖKLERİ: MİSTİK ÖZNELLİĞİN "COGITO"SU

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 13

TASAVVUF VE FELSEFENİN BULUŞMASI 15

TASAVVUF VE FELSEFE ARASINDAKİ TARİHSEL TEMASLAR ... 17

İBN RÜŞD VE İBN ARABİ 19

MİSTİSİZM NEDİR? 22

BEN-BİLİNCİNİN ORTADAN KALKMASI 24

NECMEDDİN-İ KÜBRA 27

ŞAMANİK VE SUFİ DÜNYALAR 28

BİLİNCİN YAPISAL MODELİNİN
ALT TABAKASI OLARAK RUH 31

İKİ NEFS ANLAYIŞI....31
SUFİ BİLİNCİNİN YAPISI....35
SUFİ VE MATERYALİST DERİNLİK BİLİNCİ....39
BİLİNCİN DÖNÜŞÜMÜ....42
TEFEKKÜR TEKNİKLERİ....45
ZİKİR UYGULAMASI....48
İMGELERİN DIŞA VURUMU....51
İLAHİ TEZAHÜR VE İLAHİ BİZ....56
İLAHİ BİRİNCİ ŞAHIS....59
TASAVVUF VE FELSEFİ DÜŞÜNCE....61
BİLİNCİN SIFIR NOKTASI / VAROLUŞUN SIFIR NOKTASI....65
BİLİNÇ VE VAROLUŞUN YAPISAL MODELİ....68
FELSEFİ ÖZNELLİĞİN KURULMASI....69
VAROLUŞ DÜNYASININ YAPISI....70

İKİNCİ BÖLÜM
VAROLUŞSAL TEZAHÜRÜN METAFİZİĞİ

GİRİŞ....79
VAROLUŞ KAVRAMI VE VAROLUŞSAL GERÇEKLİK....81
İBN SİNA'NIN MÜMKÜN VARLIK TEORİSİ....83
METAFİZİK BİR GERÇEKLİK OLARAK VAROLUŞ....86
BİLİNCİN DÖNÜŞÜMÜ....88
YÜZEYSEL BİLİNÇ VE DERİN BİLİNÇ....90
BİLİNCİN FENASI VE BEKASI....94
VAROLUŞUN FENASI VE BEKASI....98
İNSANIN ÜÇ AŞAMASI....104
VAROLUŞUN TEZAHÜRÜ....108
VAROLUŞUN TEZAHÜRÜNE İLİŞKİN YAPISAL ÇALIŞMALAR....113

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN KÖKLERİ: MİSTİK ÖZNELLİĞİN "COGITO"SU

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitabın ana izleği, İslam düşüncesinin uzun ve dalgalı akışının dibinde yüzyıllar boyunca varlığını sürdüren ve günümüze kadar İslam düşüncesinin seyrini belirleyip renklendiren İslam düşüncesinin temel formunu incelemektir. Amaç, vahdet-i vücudun teorik yapısını analiz ve tasvir etmek, aynı zamanda vahdet-i vücudun yüzeysel yapısının altında yatan derin varoluşsal birikimin işleyişini gün ışığına çıkarmaktır.

Varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) teorisinin ne tür bir düşünce olduğu sorusu, deyim yerindeyse, bu kitabın bütününü ilgilendiren konudur. Kısacası, tefekkür yoluyla açılan bilincin metafizik boyutunda, tecrübi dünyadaki her varlığı, nihai varlık olarak varoluş fikrine dayanan tek, kendi kendini sınırlayan bir varlık olarak kuran bir konumdur. Söylemeye dahi gerek olmamakla beraber, İslam felsefesinin içeriği o kadar girift ve çeşitlidir ki, farklı düşünce okulları her düzeyde ve her alanda birbirleriyle rekabet hâlindedir. Bu nedenle sadece varlığın birliği teorisi ile İslam felsefesinin tam bir resmini çizmek mümkün değildir ancak bu teori en azından İslam düşüncesini nihai derinliği içinde sunan temel bir form oluşturur. İslam felsefesi tarihi kaydedilmiş tarihî hadislerden ibarettir ve varlığın birliği teorisi aracılığıyla tam olarak keşfedilebilecek bir alan değildir.

Bu, metafizikte kristalize olan şey, gördüğümüz gibi, önemli ölçüde İslami olan, yani mutlak tek tanrıcı bir din olarak İslam'a özgü

olan bir düşünce biçimidir; ama aynı zamanda Ortadoğu, Hindistan ve Çin'deki her şey dâhil olmak üzere en geniş anlamıyla "Doğu" felsefesi boyunca farklı biçimlerde tekrar tekrar ortaya çıkan Doğu düşüncesinin temel bir modelidir. Bu aynı zamanda Doğu düşüncesinin temel kalıbıdır ve Doğu felsefesi boyunca farklı biçimlerde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Bu noktadan hareketle, son derece İslami bir varlık ve düşünce anlayışının ürünü olan bu metafizik düşünceyi, sadece İslam felsefesi tarihinde bir bölüm olarak değil, tüm Doğu felsefesinin yeni bir yapılanması ve hermenötik yeniden inşası için bir hazırlık olarak tasvir etmeye çalıştım. Bu, kulağa iddialı gelebilir ancak pratikle desteklenmediği takdirde en büyük tutku bile bir hiçtir. Aslında bu kitapla yaptığım şey gerçekten çok küçük. Yazarken kendi atıllığımı şiddetlice hissettim.

Bununla birlikte, Doğu felsefesi geleneklerinin biz Japonlar tarafından gelecek için yeni bir hermenötik yolla yeniden yorumlanması gerektiğine inanıyorum. Düşünecek olursanız, Orta Doğu, Hindistan ve Çin'in Doğu kültür alanlarının ideolojik gelenekleri Batı'nınkilerden çok daha fazla parçalanmış ve her birinin arkasında uzun bir tarih olmakla birlikte neredeyse tamamen karışık bir durumda bırakılmıştır. Bunların en genci olan İslam, yedinci yüzyılda doğmuştur; ancak küresel bir kültüre dönüştüğü eski uygarlık alanlarını hesaba katarsak, onun bile uzun ve karmaşık bir tarih öncesi vardır.

Dolayısıyla karmaşık ve çok katmanlı bir Doğu düşünce geleneği birikiminin yükü altındayız. Doğu'nun sınırlarındaki Japon halkının görevi, bu gelenekleri kabul edip benimseyerek kendi kültürlerini inşa etmektir. Ancak, aynı Doğu'da bile, sadece İslam düşüncesi ve Talmud sonrası Yahudi düşüncesi, garip bir şekilde, tamamen dışarıda bırakılmış ve şimdiye kadar Japon düşünce ve kültürünün yapısına girmemiştir.

Dünyanın bu kadar küçüldüğü ve farklı kültürlerin küresel bir toplum olarak anılacak kadar birbirleriyle temas ettiği bir dünyada, Doğu düşüncesinin iki güçlü geleneğinin -İslam ve Yahudi düşüncesi- Japon bilincinin mekanizmasının bir parçası hâline geleceği ve harekete geçeceği gün yakındır.

Doğu düşüncesinin mirasının çok katmanlı toplamını taşıyarak ama aynı zamanda Meiji döneminden bu yana ezici bir güçle akan Batı düşüncesinin etkisiyle, Batılılaşmış bir zihinle dünyayı tanıyarak ve "Avrupa merkezli" bir düşünme biçimiyle düşünerek bu mekânda ve zamanda yaşıyoruz. İşte biz böyle bir varoluş hâlindeyiz.

Karl Popper'ın iki büyük kültürel çerçeve olarak adlandırdığı Doğu ve Batı arasındaki bu çatışma alanında var olan biz Japonlar, keskin bir kriz duygusuyla yaşıyoruz. Çatışma diyaloğa dönüşmediği sürece bu kriz asla aşılamayacaktır. Bu anlamda, bilinçli ya da bilinçsiz olarak taşıdığımız Doğu düşünce kültürüyle varoluşsal ilişkimizin gerçek anlamını yeniden gözden geçirmemiz gerekiyor.

Bununla birlikte, çeşitli Doğu düşünce gelenekleri yalnızca tarihsel ve filolojik olarak incelenirse ya da yalnızca Skolastik veya mezhepsel bir şekilde değerlendirilirse, modern dünyada değerlerini kaybedeceklerdir. Modern dünyanın günümüze özgü pratik sorunları var. Çağdaş düşüncede, modern dünyada yaşayan insanlar olarak ontolojik sorunlarımızla doğrudan bağlantılı ve onların ortaya koyduğu sorunlar, dahası bu sorunlara karşılık gelen o döneme özgü perspektifler var. Modern insanın bu ciddi ilgisiyle, Doğu düşünce geleneklerini -henüz tam anlamıyla Japon toplumuna ulaşmamış olan İslam ve Yahudi düşüncesi de dâhil olmak üzere- çağdaş bir perspektiften eleştirel bir şekilde incelemeli ve Doğu düşüncesine yeni bir ufuk açmak için öğrenebileceklerimizi öğrenmeli ve bırakmamız gerekenleri bırakmalıyız. Doğu düşüncesine burada yeni bir ufuk açmalıyız.

Bu amaçla, Doğu düşüncesinin ve kültürünün önemli bir bileşeni olarak gelecekte Japon halkının bilinç yapısında yer alacak olan İslam düşüncesi üzerine bu kitabı yazıyorum. Bu idealimin herhangi bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmiyorum. Ancak bu niyetle İslam düşüncesinin önemli bir yönünü anlatarak, İslam hakkında hiçbir şey bilmeyen ama Hint ve Çin düşüncesine aşina olanlara İslam düşüncesinin ne olduğu hakkında biraz bilgi verebilmeyi umuyorum.

Bazıları Doğu kavramının kendisini önyargılı bir terim olarak eleştirebilir. Hatta bazı kişiler Doğu kavramının Batılıların kendi bakış açılarından hareketle verdikleri bir isim olduğunu, Doğu olarak adlandırılan kültürel alanın aslında ne Doğu ne de Batı olduğunu, "Ortadoğu" olduğunu iddia etmektedirler. Hatta İslam dünyası içinde bile, Batı eğitimli bazı entelektüeller, İslam kültür geleneğinin geçmişin bir kalıntısından başka bir şey olmadığını, artık canlı olmadığını, Ortadoğuluların ırksal olarak beyaz ve kültürünün de Avrupalı olduğunu iddia ediyorlar.

Doğu'nun nasıl anlaşıldığı, kişinin sorunu nasıl algıladığına bağlıdır. Bu perspektiften bakıldığında, az önce anlattığım şey kişisel olarak benim kontrolümde olan bir şey değil. Başından beri, öznellik ve varoluşsal katılım olmaksızın diğer insanların fikirleri üzerine nesnel çalışmalarla hiç ilgilenmiyorum. Ancak aynı zamanda İslam düşüncesinin ruhunu öznel çıkarlar uğruna çarpıtmak ve Japon halkına tanıtmak gibi bir niyetim olmadığını da lütfen unutmayın.

Şimdi, bu kitabın tematik olarak ele aldığı vahdet-i vücudun İslam felsefesi tarihindeki yerini kısaca tanıtacağım.

GİRİŞ

Bugün dersimize katıldığınız için teşekkür ediyorum. Değerli zamanınızın boşa harcanmasından endişe ediyorum. Çünkü son 20 yıldır Japon akademisinden uzağım ve bırakın konuşmayı, tek bir ders bile vermedim, bu yüzden çok deneyimsizim. Ayrıca, bu halka açık konferansın organizatörleri benden her şeyi açık ve net bir şekilde, anlaşılmaz hiçbir şey söylemeden açıklamamı istediler.

Ama benim bugünkü konum mistisizm. Uzak Doğu dillerinde mistisizm anlamında kullanılan "Gizlilik" kelimesinin Çince karakterinden de anlaşılacağı üzere, "Tanrı'nın sırrı" anlamına gelmektedir. Bu nedenle mistisizm anlaşılmazdır. Ayrıca, İngilizcede "mistisizm" dediğimizde, etimolojik olarak bu kelime "sessiz olmak" anlamına gelir. Sonuçta, bugün söylememeyi tercih ettiğim şeyleri söylemek için yolumdan sapabilirim. Benim konuşmam, gerçekten tercüme edilemeyecek bir şeyi tercüme etmeye yönelik cesur bir girişimdir. Elimden geleni yapacağım ancak anlatamadığım bir şey olursa lütfen beni affedin.

Öncelikle, bu konuşmanın (bölümün) başlığı olan "İslam Düşüncesinin Kökleri" ile ilgili olarak, "kökler" kelimesini çok katmanlı bir şekilde anlamanızı istiyorum. Başka bir deyişle, İslam felsefesinin çeşitli kökenleri vardır. Bunlardan biri örnek olarak seçilecek ve bu konuşmada açıklanacaktır.

Aslında, İslam felsefesinin gelişim tarihini incelersek, çeşitli aşamalarında birkaç farklı köken bulabiliriz. Nihai başlangıç noktası elbette Kur'an-ı Kerim'dir. İslam'ın kendisi açısından bakıldığında en doğru yol budur ve sadece inançlar ve teoloji değil, aynı zamanda içtihat, felsefe ve diğer her şeyin kökeni Kuran'a dayanmaktadır. Ancak İslam felsefesi tarihi için sadece Kur'an'ı başlangıç noktası olarak kabul edersek çok uzak ve karmaşık olan İslam felsefesinin çeşitli özel yönlerini göremeyiz. Bu nedenle, bu derste İslam felsefesinin tarihsel olarak Yunan felsefesinin bir uzantısı ve gelişimi olduğu dönemden sonra tamamen yeni ve gerçek anlamda İslami bir aşamaya girdiği 13. yüzyıldan başlayacağım. Sizlere İslam felsefesinin kökenlerini, o dönemde ortaya çıkan yeni İslami olgularda var olduğu şekliyle tanıtmak istiyorum.

İslam felsefesinin tarihsel akışında ve İslam felsefesinin kendi öz yapısında bazı kökenler bulmak, İslam felsefesine dair bazı temel perspektifleri önümüze koymak demektir. Aslında aynı anda İslam felsefesi ya da İslam düşüncesinden bahsediyoruz ancak kendimiz dünyanın içine girdiğimizde, İslam felsefesinin tarihsel ve yapısal olarak farklı ve birbiriyle heterojen unsurlardan oluşan sonsuz bir labirent olduğunu fark ediyoruz. Onu bu hâliyle anlamak son derece zordur. Bu kaotik dünyada bazı geniş çizgiler çizebilmek ve bir şekilde zemine oturtabilmek için kendimize bazı temel bakış açıları oluşturmamız gerekiyor. Başka bir deyişle, İslam felsefesini oluşturan çeşitli kökenlerin neler olduğu konusunda temel bir anlayışa sahip olmamız gerekir. Bu kökenleri nerede bulacağımız ya da bu perspektifleri nasıl oluşturacağımız, biz Japonların kendimize sormamız gereken ilk sorudur. Kısacası, sonuç olarak, mistik gerçek deneyim ile felsefi düşünce arasındaki temel bağı, ikisi arasındaki tarihsel ve özsel teması İslam felsefesinin başlangıç noktası olarak görüyorum.

Bu bakış açısıyla, İslam felsefesini, ortaya çıktığı süreçten itibaren gelişen bir düşünce akımı olarak değerlendiriyorum. Ama aslında bu görüş, MS. 12. yüzyıldan önceki İslam felsefesini anlamanın geçersiz bir yoludur. Başka bir deyişle, ilk dönem İslam felsefesinde böyle bir köken yoktur. Bununla birlikte, tasavvuf ile

felsefenin kaynaşması, İslam felsefesi tarihinde MS. 12. yüzyıldan, özellikle de 13. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının Moğollar tarafından işgal edilmesinden modern ve çağdaş zamanlara kadar çok önemli bir temel nokta olarak işlev görmüştür. Dahası, İslam felsefesinin ana akımlarının belirlediğinin bile söylenebileceğine inanıyorum. Tasavvuf ve felsefe arasındaki bu arayüz meselesini önümüzdeki iki derste tartışmak istiyorum.

İslam kültürü içinde gelişen bu tasavvuf geleneği Batı'da sufizm olarak bilinmektedir. Ve mistik deneyimin öznesine ya da daha geniş bir ifadeyle mistik olana sufi denir. Elbette "sufizm" terimi Batılı oryantalistler tarafından icat edilmiş bir kavramdır. Arapçada buna "tasavvuf" denir. Ancak sufi kelimesi oryantalistler tarafından icat edilmemiştir. Suf kelimesine "-i" eki eklenerek oluşturulmuş bir kelimedir ve "suf" ile ilgili kişi anlamına gelir. "Suf" kelimesinin anlamlarından biri "yün"dür. Dolayısıyla sufi, yünden yapılmış giysiler giyen kişi, yani sadece kaba giysiler giyen kişi anlamına gelir. Bu yünlü giysi, geçmişte Arap çölünde riyazet hayatı yaşayanların bir sembolüydü. Bu tür kıyafetler giyen ve asketik (zahit) bir hayat yaşayan kişilere sufi denir. Ancak bu yaygın yorumlardan biridir ve bu yorumun gerçekten dilbilimsel olarak doğru olup olmadığı bilinmemektedir. Tuhaf görünse de sufi teriminin etimolojisi bile hâlâ bilinmemektedir. Ancak bu benim şu anki konumun kapsamında değil, bu nedenle ayrıntılı olarak tartışmayacağım. Ayrıca İslam mistisizmi veya İslam mistikleri yerine Sufizm ve Sufi terimlerini kullanacağım.

TASAVVUF VE FELSEFENİN BULUŞMASI

Her şeyden önce sufizm ve felsefe aslında birbiriyle ilişkili olmayan, yani tarihsel ve ideolojik olarak tamamen farklı iki şeydi/r. Tarihsel kökenleri ve iç dinamikleri bakımından birbiriyle tamamen ilgisiz olan bu iki akım, İslam düşüncesinin tarihsel gelişimi içinde girift bir şekilde iç içe geçmiştir. Bazen keskin ve bilinçli bir çatışma içindeydiler bazense bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir-

birlerine yakındılar. Bu şekilde, bazen düşmanca bazen de dostane ilerleyen etkileşimin sonunda birleştiler ve tek bir düşünce sistemi hâline geldiler.

Tarihsel köklerinde birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan tasavvuf ve felsefenin nasıl bu kadar yakınlaştığı, birbirine karıştığı ve kaynaşarak İslam dini içinde benzersiz ve gerçek anlamda İslami bir felsefe sistemi oluşturduğuyla ilgileniyorum. Özellikle 13. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında tasavvuf ve felsefenin kesiştiği noktada yepyeni bir felsefi form ortaya çıkar. Bu felsefeye "irfan" denir ve "mistik felsefe" olarak tercüme edilebilir. Kelimenin tam anlamıyla irfan, "aşkın algı/duyuş" anlamına gelir ve "hikmet felsefesi" (*hikmet-i halide, perennial philosophy*) olarak da adlandırılır. Hikmet, İngilizceye "bilgelik" olarak çevrilir, bu sıradan bir bilgelik değildir. Budizm'de Prajna veya Hannya bilgeliği olarak adlandırılan şeye benzer. İrfan veya hikmet felsefesi, varoluşun mistik deneyimi veya mistik vizyonlara, sufi öznenin cogito'suna dayanan felsefi bir sistem anlamına gelir. Bu gelenek, özellikle İran'da felsefenin ana akımı olarak günümüze kadar devam etmiştir.

Başka bir deyişle: Sufi öznenin cogito'su olarak İslam felsefesinin özü.

Mistik deneyimin uygulayıcısı, uzun bir eğitimden sonra, gündelik özneden tamamen farklı bir mistik özne edinir ve bu "benlik" felsefi olarak düşünür. Bu anlamda, "ben-düşüncesi", aynı cogito olmalarına rağmen, Kartezyen cogito'dan tamamen farklı bir boyuta ve doğaya sahip bir cogito'dur.

Çünkü "ben düşünüyorum"un "ben"i modern Batı felsefesinin "ben"inden tamamen farklı bir benliktir. Tasavvuf "ben"inin sıradan tecrübi biliş ve eylemin öznesi olan "ben"den, yani Batı felsefesindeki "ego"dan nasıl farklılaştığını ve hangi süreçle kurulduğunu analiz edeceğim.

Şimdi tasavvuf ve felsefe arasındaki temas noktasından bahsediyorum. "Temas noktası" terimi hem tarihsel bir temas noktası hem de ikisinin temel yapısının temas noktası anlamına gelebilir ve ben de bugünkü yorumumu özellikle ikinci anlamda yapacağım.

TASAVVUF VE FELSEFE ARASINDAKİ TARİHSEL TEMASLAR

Asıl konumuz tasavvuf ve felsefe arasındaki tarihsel temastan önce yapısal temastır, ancak konuya girmeden önce bir giriş olarak tarihçesini kısaca anlatmanın gerekli olduğunu düşünüyorum.

Tasavvuf ve felsefe, İslam düşünce tarihinin belli bir noktasında açık bir etkileşimde bulunurlar. Üstelik bu tarihsel temas oldukça hassas bir şekilde konumlandırılabilir. Bu olay, 12. yüzyılın ikinci yarısında ve 13. yüzyılın tamamı boyunca İslam düşünce tarihinde gerçekleşen önemli bir olaydır ve hangi düşünürler, hangi kitaplar ve hangi fikirlerde gerçekleştiğini tam olarak tespit edebilmekteyiz. Tasavvuf ve felsefe arasındaki tarihsel kesişim noktasındaki karakterler İranlı Fars filozof Şihadüddin Sühreverdî ve Endülüslü Arap filozof Muhyiddin İbn Arabî'dir. Sözünü ettiğimiz bilgin İbn Arabî, geniş İslam dünyasının batı ucunda, Endülüs'te doğmuş ve büyümüş bir Arap'tı. İlmî olgunluğa eriştiğinde Kurtuba'dan ayrılıp doğuya seyahat edip bir süre Anadolu topraklarından kaldıktan sonra Suriye'nin başkenti Şam'a yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. İbn Arabî aynı zamanda Şeyhu'l-Ekber, yani "en büyük üstat" olarak da anılır. En büyük üstat ünvanından da anlaşılacağı üzere, İslam felsefesinin gelişimi üzerindeki etkisi kıyaslanamayacak kadar büyüktür. Onun okulu 16. yüzyılda İran'da Molla Sadra ile doruğa ulaşmıştır. Sühreverdî ise modern İran'da Zencan yakınlarındaki Sühreverd köyünde doğmuş bir Fars'tır. O da Suriye'ye göç etmiş ve Suriye'nin başkenti Halep'te faaliyet göstermiştir. Şeyh el-İşrak, "aydınlatmanın üstatı/efendisi" ünvanıyla tanınır.

İşrak, Batı felsefesindeki "illuminatio" (aydınlanma, aydınlanma deneyimi ve ışık) deneyimine benzer. Dolayısıyla hem İbn Arabî hem Sühreverdî, o dönemde İslami entelektüel kültürün önemli bir merkezi olan Suriye'de faaliyet göstermişlerdir. Bu iki büyük İslam âlimi tasavvuf ve felsefe ile temasa geçmiş, bunları kaynaştırmış ve nihayetinde İslam düşünce tarihinde yeni bir tasavvuf felsefesi sistemi kurmuşlardır.

Başta da söylediğim gibi İslam düşünce tarihinde tasavvuf ve felsefe birbirinden çok farklı iki entelektüel kültürdür. Bunlar farklı köklerden gelen, farklı yollar izleyen ve paralel çizgiler hâlinde gelişen, birbirlerine benzemeyen iki akımdır. Yine de sufizm, erken dönemlerinde geç dönem Yunan Neo-Platonist felsefesiyle temasa geçmiş ve onun etkisi altında kendi teorilerini geliştirmeye başlamıştır. Bu bakımdan, sufizmin felsefe ile kendi tarzında erken bir etkileşimi olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, bir felsefe olarak Neo-Platonizm ile tarihsel bir temas gerçeği vardır. Öte yandan felsefenin ana akımı Aristotelesçilik olsa da İslam dünyasına sokulan Aristotelesçi felsefe zaten başından beri Yeni-Platoncu şekilde yorumlanmıştı, dolayısıyla İslam felsefesinin de ilk günlerinden itibaren mistisizme aşina olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles'i Plotinosçu bir şekilde yorumlama sürecinde Müslüman filozoflar, hoşlarına gitsin ya da gitmesin, Yeni-Platonculuğu mistisizm olarak öğrenmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, İslam düşünce tarihinde tasavvuf ve felsefe ilk tarihsel temaslarını Yeni-Platonculuk düşüncesinde bulabilir.

Bununla birlikte, İslam düşünce tarihini anlamada daha önemli bir unsur, Yeni-Platonculukla ortak bir dostluğu olmasına rağmen tasavvuf ve felsefenin aslında çok farklı önermeleri, çok farklı şekillerde takip etmeleri, böylece birbirleriyle çelişmeleri ve uzun süre düşman olmalarıdır. Başlangıçta sufizm bir düşünce sistemi değil, çileci bir disiplin, ruhani bir uygulamaydı. Abbasi döneminin ihtişamının getirdiği dünyevi zevklerin cazibesinden hoşlanmayanlar, Allah'a kulluk etmek için gece gündüz ruhani disiplinler uygulayan münzeviler olarak kıyamete hazırlanmak için çöllere düştüler.

Sonunda, Neo-Platonizm ve gnostisizmin etkisi altında, sufi pratiği kendi düşünce sistemine sahip oldu ancak o zaman bile sufizm hâlâ aşkın (*müteal, transcendence*) sevinci, aşkın sıkıntıları ve insanın Tanrı'ya olan özlem duyguları gibi duygulara dayalı öznel deneyimleri vurguluyordu. Tasavvuf bir ideolojiden ziyade bir duygu, soğuk bir aklın işleyişinden ziyade yakıcı bir tutkuydu. Felsefe ise Arapçada "falsafa" olarak adlandırılır. Aslen Yunan-

ca olan "philosophia" kelimesi doğrudan Arapçaya aktarılmıştır ve yabancı bir kelimenin olduğu gibi kullanılması, İslam dünyasındaki felsefenin kökeninin Yunan felsefesine dayandığını göstermektedir. İslam dünyasında felsefe, Neo-Platonizm ile zenginleştirilmiş olsa da temelde Aristoteles felsefesidir. Platonculuğun da bir etkisi olmuştur ancak İslam felsefesinin ana akımı hâline gelmemiştir. Ana akım sadece üç alandadır: Aristoteles Mantığı Organon, Doğa ve Metafizik. Başka bir deyişle felsefe, Yunan felsefesini İslami bir bağlamda tek tanrılı doktrinlerle uyumlu bir biçimde ifade eden bir düşünce sistemidir.

İslam dünyasında felsefe hem biçim hem de ruh olarak, Thomas Aquinas'ın temsil ettiği Batı Orta Çağ felsefesi ile tamamen aynı ölçüde skolastik bir felsefedir. İslam dünyasında felsefenin gelişimi, Aristoteles'in yazılarının Yunancadan Arapçaya çevrilmesiyle başlamıştır. Gelişim tarihindeki ilk dönem İranlı filozof İbn Sina ve Kurtubalı filozof İbn Rüşd ile özdeşleşmiştir. Bu iki isim 11. ve 12. yüzyıllarda İslam düşüncesinde aktif rol oynamışlardır.

İBN RÜŞD VE İBN ARABÎ

İbn Sina, İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. Bunun nedeni, İbn Sina'nın felsefi anlayışının oluşumunda, İbn Rüşd'e göre çarpıtılmış Aristoteles felsefesi olan Yeni-Platonculuk'tan güçlü bir şekilde etkilenmiş olmasıdır. Aristoteles'in fikirlerinin İslam dünyasına bu şekilde çarpıtılarak girmesinin İbn Sina'nın hatası olduğunu söylemiştir.

Sadece bu da değil, İbn Sina'nın mistisizm ve sufizme çok güçlü bir ilgisi vardı ve mistisizm üzerine birkaç eser yazdı. İbn Rüşd gibi bir Aristotelesçi için o sadece bir filozof değildi. İbn Sina'yı eleştiren İbn Rüşd, en azından kendi anlayışına göre has bir Aristotelesçiydi. Felsefi konumunun sufizm ile doğrudan karşıtlık içinde olduğuna inanıyordu. O, felsefe ve tasavvuf arasındaki karşıtlığı somutlaştıran bir düşünür olarak iyi bir örnektir.

Bu konuda onunla ilgili ilginç bir hikâye var. Hikâye İbn Rüşd'ün İbn Arabî ile karşılaşması hakkındadır: İbn Arabî henüz çocukken İbn Rüşd yaşlı bir adamdı ve zaten İspanya ve Kuzey Afrika'nın en ünlü filozofuydu. İbn Arabî'nin babası İbn Rüşd'ün arkadaşıydı. İbn Arabî'nin olağanüstü zekâsı şehirde iyi biliniyordu ve İbn Rüşd bu konudaki söylentileri duyunca çocukla tanışmak istedi. Ancak İbn Arabî, babasının İbn Rüşd'ü görmeye gitme isteğine itaat edecek bir çocuk değildi. Bunun üzerine babası İbn Arabî'yi bir görevle İbn Rüşd'ün evine gönderdi. İbn Arabî'nin kendisi daha sonra bu olayla ilgili bir anı kitabı dahi yazmıştır. İbn Rüşd'ün evine varıp salona girdiğinde, İbn Rüşd oturduğu yerden kalkarak İbn Arabî'yi karşıladı. Bu, İslam dünyasında olağanüstü bir iyi niyet ve saygı göstergesidir. Genellikle evin efendisi olan yaşlı bir adamın, kendisini ziyarete gelen genç bir adamı selamlamak için ayağa kalkması nadir görülen bir durumdur.

İbn Rüşd çocuğu gülümseyerek karşıladı ve ona bir soru sordu:

-Evet?

İbn Arabî cevap verdi:

-Evet.

Tüm diyalogları bu kadardı.

İbn Arabî'nin cevabını duyan İbn Rüşd çok sevindi. Ancak bu Evet'in hangi anlayışa dayandığını hemen fark eden İbn Arabî, onun karşısına yeni bir cevapla çıktı:

-Hayır.

Bu "evet"ten "hayır"a geçiş, ruhun kütleden ayrılması, yani başın gövdeden ayrılması gibi bir şoktur.

İbn Rüşd bu şokun etkisiyle öyle sarsıldı ki o andan itibaren sustu.

İki cevap: evet ve hayır. Evet, felsefî düşünce yolunu ve onun aracılığıyla kurulan Tanrı ve gerçeklik felsefesini onaylamak anlamına gelir. Hayır, fenomenal bilinçte Tanrı'yı ve gerçekliği inkâr eden, aynı zamanda inkâr yolunun en uç noktasında, hiçliğin derinliklerinde tezahür eden Mutlak'a şahadet eden tasavvuf yoluna

işaret eder. Bir yanda kütle ile sınırlı fiziksel bir "benlik" düşünce sistemi olan Skolastik felsefe, diğer yanda ise kütle unsurunun tamamen ortadan kaldırıldığı, saf ruha dönüştürüldüğü ve tüm yaratılışı yokluğa götürürken, hiçlik olarak "benliğin" öznesi hâline geldiği, evrenselleşme yolunda yürüyen sufizmin inkâr yolu vardır.

Bu hikâye, İbn Arabî ve İbn Rüşd'ün, bu iki yol arasındaki keskin çatışmanın varoluşsal olarak nasıl farkında olduklarını göstermektedir. Felsefe ve sufizm, rasyonalizm ve mistisizm arasındaki çatışma bizim düşündüğümüz gibi değil, yaşamın söz konusu olduğu varoluşsal bir çatışmaydı. İbn Arabî ve İbn Rüşd bu olaydan sonra bir daha görüşmediler. İbn Arabî 1198 yılında İbn Rüşd'ün cenaze törenine katılmıştır. Fas'ta ölen İbn Rüşd'ün cenazesi Kurtuba'ya getirildi. O dönemde Arap dünyasında eşekler genellikle ağır yükleri taşımak için kullanılırdı. İbn Rüşd'ün cesedini taşıyan eşeklerin bir tarafında cesedi, diğer tarafında ise Aristoteles'in Metafizik'ine yazdığı şerhler de dâhil olmak üzere İbn Rüşd'ün yazılarından oluşan bir külliyat vardı. İbn Arabî arkadaşıyla birlikte İbn Rüşd'ün cesedini taşıyan eşeği izlerken şöyle dediği aktarılır: "Şuna hâle bakın. Bir tarafta filozofun cesedi, diğer tarafta tüm yazdıkları var. Ey İbn Rüşd, istediğini başarabildin mi?"

Kendi cesedi ve yazarak hayatını geçirdiği kitaplar aynı ağırlıkta. Kulağa biraz kederli bir sempati gibi geliyor. Dahası İbn Arabî gibi ruhani bir kişi bu sözleri söylediğinde, kulağa korkunç bir lanet gibi geliyor. Bu, biz felsefe öğrencilerinin kalbinde yer edecek sembolik bir görüntü ve çarpıcı bir sözdür. İbn Rüşd'ün felsefesi kendi nesliyle birlikte sona ermiştir. Seçkin bir halefi olmamış ve İbn Arabî'nin düşüncesinde olduğu gibi Müslüman Doğu dünyasına geçip orada gelişmemiştir. Sonraki nesiller üzerindeki etkisi açısından, etkisi ironik bir şekilde İbn Rüşd tarafından saldırıya uğrayan İbn Sina ile benzer bir kaderle karşılaştı. İbn Rüşd'ün felsefesi İslam dünyasında değil, Batı Katolik dünyasında aktarılarak kullanılmıştır. Onun felsefesi, İbn Sina'nınkiyle birlikte Thomas Aquinas üzerinde güçlü bir etki yaratmış ve Roma Kilisesi içinde tartışmalara neden olmuştur. Ancak bu kez konumuz açısından önemli olan İbn Arabî'nin tasavvuf ve nazari felsefeyi bir-

leştirip bütünleştirerek "irfan" adı verilen İslam mistik düşüncesinin çıkış noktasını oluşturmasıdır.

MİSTİSİZM NEDİR?

Sufizm ve skolastisizmi birleştiren bu yeni felsefi sistemin neyle ilgili olduğu daha sonra tematik olarak açıklanacaktır. Tasavvuf ve felsefenin kaynaşmasının büyük bir felsefi geleneğin oluşmasıyla sonuçlanması sadece tarihsel bir tesadüf değildi. Aslında en başından beri tasavvuf ve felsefe arasında esasen tek bir temas noktası vardı. Ancak bu konuyu doğru bir şekilde analiz edebilmek için felsefenin yanı sıra İslam dünyasında tasavvufun tam olarak ne olduğunu anlamak gerekir.

Mistisizm terimi çok muğlak ve polisemik (çok anlamlı) bir terimdir. Anlamı tanımlanmadığı sürece mistisizmin tam olarak neyi ifade ettiğini anlamak zordur. Bu nedenle, öncelikle genel olarak mistisizmin manevi olgusunun ne olduğunu ya da en azından benim ne anladığımı kısaca açıklamak ve daha sonra İslam dünyasında tasavvufun ne olduğunu açıklamak istiyorum. Bu şekilde, İslam'da tasavvuf ve felsefe arasındaki temel yapısal bağlantılar kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Öncelikle mistisizmin ne olduğunu açıklayayım ancak bu mistisizmin ne olduğuna dair kesin bir tanım değildir çünkü böyle bir şey mümkün değildir. Daha ziyade, seküler psişik fenomenler ve okültizmden farklı olarak, ruhani bir gelenek olarak mistisizmin doğasını ve yapısını açıklayacağım. Bu, tasavvuf adı verilen İslam dünyasının eşsiz mistisizminin açıklamasına geçmeden önce bir hazırlık adımıdır.

Mistisizmin ilk göze çarpan ve kritik öneme sahip unsuru, gerçekliğin çok katmanlı yapısının tanınmasıdır. Gerçekliğin veya varlık dünyasının çok katmanlı yapısının anlamı, genellikle gerçeklik olarak adlandırdığımız veya gerçeklik olarak düşündüğümüz tecrübi dünyanın aslında gerçekliğin veya varlığın yalnızca dış, yüzey veya yüzeysel katmanı olduğu ve bu katmanın altında, varlık

alanının çok katmanlı bir yapısını oluşturan, üst üste binen ve dikey olarak yayılan birkaç katman olmasıdır. Bu, varlık alanının çok katmanlı bir yapısı olduğu anlamına gelir. Gerçekliğin derinliklerini ya da daha doğrusu çoğulluk içinde çeşitli derinlikleri kabul ettiği söylenebilir. Gerçekliğin görünür yüzeyinin altında dikey olarak üst üste binen birkaç varoluş alanı, aşağıya doğru indikçe "daha karanlık" hâle gelir. Başka bir deyişle, normal idrak, his ve akıl organlarımız tarafından gittikçe daha az algılanabilir hâle gelirler. Ve eğer bu derinliğin daha da diplerine inersek, gerçek karanlığa gömülürüz. Ve bu bütün -parlak gün ışığının aydınlattığı yüzeyden dipsiz karanlık âleme kadar- mistisizmin "gerçeklik" dediği şeydir. Bu, mistisizmin dünya algısına dair en temel görüşüdür.

Ancak bu gerçeklik algısı tek başına mistisizmin anlaşıldığı anlamına gelmez. Peki mistisizmi mistisizm yapan şey nedir? Bu, gerçekliğin çok katmanlı olmasının yanı sıra onu gören kişinin de çok katmanlı olduğunu kabul etmek demektir. Özellikle, insan bilinci de yüzeyden derinliklere uzanan geniş bir alana sahiptir ve nesnel gerçekliğin çok katmanlı yapısı ile öznel bilincin çok katmanlı yapısı arasında bir tekabüliyet vardır. Bu, yüzeysel farkındalıkla gerçekliğin yalnızca yüzeysel kısmının görülebileceği, derin farkındalıkla ise gerçekliğin daha derin katmanlarının görülebileceği anlamına gelir. Bu, sığ yüzeysel farkındalıkla gerçekliğin yalnızca sığ yüzeyinin görülebileceği, derin farkındalıkla gerçekliğin daha derin katmanlarının görülebileceği anlamına gelir. Burada bilinç ve gerçeklik, yani özne ve nesne arasında bir ayrım yapılmıştır ancak bu ayrım yalnızca teorik açıklama amacıyla kullanılmıştır. Mistisizmin orijinal konumunda, gerçekten de böyle bir ikilik yoktur. Sadece yüzeysel dünyada iki varoluş düzeni, özne dünyası ve nesne dünyası net bir şekilde ayırt edilir ve dünyanın derinliklerine indikçe bu ayrım bulanıklaşır ve sonunda tamamen ortadan kalkar. Bu, mistisizmi uygulayanlar için açık bir tecrübi gerçektir.

İlk yüzeysel dünyaya bu açıdan bakarsak, aslında özne ve nesne arasındaki ayrımın en başta mevcut olmadığını görebiliriz. Gerçekliğin derinliklerinde, nesnel gerçeklik ve öznel bilinç birbirine karışır ve bir olarak var olur. Nasıl baktığınıza bağlı olarak nesnel bir gerçek ya da öznel bir gerçeklik hâline gelir. Aslında hiçbir

özne, bilinci içermeyen nesnel bir gerçek(lik) olamaz ve özne bilinci de gerçekliğin yalnızca özel bir tezahürüdür. Hakikat şu ki, ne özne ne de nesne olan bir şey olarak her şeyi kapsayan tek bir gerçeklik vardır. Kendisini çeşitli boyutlarda, çeşitli şekillerde ve çeşitli dengelerle çeşitli gerçeklikler olarak gösterir.

Bilinç ve gerçeklik birbirine karşılık gelen çok katmanlı yapılarsa, bilincin daha derin boyutları açılmadıkça gerçekliğin daha derin boyutları görülemez. Bununla birlikte, bilincin daha derin boyutu, sadece normal bir yaşam sürerek elde edemeyeceğimiz bir hâlet-i ruhiyedir. Zihnimizin duyum, algı ve akla dayalı bilişsel formunun üstesinden gelmek kolay bir şey değildir. Zihnin bu işleyişini değiştirmek için onu zorla çarpıtmamız gerekir. İşte bu noktada özel eğitim gerekli hâle gelir. Belli bir yönteme dayanan sistematik eğitim yoluyla bilinç durumunu değiştirmek, mistisizmin üçüncü özelliğidir. Zen-Budist zazen, Hindu yogası, Konfüçyüsçü sessiz oturma, Zhuangzi nisyankârlığı ve diğer çeşitli geleneksel formlar sadece ayrıntılarda farklılık gösterir, ancak hepsi temelde bilincin derinliklerini açmaya yönelik eğitim yöntemleridir. Her yöne dağılmış olan zihnin işleyişini kontrol eder ve Lao Tzu'nun dediği gibi bedenin tüm pencerelerini ve kapılarını kapatır, bilincin tüm enerjisini tek bir noktada yoğunlaştırır ve duyulardan ve akıldan tamamen farklı olan deneyimsel boyutta çalışan bilişsel işlevleri harekete geçirmeye çalışır. Bu şekilde açılan bilincin daha derin seviyelerinin bilişsel işlevlerinin aktif olmaya başladığı zihin durumu geleneksel olarak meditasyon olarak adlandırılır. Batı'da Contemplatio, Budizm'de ise Samadhi'dir. Sufizm ayrıca bilinci rutin bir durumdan kademeli olarak uyanmış bir duruma yönlendirmek için özel eğitim yöntemlerine sahiptir. Bu konu bir sonraki derste daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

BEN-BİLİNCİNİN ORTADAN KALKMASI

Sadece tasavvufta değil, genel olarak mistik uygulamalarda, bilincin meditatif bir duruma kademeli olarak girmesi ve derinleş-

mesi süreci egonun işlenmesi, yani ben-bilincinin yok olması sorunuyla yakından ilişkilidir. Ben-bilincinin yok olması, bu meditasyon farkındalığının ilk koşuludur. Ego bilinci, deneyimsel varoluşun merkez noktası olarak kendi öznesinin bilinci tamamen ortadan kalkmadıkça meditasyon sağlayamaz.

Başlangıçta, sıradan deneyimsel insan bilincimizin her zaman bir odak noktası vardır: ego. "Ben bir şey görüyorum.", "Ben bir ses duyuyorum.", "Ben düşünüyorum.", "Ben hissediyorum." vs. Tüm bunlar "ben"e tabidir. "Ben" ya da "ego", bilincin her yöne yayıldığı başlangıç noktasıdır. Zifiri karanlıkta elinde küçük bir lambayla yürüyen kişi gibi, egonun küçük, yanıp sönen lambası ve etrafına yayılan ışık; işte bu, normal olarak tanıdığımız deneyimsel gerçeklik alanıdır.

Biz yürürken, o ışık da bizimle birlikte hareket eder. Bununla birlikte, ışıkta görünen şeyin şekli değişir. Bu, deneyimsel bilincimizin en temel biçimidir. Bu bilinç ışığının alanına giren şeylerin tamamı gerçeklik denilen şeydir, yani dünyadır. Ancak genel olarak mistisizm açısından bakıldığında, böyle bir ego sahte bir benliktir. Bu, gerçekte orijinal hâliyle orada olmayan ve zaten hiç var olmamış şeyleri sanki varmış gibi bilen ve bunlar hakkında sanrılar gören sahte bir egodur. Dolayısıyla böyle bir sahte ego tarafından algılanan dünya ya da gerçeklik de sahte bir dünya, sahte bir gerçekliktir ve yanılgıdan ibarettir. Bu sahte egonun sanrısal formu ortadan kalkarsa, etrafına yayılan dünya da anında yok olacaktır. Küçük lambanın ışığı kaybolur ve etrafına yayılan küçük ışık alanı da kaybolur ve tamamen karanlık ortaya çıkar; "hiç" olur ve varoluş açısından hiçbir şey ifade etmez. Her şey karanlığa ve hiçliğe dönüşür. Ancak mistiklerin deneyimine göre, bu karanlık gerçek ışıktır. Bu hiçlik gerçek varlıktır. Küçük bir ışığın sönmesi yerine, tüm varlığın, tüm evrenin karanlık denilen bir ışık denizi hâline geldiği söylenir.

Işık denizi metaforik bir ifadedir, yani sahte ego ve onun algılanan âlemi yok olup hiçlik hâline geldikten sonra, bu hiçliğin kendisinin özne ve nesne hâline geldiği durumu ifade eder. Bu gerçek ego, gerçek ben, gerçek öznedir. Ve bu gerçek özne, gerçekliğin ha-

kikatidir. Başka bir deyişle, mutlak özne mutlak nesnedir ve gerçekte ne özne ne de nesnedir; ancak bazı durumlarda özne olarak tezahür eder ve diğer durumlarda nesne olarak tezahür eder. Budizm'de buna hiçlik veya boşluk (*mu*) denir.

İslam geleneğinde de temel olarak durum tamamen aynıdır. Bir eğitim yöntemi olarak tasavvuf, nefsin terbiye edilmesine odaklanır. Pratik yoluyla, sahte egonun bilinci kaybolur. Benliğin ortadan kalkmasıyla, benliğe karşıt olan şeylerin dünyası kaybolur ve o belirsiz hiçlik alanında gerçek benlik tezahür eder ve buna bağlı olarak "Gerçek Varlık" ortaya çıkar. Bu sadece bir adlandırma ve genellemedir; gerçek varlığın ne olduğu dine/inanca göre değişir. Yine aynı şekilde bu sadece bir genellemedir; gerçek varoluşun ne olduğu dine/inanca göre değişir. Örneğin İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık soyundan gelen tek tanrılı bir dindir. Her şeyin nihai kaynağı olan metafizik Mutlak, yaşayan Tanrı, her şeyi yoktan var eden ve her şeyi yönetip idare eden Tanrı olarak temsil edilir. Bu dinî inanç İslam kültürünün temelidir ve gerek felsefe gerekse diğer ilimler olmak üzere tüm İslami kültürel formlar bu Tek Mutlak Tanrı inancına dayanır. Mistisizm de bir istisna değildir. Ancak, mesela Budist mistisizminin farklı bir ifade tarzı bulunmaktadır. Mistisizm uygulaması da dinlere göre değişiklik göstermektedir. Örneğin, tasavvuf uygulamaları tek tanrılı inançlara dayanır. Sufi, zazen ve koan gibi Zen eğitim yöntemlerinden tamamen farklı bir usülle eğitim alır. Sufi de kendini unutma, yani deneyimsel ben-bilincinin yok olması için eğitim alır ama bu noktaya giden yol Budistlerinkinden farklıdır. Dolayısıyla, egonun yok olması durumunda metafiziksel hiçliğin gerçekleşme biçimi ile bilinç ve gerçekliğin bu aşamada tezahür etme biçimi arasında da kaçınılmaz olarak temel farklılıklar vardır. Soyut yapı düzeyinde aynı görünseler bile, İslam ve diğer dinler farklı kısımlara dikkat çekmekte ve kendilerini farklı şekillerde ifade etmektedirler. Bu nedenle İslam tasavvufunun diğer tüm tarihsel mistisizm biçimlerinden ayrı olarak analiz edilmesi gerekir.

NECMEDDİN-İ KÜBRA

Tasavvuf aslında diğer mistisizmlerden nasıl ayrılır? Bunu açıklamak için tasavvuftaki uygulama yöntemlerini, bilinç değişimlerini ve varlık kavramının yeni ufuklarını anlatmak istiyorum. Birincisi, tasavvuf özellikle pratik yönleriyle ezoterik bir gelenektir. Antik Yunan'ın ezoterik ritüellerinde olduğu gibi yabancılara hiçbir gerçeği ifşa etmez. Bu, her anlamda gizli, kapalı, gösterilmesine ve hatta göz atılmasına bile izin verilmeyen bir şeydir. Batılı İslam akademisyenlerinin tasavvuf hakkındaki yazılarında bile tasavvufun uygulamalarının içeriği hakkında çok az şey yazılmıştır. Bu tek başına bize tasavvufun ne tür bir iç yapıya sahip zihinsel bir olgu olduğunu anlatmaz. Bu nedenle, bu kez size tasavvufun ezoterik yönlerini mümkün olduğunca tanıtmaya cüret ediyorum. Tabii ki ben de bir yabancıyım. Bu yüzden tasavvufun iç sırlarını tam olarak bilmiyorum. Ancak neyse ki, çok nadir de olsa, geçmişteki büyük tasavvuf âlimlerinin yazılarında bu ezoterik yöne atıflar vardır. Sufi geleneği bugün hâlâ canlı ve hareketli olduğu için, bu kaynaklardan doğrudan veya dolaylı olarak edindiğim bilgileri sufi pratiğinin ne olduğunu ve uygulayıcılarının kalplerini, zihinlerini nasıl değiştirdiğini açıklamak için kullanacağım. Bu nedenle Necmeddin-i Kübra'yı örnek olarak seçeceğim ve onun yazılarında yazılanlara göre konuşacağım. Kübra, 12. ve 13. yüzyıllarda İran'da ortaya çıkan bir sufizm ustasıydı. Onun öğretileri daha sonra Kübreviyye olarak bilinen tarikatı oluşturdu. Bu kişinin örnek olarak seçilmesinin nedeni, tasavvufun sayısız kollara ayrılan uzun ve karmaşık tarihidir.

Tarihte, pratik yapan sufilerin içsel deneyimlerini fenomenolojik bir şekilde analiz ederek ve tam olarak tanımlayarak bir tür sufi bilinç teorisi kuran ilk kişi olmuştur. Kendi mistik deneyimlerine ve eğitimdeki müritlerinin deneyimlerine dayanarak, eğitim aşamalarını adım adım analiz etmiş, her aşamada hangi zihinsel fenomenlerin ortaya çıkacağını kesin ve nesnel bir şekilde tanımlamıştır. Böyle bir tahlil normalde bilindik sufi ustaları arasında bulunmaz. Bu anlamda Kübra'nın çalışması bize değerli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca, İranlı olmasına rağmen yazıları Arap-

çadır. Bu, İslam dünyasında oldukça normal bir şeydir. Yazılarının başlığı *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-cemâl*'dır. Ne anlama geldiğinden emin olmayabilirsiniz ancak eski Arapça kitapların başlıkları bir tür süslemedir, bu nedenle kitabın içeriğini doğrudan göremezsiniz. İlk bakışta onları ciddiye almaya gerek yoktur. Fakat kitabı okuduğunuzda, sufi ruhani deneyiminin nasıl çeşitli zihinsel figürasyonlarla veya imgelerle dolu olduğunu fark edersiniz. Sufi ezoterik dünyasının kendisi de durmaksızın t/aşkın bir imgeler dünyasıdır. Bu yalnızca Kübrâ'nın bir özelliği değil, sufizmi temelde tanımlayan şeydir.

ŞAMANİK VE SUFİ DÜNYALAR

İnsan zihninin pek çok farklı işlevi ve pek çok farklı fonksiyonu vardır. Bu işlevlerden biri Platon'un "auto-poiesis"[1] dediği şeydir. "Mutos", üretmek anlamına gelir ancak buradaki mitos bir efsane değildir. Daha ziyade, bir mit olarak anlatısal gelişme potansiyeline sahip dinamik bir sembolik imgedir. Genelde düşündüğümüz gibi sadece sabit bir anlatı örgüsüne sahip mitler değildir. İnsan bilinci belli bir özel boyutta olduğunda -Jung buna "kolektif bilinçdışı" derdi- bu boyutta çalışmaya başlar ve belirli özel bir şekilde sabitlendiğinde, temel imgeler üretmeye başlar. Semboller, simgeler, arketipler veya anlatısal olarak geliştirildiğinde mitler olarak adlandırılır. Bu, insan ruhunun özel ve çok insani bir işlevidir. Bu "mutopoietik" işlev Şamanizm'de tipik bir biçimde ortaya çıkar. Kabaca söylemek gerekirse, sufizm psikolojik olarak da zihnin bu "mutopoietik"[2] işlevinin içkin bir alanıdır. Dahası, sufizm, bu temel imge oluşturma işlevini teorik olarak "ruh" adı verilen zihinsel bir gerçeklik olarak ortaya koyması ve bu ruhun iş-

---

1 Kelime Yunanca *auto* (nefs/kendi/kendiliğinden) ve *poiesis* (yaratım) kelimelerinden türemiştir. Basitçe anlamı (hücreler gibi) kendini kendinden yeniden üretebilen sistemler olarak düşünülebilir. (Çev.n.)

2 "Mito-poetika" ya da "mito-poesis" çağdaş mitoloji olarak da bilinir. Bilinçli bir şekilde edebi mitoloji üretimidir. (Çev.n.)

leyişini dikkate alması bakımından Şamanizm ile çarpıcı bir benzerlik taşır. Başka bir deyişle, hem sufizmde hem de Şamanizm'de içsel olarak deneyimlenen imge, ruhun öznel gerçekliğinin deneyimi olarak kabul edilir. Teorik olarak hem sufizm hem de Şamanizm ruhun fenomenolojileridir. Ancak daha hassas bir analiz, Şamanizm ve sufizm arasındaki bu benzerliğin sadece yüzeysel ve biçimsel bir benzerlik olduğunu ortaya çıkarır.

Eliade, şamanların insan ruhu konusunda uzman olduklarını ve ruh hakkında çok şey bildiklerini söyler. Şamanizm tarafından tanımlandığı şekliyle ruh, bedenin maddeselliği içinde yaşayan maddesel olmayan bir gerçekliktir ve ruh karakteristik olarak son derece istikrarsızdır. Beden olarak bilinen bir çerçeveye hapsolmuş bir ruh asla güvenli bir sığınak bulamayacaktır. Bunu yapma fırsatı bulduğu sürece dışarı çıkmaya çalışır. Ve eğer dikkatli olunmazsa, ruh bir daha asla geri dönmemek üzere dünyanın ötesindeki korkunç, canavarlarla dolu, karanlık dünyaya doğru yol alacaktır. Bununla birlikte, şaman bu karanlık dünyaya da aşinadır, orada hangi canavarların olduğunu, korkunç yerlerin nerede olduğunu bilir ve dahası kendi ruhu üzerinde tam bir kontrole sahiptir. Ruhunu bedeninden dışarı gönderebilir ve istediği yöne gitmesini sağlayabilir, böylece ruhuna maddi dünyanın dar ufuklarının ötesinde var olan engin, ruhani dünyada çeşitli deneyimler yaşatabilir. Şamanın ruhunun deneyimlediği bu ruhani dünya tuhaf imgelerle doludur. Bu bir arketipler ya da arketipik figürler dünyasıdır; tamamen imgelerden oluşan tuhaf bir âlemdir. Bu, sıradan, sağduyulu insanların gözünde vahşi bir yanılsamalar dünyasıdır ancak şaman için asıl gerçeklik budur. Bunu deneyimleyen ruha "şamanik ben-bilinci" denir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, şamanın böyle bir illüzyon diyarına girebilmek için öncelikle kendi ruhunu bilinçli olarak bedenin dışına göndermesi gerektiğidir. Şamanist ego ile sufi ego arasındaki fark budur.

Sufilerin deneyimlediği dünya da sıradan insanların bakış açısından tuhaf görüntülerle doludur, ancak sufilerin bu manevi dünyaya girmek için kendi ruhlarını bedenin dışına göndermeleri gerekmez. Sufinin kendisi sufi imge deneyimini temsil ederken, ru-

hunu uzaklarda bir yerde yayılmış bir imgeler dünyasına gönderdiğini söylemez. Daha ziyade, ruhun kendisini derinlikleri olan tek bir yapı olarak düşünür ve ruhun derinliklerine inmeye çalışır. Sufizmde bile, kişi ruhun en derin aşamasına ulaştığında, ruhun Tanrı'yla buluşmak için bedenden çıktığı ifade edilir, bu da onun kitlesel olandan kurtulduğunu ve tamamen ruhani doğasına geri döndüğünü gösterir. Bu, ruhun Şamanizm'de olduğu gibi şekiller ve imgelerle dolu zifiri karanlık bir âleme seyahat ettiği ve oraya girdiği anlamına gelmez. Bir sufi için en önemli şey, ruhunun iç yaşamına girip kendi özünün karanlık terbiyesinin sırlarını keşfetmek, zihnin normal koşullar altında gizli kalan işlevlerini harekete geçirmektir. Bu, bilincin hakikatinin araştırılmasıdır. Bu arayış felsefi bir arayış değil, zihin dünyasına dair bir deneyimdir ve bu açıdan Şamanizm ile sufizm arasında benzerlikler vardır. Sufilerin bilincin derinliklerini keşfetmesi, bilincin yapısını çoklu aşamalarıyla birlikte arketipsel imgelerin temsiliyle özümleme girişimidir. Sistematik ve metodik olarak oluşturulmuş uygulamalar sayesinde bilincin işleyişi içselleştirilir ve ruhun aynası rafine edilir. Daha sonra ruhta çeşitli görü(ntü)ler belirir. Ruhun arınma sürecine göre birbiri ardına beliren imgeler, bilincin normalde gizli olan daha derin yapılarıdır. Bu anlamda, meditatif durumda zihinde beliren imgeler ruhun aynalarıdır. Her görüntü ruhun o andaki durumunu yansıtır. Sufilere, eğitimlerinde hangi seviyede olduklarını söylerler. Anda deneyimlenen imgeler, ruhunuzun o anda meditasyonda ne kadar olgun olduğunun bir işaretidir. Aynı zamanda, sufiler için bu tür içsel deneyimler bilincin çok katmanlı olduğunu, yani birçok katmandan oluştuğunu ve bu görüntülerin her birinin gerçekliğe karşılık geldiğini gösterir. Yukarıdaki perspektiften bakıldığında, sufiler tarafından deneyimlenen iç dünya, şamanlar tarafından deneyimlenen dünyaya benzer bir sembolik imgeler dünyasıdır ancak ikisi arasında imgelerin rolü oldukça farklıdır. Sufizmde bu imgelerin bilincin belirli katmanlarıyla organik olarak bağlantılı kabul edilmesi, sufi psikolojisinin Jung'un psikolojisiyle benzerlikler taşıdığını göstermektedir. Hepinizin bunu doğru bir şekilde anlayabilmesi için, size ruhu, sufizmin ne olarak gördüğünün özgül yapısını tanıtmak istiyorum.

BİLİNCİN YAPISAL MODELİNİN ALT TABAKASI OLARAK RUH

Sadece sufizm değil genel olarak İslam ruha vurgu yapar. İbrahimî tek tanrıcılık, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi, insanı beden ve ruhun birliği olarak görür ve ruhun kurtuluşunu dindarlığın özü olarak tanımlar. Bu görüşe göre beden maddi, ruh ise gayrimaddidir. Ruh duyularla algılanamaz, bedenin içinde bulunur ve bedeni içeriden kontrol eder. Doğa bilimleri taraftarları (natüralist ve materyalistler) bu eski ruh fikrini kabul etmek istemeyebilir. Ancak bu görüşün de dili kullanan bir tür teorik model inşası olduğunu düşünürsek, ruh kavramını kabul etmekte herhangi bir sorun görmüyorum.

Biçimsiz olan ve yalnızca eylem hâlinde algılanabilen bilincimizi belirli bir "şey" olarak tanımlar. Bunu yapmadığımız sürece, tartışma için bir temel oluşturamayız. Dil açısından düşündüğümüz sürece, bu tür bir somutlaştırma yapmaktan kaçınamayız. Aynı şey biz Japonların günlük olarak kullandığımız "kokoro" kelimesi için de geçerlidir: "Kokoro" kelimesini kullanır kullanmaz, belirli bir bedeni kontrol eden bir "zihnin" varlığı somutlaştırılır.

Jung'un kolektif bilinçdışının özelleşmiş alanını sıradan günlük bilincin altına yerleştiren derinlik psikolojisi ve eski zamanlarda Hintli Budist spiritüalistler tarafından geliştirilen "Araya-vijñana" merkezli derin bilinç teorisi bu şekilde ele alınabilir. Bunu böyle ya da en azından böyle görmek isterim. Ya da en azından ben böyle görmek istiyorum.

İKİ NEFS ANLAYIŞI

Bilincin eylemini geçici olarak ruh olarak ortaya koyduğumuza göre, soru sufizmin onun için nasıl bir model geliştireceğidir. Bunu mümkün olduğunca açık bir şekilde izah edebilmek için, öncelikle İslam düşünce tarihinde genel olarak nefsin kendisine ilişkin iki farklı ya da daha ziyade keskin bir şekilde karşıt

görüşün varlığına işaret etmek isterim ki bunlar nefsin modellenmesi operasyonunun başlangıç noktasıdır. Bunlardan biri İslami ya da Skolastik ruh görüşü, diğeri ise sufi ruh görüşüdür. Ayrıntılı bir açıklamaya geçmeden önce ne demek istediğimi dair kabaca anlatmama izin verin.

Daha önce bahsettiğim felsefe (*falsafa*)[3] geleneğinde ve Skolastik düşüncede ruh, insan egosunun merkezidir. Egonun koltuğudur. Öte yandan sufi görüşünde ruh, egonun değil Tanrı'nın makamıdır. Temel fark burada yatmaktadır. Felsefedeki ruh insanı "ben" olarak varoluşunun farkına varmasını sağlarken sufizmdeki ruh insanın Tanrı'nın kendi kendini tezahür ettirdiği, Tanrı'nın kendini tecelli ettirdiği yer olarak varoluşunun farkına varmasını sağlar. İkisi arasındaki en çarpıcı fark budur.

Filozofların ve felsefe uzmanlarının ruha nasıl baktıklarıyla başlamak gerekirse, ruha felsefi bakış tarihsel olarak Aristoteles'in psikolojik teorisi *De Anima*'ya kadar uzanırken İslam felsefesinde daha önce de belirttiğim gibi İbn Sina tarafından temsil edilmektedir. İşte bu İslam felsefesinde İbn Sina tarafından karakterize edilmiş psikoloji ve bilinç teorisidir. Dahası, İbn Sina'nın Aristotelesçi insan psikolojisi teorisi, Aristoteles'in kendisinde bulunmayan çok özgün bir ben-bilincine dayanır ve bir başlangıç noktası olarak bundan hareketle gelişir. İslam felsefesine özgü ben-bilinci teorisi burada ortaya çıkar. Bu İbn Sina'nın meşhur "uçan adam teorisi"dir. Muhtemelen fark ettiğiniz üzere, ben-bilinci felsefe tarihçileri tarafından sıklıkla Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım"ın ("Cogito ergo sum"unun) tarihsel öncülü olarak tartışılır, ancak özünde ben-bilincimiz insanın doğuştan

---

3 "Falsafa" terimi, Yunanca *philosophia* kelimesinden türemiş olsa da, İslam dünyasında gelişen felsefi düşünceyi ifade eden özel bir terimdir. Batı felsefesi daha çok rasyonel düşünce, mantık ve bilimle iç içe geçmişken, İslam dünyasında gelişen "falsafa" geleneği, mantık, metafizik, din ve mistisizmle (tasavvuf) birlikte şekillenmiştir. Toshihiko Izutsu'nun *falsafa* terimini özellikle kullanması, İslam felsefesini Batı felsefesine indirgemeden, kendi tarihsel bağlamında ele almak istemesiyle açıklanabilir. Bu, onun dil ve anlam çalışmalarıyla uyumlu bir tercihidir. (Çev.n.)

gelen, birincil sezgisidir, yani ruhtur ve insan varoluşunun başlangıç noktasıdır. Buradaki fikir, bunun insan varoluşunun başlangıç noktası ve merkezi olduğudur.

İbn Sina şöyle der: "Bir insanın aniden mükemmel bir biçimde yaratıldığını hayal edelim. En başından itibaren mükemmel bir biçimde yaratılmıştır. Annesinin rahminde bir cenin olarak doğmaz ve bu kusurlu formdan yavaş yavaş büyüyüp olgunlaşarak bir yetişkin hâline gelir ama aniden içi ve dışı mükemmel hâle getirilir. Ancak gözleri kapalıdır ve dış dünyayı hiç göremez. Dahası, yeryüzünde değil, havada yaratılmıştır; deyim yerindeyse en başından beri asılı durmaktadır. Bu nedenle ayakları yere değmez, böylece dokunma duyusunu uyarır. Ayrıca kolları ve bacakları genişçe açılmış olduğundan vücudunun çeşitli kısımları arasında temas yoktur."

İbn Sina şöyle devam ediyor: "Bu ruh hâlindeki kişinin kendi üzerine düşündüğünü varsayalım. Yine de kendi varlığını onaylar mıydı?" Evet diyor, bunu onaylıyor, bu konuda hiçbir şüphe yok. Adam kendi varlığının farkındadır. Ancak kendi bedeninin herhangi bir parçasının varlığından haberdar değildir.

O sırada bir el, bir ayak ya da başka bir vücut parçası hayaline gelse bile, bunun kim olduğunun bir bileşeni olduğunun farkında değildir. Onları kendisinin bir parçası olarak görmeyecektir. İbn Sina bunun kişinin kendi bedeninin varlığının farkında olmaması ya da olamaması durumunda kendi varlığının farkındalığı, uyanıkken, uykudayken, sarhoşken, rüya görürken ya da her neyse, baştan sona devam eden ben-bilinci olduğunu söyler. Burada geçen Arapçada kelime "ana'iyah" veya "anniyah" şeklindedir. Her iki form, "ana'iyah" ve "anniyah" aynı "ben", yani "ben bilinci" olarak tercüme edilir. Ve merkez olarak Ben'in bu farkındalığıyla, bilincin tüm işleyişi onun etrafında ortaya çıkar. Bunun tamamı ruhtur. Başka bir deyişle, İbn Sina tarafından temsil edildiği şekliyle Skolastik felsefe ve daha genel olarak İslam düşüncesinin neredeyse tamamı için nefs, öz-bilincin yeridir. Özünde "Ben'im" farkındalığı vardır. Ruh bu şekilde tasavvur edilir.

Ancak sufizm, nefsin egonun merkezi olduğunu kesin bir dille reddeder. Bu, ben-bilincini tanımadığı anlamına gelmez. Elbette hayır ama egonun ne kadar baskın ve tehlikeli olduğunun farkındayız. Başka bir deyişle, ancak egonun şiddetli tahakkümünün dehşetinin farkında olduğumuzda, sufizmin ondan kurtulmak için uygulandığını söyleyebiliriz. Ancak ne kadar güçlü olursa olsun, sufi bakış açısına göre, ben-bilinci bilincin bütünlüğünün yalnızca küçük bir parçasıdır ve yalnızca çevresel veya yüzeysel bir durumdur. Sufilerin bakış açısına göre, psikolojik bir dairenin merkezi olarak "ben" etrafında inşa edilen ruh, aslında sadece ruhun sahte bir görüntüsüdür. Gündelik deneyimin öznesi olarak "ben"in bu şekilde insan varoluşunun merkezi olarak kurulabilmesinin nedeni, ruhun derinliklerini bilmememizdir. Sufizm, ruhun dipsiz derinliklerinde Tanrı'dan ziyade ilahi bir şeyin gizlendiğini ve bunun aslında tüm yüzeysel bilinç faaliyetlerinin canlı kaynağı olduğunu bilmediğimiz için bu yanılgıya düştüğümüzü iddia eder.

MS. 10. yüzyılın en ünlü gezgin sufilerinden biri olan Nifferî şöyle demiştir: "Sen kendini sebat hâlinde veya sabit gördükçe, Ben'i rüyette sabit kılan olarak göremezsin. (Böylece) vechimi (senden) perdelerim ve sana Benim vechim değil senin vechin aşikâr olur. Sana neyin gösterildiği ve senden neyin gizlendiğine iyice bak."

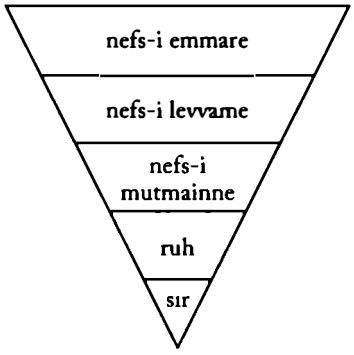
Yalnızca kendi yüzünüz, yani insan yüzü görünür ve Tanrı'nın yüzü bunun arkasında gizlidir. Burada "yüzünüz" kelimesi filozofların deneyimsel ben-bilincini ifade etmektedir. Kişinin kendi içsel hiçliğinin derinliklerinde gizlenen Tanrı'nın yüzünün görünmesini engelleyen kalın bir perde gibi olan insan yüzü, bu imgenin önerdiği ben-bilinci etrafında kurulan ruh temsili, tasavvufa göre ruhun özsel yapısından yoksun, sığ ve çarpıtılmış bir temsilden ibarettir. Sufiler bu şekilde görülen ruha kesif ruh adını verirler. Kesif, kaba ve kalın anlamına gelen bir sıfattır. Budizm'de de bulunan bir kavramdır ancak yüksek derecede kütleselliğe sahip kalın ve kaba bir ruhu ifade eder. Buna karşılık sufiler gördükleri ruhu latif ruh olarak adlandırırlar. Latif ruh, narin, ince ve za-

rif anlamına gelir. Başka bir deyişle latif ruh, ruhani ve dolayısıyla sonsuz derecede süptil (*subtle, latif*) bir ruhtur ve kitlesel doğadan kaçmıştır.

Nefs, nasıl ele alındığına bağlı olarak aynı nefsin iki farklı tezahürü olarak görülebileceği gibi, ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olarak var olan iki farklı nefs/ruh olarak da görülebilir. İkincisi sufi görüşüne daha yakındır. Örneğin sufizm iki paralel duyu organı düzenini kabul eder: beş dış kâşif organ ve beş iç latif organ. Dış duyu organları normal fiziksel organlardır ve dış fiziksel uyaranlara yanıt olarak çalışırlar. Örneğin, fiziksel bedenin bir parçası olan kulak, dış ses dalgası uyaranlarına yanıt olarak sesleri duyar. Öte yandan sufizm bir iç kulak tanır. Bu, dışsal fiziksel dünyanın uyarıcılarından tamamen bağımsız, doğaüstü, tamamen ruhani uyarıcılara yanıt olarak doğaüstü sesleri duyan organdır. Ve bu beş iç organın işleyişi sayesinde yukarıda anlatılan arketipik imgelem ortaya çıkar. Sufi pratiği, kısaca, ego bilincine dayalı dış algı organlarının çalışmasının durdurulduğu ve iç algı organlarının mümkün olan en saf hâliyle çalışmasının sağlandığı, böylece bilincin derinliklerinde saklı olan ilahi "Ben"in farkındalığına kademeli olarak ulaşıldığı bir bilinç dönüşümü yoludur.

SUFİ BİLİNCİNİN YAPISI

Böyle bir bilinç dönüşümünün nasıl mümkün olduğunu ve gerçekte ne şekilde gerçekleştiğini anlamak için, öncelikle bilincin kendisinin sufizmde nasıl yapılandırıldığını bilmemiz gerekir. Sufizmde ruhun yapısı ya da benimkine biraz daha yakın bir terim kullanmak gerekirse, insan bilincinin yapısı söz konusudur. Sonuç olarak, sufizm beş aşamalı/seviyeli bir bilinç yapısıdır. Başka bir deyişle, bilinci üç boyutlu bir şey olarak görür ve yukarıdan aşağıya doğru beş katman tanır. Sufilerin kendileri bu beş bilinç katmanından, beş aşamadan veya teraslı âlemlerden sanki beş ayrı ve bağımsız olarak var olan ruhlarmış gibi bahsederler. Başka bir deyişle, dilbilimsel açıdan beş farklı nefs vardır.



Birincisi, en üstten başlayarak sayarsak, "nefs-i emmare"dir. Başka bir deyişle, ilk nefse nefs-i emmare denir. Emmare, "emir vermek" olarak tercüme edilen bir sıfattır. Kötü anlamı olan bir sıfattır. Emir vermek isteyen nefstir. İnsana şunu ya da bunu yapmasını emreden ve genellikle onu kötülüğe sürükleyen bir ruh anlamına gelir. Gündelik dilimizde bu, bilincin duyusal/algısal alanına karşılık gelir; derinlik psikolojisinde bu alan, bilincin derinliklerinden, yani zihnimizin dış dünyayla doğrudan temas hâlinde olduğu yüzeyden, bilincin yüzeysel katmanından en uzak olanıdır. Ancak sufizm duyusal âlemi bu şekilde değil, bir arzu ve şehvet yeri olarak görür. Bu tıpkı sıkıntıları çok ciddiye alan Budizm gibidir. Burası egoyu oluşturan tüm şehvet ve tutkuların çalkantılı, girdaplı, kirlenmiş diyarıdır. Bu ilk ruhtur ya da bilincin ilk katmanıdır. Duyulara, dışarıdan tecrübe edilenler olarak değil, bu perspektiften bakıyorsunuz; işte bu nefs-i emmaredir.

İkinci katman ya da sufi ıstılahla ikinci nefs, gündelik Arapçada kötü bir anlamı olan bir kelime olan "nefs-i levvame", yani "kınayıcı olan nefs"tir. "Kritik" nefs. Aşırı eleştirel bir ruh, yani her zaman şikâyet eden bir ruh anlamına gelir. Alışılagelmiş sınıflandırmamızda bu, akıl ve boyutsal algısının veya rasyonel işlevinin rasyonel alanına girerdi, ancak sufiler burada da yine benzersiz bir görüşe sahiptir ve aklın işleyişini eleştiren, yani hem kendindeki hem de başkalarındaki kötülüğü eleştiren ve ortaya çıkaran aklın işleyişi olarak görürler. Başka bir deyişle aklı, ruhun ilk katmanı-

nın bir işlevi, nefs-i levvamenin çeşitli kötülüklerini yeren ve kınayan aklın işlevi olarak görürler. Dolayısıyla bu eyleme bir alan olarak bakarsak, etik ve ahlaki bilincin alanıdır, yani vicdanın alanıdır. Ve özellikle ben-bilincinin kurulması açısından, rasyonel ve akılcı egonun kurulduğu yerdir.

Üçüncüsü "nefs-i mutmainne"dir; bu da istikrarlı ve sakin ruh olarak tercüme edilir. Mutmainne, sakin demektir. Kısacası, istikrarlı, huzurlu bir ruh, sükûnet hâline bulmuş, tefekkürle yoğunlaşmış bir bilinç, özel bir ruh veya bir bilinç katmanı olarak kabul edilir. Bunu özel bir ruh, dalgalanan bilincin yüzeyinin altında sessiz, gürültüsüz bir âlemin bulunduğu bir bilinç katmanı olarak düşünüyoruz. Burada artık duyuların ilk katmanı, arzuların ve tutkuların gürültüsü yoktur. Artık akıl ve düşüncenin ikinci katmanında herhangi bir kıpırdanma yoktur. Burası mutlak sessizlik ve huzurun hâkim olduğu bir dünyadır. Ruhun bu üçüncü katmanına sufi dilinde "kalb" de denir. Kalb aslında kalptir ancak fiziksel bir organ olarak kalp değil, aşkın (*müteal*) olayları sezinleyen veya doğrudan algılayan bir tür algı/duyum organıdır. Bu durumu, kalbi özellikle bedenin içindeki mabet, kutsal yer, gerçek benliğin meskeni olarak gören kadim Hint Upanişad filozoflarıyla karşılaştırabilirsiniz. Örneğin Upanişad öğretisini takip eden filozof Yajñavalkya, Atman'ı kalpte ikamet eden ilahi iç ışık olarak tanımlar. Ruhun bu üçüncü katmanı bilincin ve varoluşun ilahi boyutunun eşiğidir. Sufiler burada her zaman ilahi bilinç düzenine girdiğimize inanırlar.

Bu üçüncü katmandan bir adım daha derin olan dördüncü bir ruh katmanı, "çatı âlemi" vardır. İşte bilincin gerçek derinlikleri burada başlar. "Çatı" kelimesi gündelik Arapçada neredeyse "ruh" anlamına gelir ancak burada da çok özel bir anlamda kullanılmıştır çünkü Kutsal Kitap'ta sık sık atıfta bulunulduğu gibi "Kutsal Ruh"un ruhudur. Bu, zihnin derinliklerinde açılan uhrevi bir âlemdir ve sufi deneyiminde sınırsız kozmik ışık dünyası, parlak bir şekilde yanan ve tüm dünyayı, tüm varoluş dünyasını parlak bir ışıkla aydınlatan kozmik bir öğle güneşi olarak temsil edilir. Tıpkı doğal dünyada güneşin sabahları doğu ufkundan doğarak

yeryüzündeki her şeyi aydınlatması ve içlerinde saklı olan yaşam gücünü harekete geçirmesi gibi, ilahi güneş de ruhun sonsuz genişlikteki dünyasını aydınlatmak ve içinde yerleşik olan tüm ruhsal potansiyel enerjiyi harekete geçirmek için ruhsal doğudan doğar. Güneş hem ruhun hem de zihnin doğusunun güneşidir.

Tasavvufun kendine özgü sembolik dilinde Doğu ya da maşrık, mistik coğrafyada manevi şafağın, manevi aydınlanmanın yeridir. Buna karşılık, "mağrib", Batı kelimesinin tam anlamıyla güneşin battığı yer, güneş ışığının karanlığa dönüştüğü kitlesel karanlık bölge anlamına gelir.

Küçük bir ayrıntı olarak Batılıların, Batı ile Doğu arasındaki bu tür bir çatışmadan rahatsızlık duydukları görülmektedir. Örneğin 1978'de aramızdan ayrılan Fransız Henri Corbin, derslerinde, konuşmalarında ve kitaplarında ve diğer her yerde bu sufizm-Batı-Doğu zihniyetinin coğrafya-Batı-Doğu olarak görülmemesi gerektiğini söylemiştir. Ya da örneğin Japonya coğrafi olarak doğudur ("güneşin doğduğu ülke", Arapçada doğu anlamına gelen "meşrik" kelimesi "güneşin doğduğu yer"dir) ancak manevi coğrafyada batı veya batan güneşin yeri olan "mağrib" olabilir. Aynı şey Fransa, Almanya ve güneşin doğup battığı manevi coğrafyadaki diğer ülkeler için de söylenebilir. Mecaz olarak manevi "doğu" demektir; manevi şafağın ve gün batımının olduğu yere girmiş olan sufi, Tanrı'ya en yakın olduğunu hissettiği alandadır.

Beşinci katman, en önemli katman olan "sırr"dır. Ve bu kavram gündelik Arapçada "gizli" anlamına gelir. Başka bir deyişle, olağan durumda asla açığa çıkmayan ruhun gizli sığınağıdır. Bilincin yapısı açısından bakıldığında, bilincin en derin katmanı, sıradan anlamda bilinci tamamen aşan bilinçdışının derinlikleridir. Sufiliğin mecazi ifadesine göre bu kutsal yerde ruh, bir su damlası gibi, mutlak gerçekliğin okyanusunda kaybolur. Bu noktayı bir sonraki makalede daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Burada uygulayıcının ben-bilinci tamamen silinir. O zamana kadar insan varlığının özünü oluşturan "Ben'im" bilinci tamamen yok olur ve hiçliğe geri döner. Bu deneyim "fena" olarak ifade edilir. Arapçada "fena", "ortadan kaybolma ve yok olma" anla-

mına gelir. Başka bir şey yoktur çünkü biz aslında yokuz demektir. Bu mutlak bir hiçliktir. Ancak bu varoluş hâlinde, öznel ve nesnel her şeyi yutmuş olan varoluşun özsüzlüğü, sufi bilinçsizliğinin yerinde mutlak bir hiçlik bilinci olarak ortaya çıkar ya da başka bir deyişle canlanır. Bu duruma, önceki phanar veya "yok olma durumu"nun aksine "bhaga" veya "var olma durumu" denir. Ve bu yeni farkındalığın tezahüründe sufi diliyle İlahi "Ben'i" ilan eder: "Ene'l-Hak" der.

Bu nedenle, Fransız Profesör L. Massignon'un araştırmalarıyla dünyaca ünlenen MS. 10. yüzyılın büyük dervişi Hüseyin b. Mansur Hallac, Tanrı'ya karşı korkusuzluğu ve "Ene'l-Hak" ifadesi ile bilinir. "Ene", "ben" anlamına gelir, "el" belirleme ekidir ve hak, hakikat, hakiki varlık, yani Mutlak ve Tanrı anlamına gelir. Belirleme ekiyle, Tek/Biricik Tanrı, Tek/Biricik Mutlak anlamına gelir: Ben Hakk'ım/Ben Mutlak'ım. Bu tam olarak Vedanta'nın "Ben Brahman'ım" (Aham Brahmâsmi) ifadesi gibidir. Buraya kadar çilecilik yolunu izlemiş ve bilincin en dip derinliklerini açmış olan sufinin bakış açısından bu bir saygısızlık değildir çünkü Tanrı'nın kendisi birinci tekil şahısta şunu beyan eder: "Ene'l-Hak". Ancak dönemin insanları bu sözleri o düzeyde anlamıyordu. Hallac MS. 922 yılında cezalandırılarak zalimce öldürülmüştür.

SUFİ VE MATERYALİST DERİNLİK BİLİNCİ

Sufizm tarafından tarif edildiği şekliyle insan ruhunun gerçekliğini yeniden ele alırsak, bunun yüzeyden derinlere ve en derin katmanlara kadar beş farklı alan veya aşamadan oluşan yapısal bir bilinç modeli oluşturduğunu görebiliriz. Bu yapısal bilinç modelinin benzersizliği ve sufizmin pratik ve teorik yönlerinde oynadığı özel önem, örneğin Budizm'in Yogacara okulu tarafından formüle edilen yapısal bilinç modeliyle karşılaştırılarak açıkça görülebilir. Bilindiği üzere Yogacara okulu, özel psikolojisinin temeli olarak, yüzeyden derinlere uzanan yapısal bir bilinç modelidir. Başka bir deyişle, beş duyu organı aracılığıyla algılanan duyular -görme,

işitme, koklama, tatma ve dokunma- yüzeysel bilincin en üst alanıdır ve altıncı his ya da önsezi biraz daha derindir. Bir şeyi algılama ve bu şekilde geçici olarak inşa edilen şey hakkında düşünme işlevidir. Bunun altındaki üçüncü seviye yedinci duyular üstü algı veya ben-bilincidir ve bunun altındaki üçüncü seviye veya en derin seviye, yüzeyden derinlere doğru birbiri üzerine binen ve Alaya-bilinci[4] olarak bilinen bilinçaltı âlemidir.

Bununla birlikte, bu yapısal bilinç modelini sufizminkiyle karşılaştırırsak, ilk bakışta tamamen farklı perspektifler ve çok farklı teorik temeller üzerine inşa edildikleri anlaşılır. Sufizm söz konusu olduğunda, bilincin yapısal modeli, ben-bilincinin tek bir dışsal şey olmadığı ben-bilincinin yok olma sürecine dayanır. Burada ben-bilincine en dıştaki nefs-i emmare ve onu izleyen nefs-i levvame de güçlü ve yoğun bir şekilde yerleşmiştir ve kişi ne kadar derine inerse, sonunda tamamen hiçliğe dönene kadar o kadar zayıflar ve güçsüzleşir. Tüm süreç ben-bilincinin yok edilmesinden, daha önce sözünü ettiğim fenaya benzeyen süreçten oluşur. Budist terimlerle ifade etmek gerekirse, yanan bir alev gibi yoğun bir şekilde aktif olan sıkıntıların, sonunda söndürülemeyecekleri bir duruma ulaşıncaya kadar yavaş yavaş zayıflayıp söndüğü süreç, sufizmin beş aşamalı yapısında oluşturulmuştur.

Yogacara okulu ise, sıkıntıların kendi işleyişlerinin yapılandırılması, daha basitçe ifade etmek gerekirse, tüm sıkıntılar bir olmuştur. Bütünün, sıkıntıların oluşum sürecinin bir örneği olduğu söylenebilir ya da ters yönden bakıldığında, bilincin yüzeyine hâkim olan sıkıntıların köklerinin ve köklerin daha da derinine inildiğinde nihai yer olarak Arayasvara'ya ulaşma sürecinin bir örneğidir. Üçüncü aşamada kurulan ben-bilinci ve onun ku-

---

4 *Âlaya-vijñāna* (आलयविज्ञान), yani "âlayavijñāna" veya "âlaya bilinci."- Mahāyāna Budizmi'nin Yogācāra (Yogachara) okuluna ait bir kavramdır. Sanskritçe ālaya "depo, temel" ve vijñāna "bilinç" anlamına gelir. Bu kavram, bireyin tüm bilinçli ve bilinçdışı deneyimlerinin, karmanın izlerinin (vāsanā) ve tohumlarının (bīja) saklandığı en derin bilinç katmanı olarak tanımlanır. Ālaya-vijñāna, sekiz bilinç modelinin en derin seviyesidir. (Çev.n.)

şattığı altıncı duyu, yani fenomenal dünyada çalışan bilincimiz, hepsi Araya-duyu[5] uçurumundan kaynaklanır. Başka bir deyişle, beş duyunun ve onları kontrol eden altıncı duyunun işleyişiyle ortaya çıkan sözde dış dünya, orada var olduğu sanılan dışsal şeyler ve onları tanıdığı sanılan bizler, yaşam ve ölüm boyunca akışı asla durmayan Araya-duyu'nun işleyişidir. Araya-duyu, bilincin en derin katmanı olarak tüm varoluşsal sıkıntıların kaynağıdır.

Yogacara okulunun bilincinin yapısal modeli, basitçe arayışlarımızın kökenini aramaya yönelik bir modeldir; bu modelin tamamı, deyim yerindeyse arayışlarımızın kökenini kazımaya yönelik bir sistemdir. Elbette, tam da tereddütlerimizin nihai kökü olan bir kök açığa çıktığı içindir ki, onu daha da ileri götürerek idrake dönüştürme olasılığı tam da bu noktada tesis edilir ve Araya-duyu orijinal, tamamen yeni ve farklı doğasına dönüştürülerek, ben-bilinci ortadan kalkar ve aynı zamanda ben-bilincine bağlı tüm varoluşsal yanılsamalar da yok olur. Bununla birlikte, birincil anlamda bu model, sıkıntıların ve sanrıların ortadan kalkmasının kapsamlı bir analizi ve temellendirilmesi olarak görülmelidir.

Sufi bilinç modelinde ise tam tersine sıkıntılar bilincin daha derin seviyelerinde doğal olarak işlevini yitiren yüzeysel bilince özgü fenomenlerdir ve en derin seviyelerde sıkıntıların kaynağı olan ben-bilincinin kendisi tamamen ve bütünüyle yok olur. İnsan bilincinin mutlak hiçliği derhâl ilahi-bilincin (Hallac'ın Ene'l-Hakk'ında olduğu gibi ilahi bilincin) tezahürüdür. Hiçlikten bir şeye, insan bilincinin hiçliğinden ilahi bilincin varlığına bu ani geçişin anlamı nedir ve bu geçişten sonra felsefi özne nerede ve nasıl kurulur? Felsefi öznenin nerede ve nasıl kurulduğu sorusunu bir sonraki konuya bırakıyorum.

---

5 *Araya-duyu* (İng. *synesthesia*), bir duyunun başka bir duyuyu tetiklemesiyle ortaya çıkan nörolojik bir olgudur. Araya-duyu, bireyden bireye farklılık gösterir ve genellikle doğuştan gelen, otomatik bir algılama biçimidir. Sanatçılar ve müzisyenler arasında daha yaygın olduğu düşünülür. (Çev.n.)

BİLİNCİN DÖNÜŞÜMÜ

Birinci ve ikinci konuşmalarım, tematik olarak İslam'da tasavvuf (sufizm) ve felsefe arasındaki ilişki ve temas ile ilgiliydi. Kökleri ve karakterleri bakımından birbirinden çok farklı, daha doğrusu heterojen ve zıt olan tasavvuf ve felsefe, tarihin akışı içinde yavaş yavaş birbirleriyle müzakere etmiş ve nihayet MS. 12. ve 13. yüzyıllarda kendine özgü bir felsefede birleşmiştir. Tasavvuf ve felsefenin kaynaşması sonucu ortaya çıkan özgün felsefeye daha önce de ifade ettiğim gibi "irfan" denir. İslam felsefesinin kökenini ve mistik felsefe olarak tercüme edeceğim "irfan"ın oluşumunun İslam düşünce tarihinde olağanüstü bir şey olduğunu daha önce açıklamıştım.

Mistisizm ve felsefe arasındaki temas kelimelerle çok basit bir şeydi ancak gerçekte o kadar basit değildi, gerçek bir yaşam riskiydi. Genç mistik İbn Arabî ile yaşlı filozof İbn Rüşd arasındaki görüşmeyi hatırlıyorsunuzdur. Kurtuba'da meydana gelen olayda filozof İbn Rüşd, mistisizm ve felsefe arasındaki çatışmadan bahsedildiğinde sekte uğramış ve konuşamayacak kadar sarsılmıştı. İbn Arabî o dönemde "evetten hayıra geçişte başın bedenden ayrıldığını" söylemiştir. Kelimenin sembolik bir anlamı da olabilir. Bu durumda, spekülatif felsefeden tasavvufa geçişin hem filozoflar hem de sufiler açısından, kendi varlıklarının tüm ağırlığını taşıyan bir karara dayanan ciddi bir ölüm kalım eylemi olduğu anlamına gelebilir.

Ama bu kelime aynı zamanda gerçek anlamıyla da algılanabilir. Sufizmin ilk formlarında, bir kişi dünyadan el etek çekip kendini kulluğa, duaya ve çileciliğe adadığında bir sorun teşkil etmiyordu ancak bu çileciler kendi deneyimleri üzerinde düşünmeye ve bunları kelimelerle ifade etmeye başlar başlamaz, Tanrı'yı hor gören tehlikeli bir ideoloji olarak algılandılar ve ortodoks olarak kabul edildiler. Ortodoks İslam inancında, hayatları hemen tehdit altına girdi. Sufi ideolojisini ifade eden her kelime Tanrı korkusu olarak kınandı ve "baş" kelimenin tam anlamıyla "vücuttan kesildi". Daha önce bahsettiğim Hallac bunun tipik bir örneğidir an-

cak bu tür sayısız başka örnekler de vardır. Tasavvuf tarihi, bakış açınıza bağlı olarak acıklı ve kanlıdır. İslam tasavvufunun ve sufi temelli felsefenin hem oluşum sürecinde hem de temel yapısında, ciddi bir yarışma gibi ölümcül bir gerilim atmosferinde oluştuğunu akılda tutmak önemlidir. Bunun gerçekten çok ciddi ve gergin bir atmosfer olduğunu aklınızda tutmazsanız, işin aslını gerçekten anlayamayacağınızı düşünüyorum.

Bu arada, bir önceki dersimizde, mistisizm perspektifinden gerçekliğin veya realizmin yüzeyden derinliklere kadar çeşitli tabakalara sahip çok katmanlı bir yapı olduğu ve buna karşılık bilincimizin de yüzeyden derinlere kadar çok katmanlı bir yapı olduğu ve ikisi arasında bire bir karşılıklılık olduğu noktasını genel olarak belirtmiştim. Her ikisinin de bire bir iletişim içinde olduğundan da bahsetmiştim. Elbette çok katmanlı bir yapının çok sayıda tabakası olması gerekmez, yalnızca iki tane olması yeterlidir: yüzey katmanı ve onun altında yatan daha derin tabaka. Kısacası, temel soru/n zihnimizin karmaşık ve incelikli hareketlerini açıklamak için ne tür bir model kullanabileceğimiz sorusudur. Bununla birlikte, daha önce de belirttiğim gibi mistisizm yalnızca sıradan ve gündelik bilincimizi değil; aynı zamanda tefekkür ve teemmülü de dikkate alır. Bu da en az iki bilinç düzeyinin tanınması gerektiği anlamına gelir: yüzeysel ve derin. Bu da en az iki bilinç düzeyinin, yüzeysel ve derin bilincin tanınması gerektiği anlamına gelir.

Peki, bu açıdan bakıldığında sufizm, mensuplarının bilincinin nasıl bir özel yapıya sahip olduğunu düşünür? Önceki konuşmamın son kısmında bu soruyu kısaca ele almıştım. Bugünkü konuşmamın ilk bölümü sufi bilincinin beş aşaması ve bu beş aşamanın her birinin bir imge olarak benliği nasıl temsil ettiği hakkında olacak. Bu nedenle açıklama adına öncelikle daha önce kısaca açıkladığım ruhun beş katmanını, beş seviyeyi yeniden tekrar ve teyit etmek istiyorum. Şemada gösterildiği gibi, tüm yapının baş aşağı duran bir piramide benzediğine lütfen dikkat edin. Bugünkü konuşmamızın sonunda bunun anlamı ve önemli daha da belirginleşecek.

Bilincin yüzeyini temsil eden en üst kısım nefs-i emmaredir, yani daha önce ayrıntılı olarak açıkladığım gibi zihnin duyusal ve

duygusal işlevlerinin yeridir. Sufiler onu şehvet ve tutku yeri olarak adlandırır, dolayısıyla nefs-i emmare adını alır. Emmare; şiddetli bir nefs, sebepsiz yere emirler veren bir ruh(a sahip olmak) demektir. Bunun bir kademe altı nefs-i levvamedir ki bu da kınayıcı anlamına gelir. Sufizm bunu aklın alanı olarak görmez, esas olarak aklın iyi, kötü, güzel ve çirkin şeyleri yargılamak, kendisinin ve başkalarının kötülüğünü eleştirmek ve kınamak için ahlaki işlev olarak görür. Başka bir deyişle, levvame vicdanın yeridir. Üçüncü mertebe, nefs-i mutmainne veya sükûnetin kalbi, duyuların ve aklın çalkantısının bütünüyle azaldığı, zihnin arındığı ve dünya dışı bir dinginlik içinde dinlendiği durumdur. Sufiler buna kalp de derler ki daha önce buna özel bir önem verdiklerinden bahsetmiştim. Bu kadar önemli olmasının nedeni, burada ruhun bu doğayı kökten değiştirmesidir. Kalp kelimesi zihin anlamına da gelir ve fiil olarak da "dönüş(tür)mek", yani bir nevi "metamorfoz" anlamına gelir. Sufizme göre ruh bu aşamada esasen dönüşüme uğrar. Dördüncü aşama, ruhun tamamen kutsal olanın, kutsalın, ilahi dünyanın âlemine girdiği yerdir. Sufi bunu ruhun şafağı olarak deneyimler. Geleneksel terimlerle ifade edecek olursak, burası aydınlanma deneyimi alanıdır. Ve son olarak, beşinci katman olan "sırr" (sır) biraz Şingon ezoterizmini anımsatan bir kelimedir. Günlük bilince tamamen kapalı gizemli bir dünyayı, karanlık üzerine örtülü bir karanlığı yani *gaybu'l-guyûb*'u tanımlamak için kullanılır. Aslında, sufizmin perspektifinden bakıldığında, önceki dört katmanın ışığından daha saf ve daha yoğun bir ışıktır ancak bu ışık gündelik idrak sahibi öznenin gözünde sonsuz derinlikte ve dehşet verici bir karanlık olarak görünür. Sufilerin bilincin yapısına ilişkin eşsiz teorisine göre bu ruhun en iç katmanı, bilincin en derin yüzeyidir.

Yukarıda söylediğim gibi bu, birinci katmandan beşinci katmana kadar sufizm tarafından inşa edilen insan bilincinin yapısal modelidir. Bir sufinin içsel olarak deneyimlediği her şey bu modele göre, bu çerçevede anlaşılır ve anlamlandırılır. Ancak yine daha önce de belirttiğimiz gibi bu, olguları yorumlamaya yönelik bir modeldir ve insan bilincini bu hâliyle beş aşamalı bir yapı olarak

düşünmez. Bu modelde, ilk seviye ya da en üst seviye duyusal farkındalık alanıdır ve buradan bir seviye aşağıya doğru bilincin daha derin seviyeleri açılır. Sufi uygulama süreci genellikle ters yönde tasvir edilir; en altta duyu algısı alanı bulunur, yavaş yavaş en alttan yükselir ve sonunda zirveye veya ilahi bilincin idrakine ulaşır. Bu konuyu daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağım.

Her hâlükârda, ister yukarıdan aşağıya doğru inmekten ister aşağıdan yukarıya doğru yükselmekten bahsedelim, sonuç aynıdır. Bu iki modelden hangisi kullanılırsa kullanılsın, Sufi uygulamasının başlangıç noktası insan "ben"i veya "ben-bilinci"dir ve nihai varış noktası insan egosunun yok edilmesi ve "İlahi Ben"in gerçekleştirilmesidir. Uygulama süreci, ilk aşamadan son aşamaya kadar sufi farkındalığının bir yolculuğu olarak temsil edilir. İnsani ben-bilincinden ilahi bilincine, tamamen insani olandan tamamen ilahi olana, karanlıktan aydınlığa, sufi ruhu bu iki uç arasında yayılan olağanüstü ruhsal gerilim içinde yavaş yavaş dönüşür ve dönüştürülür. Ruhun bu dönüşümü, başkalaşımı ve metamorfozu sufizmin ta kendisidir.

TEFEKKÜR TEKNİKLERİ

Ruhun dönüşümünü (metamorfozunu) gerçekleştirmenin özel yöntemi "zikir" adı verilen tefekkür tekniğidir. Başlangıçta, ruhun ya da zihnin işleyişinde böylesine köklü bir dönüşüm ancak nadir bir dâhilik durumunda, hatta bazen tesadüfen ama genellikle sadece sistematik zihinsel eğitim yoluyla elde edilebilirdi. Bu sadece İslam için geçerli değildir. Bu sadece İslam'da değil Budizm, Hinduizm ve diğer pek çok geleneksel dinde de bilinen bir gerçektir. Ruhun bu dönüşümü İslam'da sufizmin kuruluşunun pratik yönleri için temel bir koşul olarak kabul edildiğinden, yavaş yavaş benzersiz bir sufi tefekkür tekniği geliştirildi.

Başlangıçta, yani Sufizm tarihinin başlangıcında, sabit bir uygulama yöntemi yoktu. Ancak kısa süre sonra, yolun ustaları önce kendileri sonra da himayeleri altındaki öğrencileri için çeşitli

tefekkür teknikleri geliştirdiler. Bunların en tipik ve en önemlisi, günümüzde de önemli bir işlevi yerine getirmeye devam edeni, az önce belirttiğim üzere "zikir" adı verilen yöntemdir. "Zikir" Arapça bir kelime olup "bir şeyi, özellikle ismini anarak/okuyarak canlı bir şekilde zihne çağırmak ve onu zihinden çıkarmadan uzun süre zihinde tutmak anlamına gelir. Saf Kara Budizm'inde[6] bu, Batı Saf Kara'daki[7] Amitabha Buda'nın adının zikredilmesi ve Buddha'nın adının ağızda zikredilmesi ile biçimsel olarak ortak bir yönü olan bir uygulama yöntemidir. Aynı zamanda Shingon Ezoterik Budizm pratiğine de benzer çünkü ifadenin büyülü enerjisinin vücudun çeşitli ve belirli bölgelerinde lokalize edildiği ve birbiri ardına hareket ettirildiği bir tür iç fiziksel hareketi içerir. Bildiğiniz gibi Shingon Ezoterik Budizm'inde beden ve ağzın aynı anda çalıştığı beden-dil-sezgi pratiği vardır ve bu sufi pratiğinde de uygulanır. Bunu daha sonra anlatacağım.

İlk zamanlarda söylenen tek şey Allah isminin sürekli şekilde tekrarlanmasıydı. Allah kelimesi artık herkesin bildiği kadar iyi bilinmektedir ancak orijinal olarak el-ilah telaffuzundan oluşmuştur, burada "el-" belirtili ektir ve "ilah" genellikle "tanrı" anlamına gelir. Kabaca İngilizcedeki "tanrı"ya eş değerdir. Artikel belirli ve tekil bir isme eklendiğinden bu tek ve biricik Tanrı'dır ve İngilizcede büyük harfle Tanrı anlamına gelir. İslam tipik bir tek tanrılı dindir, dolayısıyla Allah Tanrı'dır ve yalnız Allah Tanrı'dır. Bu arada, zikir uygulaması basitçe "Allah, Allah, Allah"ı tekrarla-

---

6 *Saf Kara Budizmi* (Jōdo Shinshū), Japonya'da ortaya çıkan bir Budizm okuludur ve özellikle Shinran tarafından geliştirilmiştir. Bu okul, Nirvana'ya ulaşmanın en kolay yolunun Amitābha (Amida) Buda'nın adıyla (Nembutsu) sürekli olarak tekrarlanan bir dua aracılığıyla ona sığınmak olduğuna inanır. Saf Kara Budizmi, karmaşık ritüellerden veya meditasyonlardan ziyade basit bir inançla kurtuluşa ulaşmayı savunur. (Çev.n.)

7 *Batı Saf Kara* (Jōdo Shinshū), Saf Kara Budizmi'nin Japonya'daki en yaygın okullarından biridir ve batıya, özellikle de Japon dışındaki bölgelere, öğreti ve inançlarını yaymayı amaçlayan bir hareket olarak gelişmiştir. Japonya'da Shinran'ın öğretilerini temel alarak ortaya çıkan bu okul, Batı'da genellikle Japon Budizmi'ni tanıtmayı amaçlayan dini topluluklar aracılığıyla daha fazla bilinirlik kazanmıştır. (Çev.n.)

mak olarak başladı ancak zaman geçtikçe Allah adı etrafında daha karmaşık ifadeler yerleştirildi. Bu ifadelerin en tipik olanı "La ilahe illallah" ifadesidir. Bunun anlamı şudur: Allah'tan başka ilah yoktur. Bu, Allah'tan başka kesinlikle hiçbir ilah olmadığı anlamına gelir. "La" kelimesi olumsuz bir önek ve fiildir, ancak dilbilgisel olarak bu şekilde kullanıldığında varlığın çok güçlü bir olumsuzlamasını ifade eder. İfade sadece böyle kullanılırsa *ilah yoktur* anlamına gelecektir Bu, Allah'tan başka Tanrı olarak adlandırılabilecek hiçbir şey olmadığı anlamındadır. Ezoterik "mantra"[8] ve "darani"lerin[9] aksine, bu ifade anlamı doğrudan sıradan Arapça ile anlaşılabilen basit bir cümledir. Bununla birlikte, "La ilahe illallah" cümlesinin tekrarlanmasının bir tür "büyü" etkisi yaptığı veya yapabileceği doğrudur. Aslında sufizm dışında yani genel olarak İslam'da, bu ifade inananların iman esaslarının ilkidir ve imanın ikrarı olarak belirleyici bir rol oynar. Ancak sufizmde bu ifade pratikte yalnızca bir inanç itirafı olarak değil hem fiziksel hem de psikolojik olarak derin sembolik anlamları olan bir ifade olarak kullanılır.

İlk bakışta görülebileceği gibi, bu ifade iki bölüme ayrılmaktadır. İkinci kısım olan illa-Allah, lailaha kadar olan ilk kısımdır ve ikinci kısım olan illa-Allah, ikinci kısımdır. İlk bölüm la ilahe, "Tanrı yoktur", olumsuz/negatif bir şekilde ruhun ilk katmanı olan nefs-i emmare bilincini, arzu ve şehvet girdabında yerle-

---

8 *Mantra*, genellikle bir kelime, cümle ya da sesin tekrarıyla yapılan bir tür manevi pratik ve zihinsel odaklanmadır. Mantra, Sanskritçe kökenli bir kelime olup, "mana" (zihin) ve "tra" (kurtuluş veya koruma) kelimelerinin birleşiminden türetilmiştir. Yani, mantra, zihni korumak veya arındırmak amacıyla tekrarlanan kelimelerdir. (Çev.n.)

9 *Darani*, özellikle Budizm'de kullanılan bir terimdir ve genellikle bir mantra ya da dua olarak tanımlanabilir. Darani, Sanskritçe kökenli olup, "koruma" veya "koruyan kelime" anlamına gelir. Bu kelimeler veya ifadeler, kişinin ruhsal olarak korunması, ruhsal güç kazanması veya manevi engellerden korunması amacıyla tekrar edilir. Budizm'de darani, genellikle Buda'nın öğretilerini veya koruyucu deva ve bodhisattvaları (aydınlanmış varlıklar) anmak için kullanılan bir tür mantradır. Darani, meditasyon veya dua sırasında kişinin zihnini odaklamasına yardımcı olur ve aynı zamanda manevi koruma sağlar. (Çev.n.)

şik olan Tanrı'nın tüm dünyevi, insani duygulardan yoksun imgelerini temizlemeye yöneliktir. Ve ikinci kısım, ihlas, "Allah'tan başka", "Allah'ın dışında", aksine, olumlu/pozitif bir doğaya sahiptir ve ilk aşamada, yani "Lailahe"de tamamen arınmış olan ve içinde hiçbir yanılsama gölgesinin bulunamayacağı saf zihin alanında zihnin arındırılması amaçlanmıştır. İlk aşamada saf, lekesiz ilahi imaj oluşturulmuş olur. Böylece, olumsuzlukla başlayıp olumlulukla biten birinci ve ikinci cümleler, önce Allah'tan başka her şeyi (*masiva*) inkâr etmekte, sonra da bu inkârın üzerine, deyim yerindeyse, yalnızca Allah'ı yerleştirmektedir. Bununla birlikte, bu cümlenin içerdiği gerçek ruhani enerji ve pratik etkisi ancak sufinin bu cümleyi tüm bedeni ve ruhuyla okuduğu eşsiz biçime bakılarak görülebilir. Bu, sufizmin ezoterik bir yönüdür ama bunu bilmeden, ifadenin tekke anlamını ardından buna eşlik eden felsefi önemini anlamak mümkün değildir.

ZİKİR UYGULAMASI

Zikir uygulamasına girmeden önce çifte-arınma işlemi gerçekleştirilir. Aynı zamanda zihindeki tüm kirli, şehvetli düşünceler durdurularak zihin sakinleştirilip arındırılır. İçsel arınmadan söz ettiğimizde, Zhuangzi'nin "shinsai"[10] dediği şeyi hatırlayabiliriz. Bildiğiniz gibi, Zhuangzi'nin iç bölümünün dördüncü kısmında Zhuangzi, genellikle içki içmekten ve kötü (kokulu) yiyecekler yemekten kaçınarak bedeni temiz tutmak olarak düşünülen "saikai" veya "monoimi"nin[11] alışılagelmiş kurallarının yanı sıra, daha

10 Zhuangzi'deki *shinsai*, zihnin arınmasını ve dış etkenlerden bağımsız bir dinginlik durumuna ulaşmayı ifade eder. Bu kavram, zihinsel arınmanın bedensel arınmadan daha önemli olduğunu vurgular ve kişinin içsel dünyasında saf bir farkındalık haliyle evrenle uyum içinde olmayı amaçlar. "Shinsai", düşünceleri, arzuları ve dış dünyadaki dikkat dağıtıcı unsurları bir kenara bırakarak, kişinin gerçek doğasına ve "Dao"ya (Yol) odaklanmasını sağlayan bir içsel disiplin yöntemidir. (Çev.n.)

11 Doğu Asya'da saikai, hem bedensel hem de ruhsal arınmayı hedefleyen

önemli olanın kişinin zihnini temiz tutması ve buna ek olarak bedenini temiz tutması olduğunu belirtir. Sufizmde bunlardan daha önemli olan dışsal olandan çok içsel olan, yani "sai" ilkesi ya da içsel arınmadır. Sufizmde de uygulamanın ilk adımlarında dışsal/fiziksel arınmanın yanı sıra içsel/zihinsel arınma ihtiyacı vurgulanır. Zikirde gerekli olan içsel arınma, Zhuangzi'de olduğu gibi, Yol'un son aşamasında ulaşılan mutlak bir benlikten arınma veya boşluk hâli değil, yüzeysel bilincin ön hazırlayıcı arınmasıdır. Zaten sufizm pratiği de bu içsel ve dışsal arınmadan başlar. Beden ve zihin içsel ve dışsal ikili arınma yoluyla arındırıldığında, uygulayıcı loş ışıklı, sessiz bir odaya girer, tütsü yakılır ve mürit/talip bağdaş kurarak oturur. Bu biraz aşina olduğumuz *zazene*[12] benzer. Ancak, oturma pozisyonu *kekkafuza* pozisyonu[13] değil, normal bağdaş kurarak oturma şeklindedir. Bununla birlikte, modern İran'daki en

---

önemli bir ritüeldir. Japonya'da, Şinto ve Budizm'de dini törenler öncesinde bedeni ve zihni temizlemek amacıyla uygulanır. Şinto'da tanrılara saygı göstermek için yapılırken, Budizm'de meditasyon ve manevi gelişim için saikai önemlidir. Çin'de, saikai, Konfüçyüsçülük, Daoizm ve Budizm'de, dini ve resmi törenler öncesinde uygulanan bir arınma yöntemidir. Daoizm'de ise saikai, ruhsal dengeyi ve arınmayı sağlamada önemli bir rol oynar. Saikai, bu bölgede hem manevi disiplinin hem de toplumsal ritüellerin bir parçasıdır.

12 *Zazen*, Japon Zen Budizmi'nde temel bir meditasyon pratiğidir. "Za" oturmak, "zen" ise meditasyonu ifade eder. Zazen, bedeni dik tutarak sessizce oturup, zihni sakinleştirerek farkındalık kazanmayı ve aydınlanmaya ulaşmayı hedefler. Bu uygulama, düşünceleri yargılamadan gözlemleyerek zihni boşaltmayı ve varoluşun gerçek doğasına odaklanmayı amaçlar. Zazen, hem zihinsel hem de ruhsal bir arınma süreci olup, Zen Budizmi'nin ana disiplinlerinden biridir. (Çev.n.)

13 *Kekkafuza*, Budist meditasyon uygulamalarında kullanılan klasik bir oturma pozisyonudur. Bu pozisyon, kişinin iki ayağını karşı bacaklarının uylukları üzerine yerleştirerek tam bir çapraz oturuş oluşturmasını içerir. Türkçede bu pozisyon "tam lotus pozisyonu" olarak bilinir. Kekkafuza, bedeni sabit, zihni sakin tutarak meditasyon sırasında derin konsantrasyon ve denge sağlamayı amaçlar. Zen Budizmi'nde ve diğer meditasyon disiplinlerinde yaygın olarak kullanılan bu duruş, zihinsel ve ruhsal dinginliği geliştirmeye yardımcı olur. (Çev.n.)

büyük ve en etkili sufi tarikatı olan Nimetullah'ta oturma pozisyonu bağdaş kurarak değil, Bir Japon'un genellikle *seiza* pozisyonunda, dizlerinin üzerine oturarak ve ayaklarını geriye doğru katlayarak topuklarının üzerine oturduğu gibi sırtı dik bir pozisyondadır. Ardından, otururken sol ve sağ eller açık olacak şekilde sırasıyla sol ve sağ uylukların üzerine yerleştirilir. Sonra yavaşça az önce tarif ettiğim ifadenin ilk olumsuz kısmından itibaren zikretmeye başlar: "La ilahe" (ilah yoktur)...

Kişi bilincini bedenin çeşitli ve belirli bölgelerine odaklar ve bunu kademeli olarak değiştirir. Daha önce de belirttiğim gibi, bu ezoterik Budist pratiğine benzer. İlk olarak, tüm bilinçli enerjinizi yoğunlaştırır ve ilk kelime olan "la"yı telaffuz edersiniz; "kesinlikle var olmayan". Vücutta kelimeyi telaffuz etmeye başladığınız yer sol göğsün ucu veya bazı eski belgelere göre göbeğin alt kısmıdır. Ardından, "la" kelimesinin sesli harfi "aa" ile sese bastırırsınız ve bir sonraki "ila", "tanrı" kelimesine ulaşana kadar güçlü ve uzun bir sesle telaffuz edersiniz. Bu sırada enerjinin merkezi sol göğüsten sağ omuza kayar. Daha önce de belirttiğim gibi, genellikle tanrı anlamına gelen bu ilah kelimesi, sağ omzunuzun üzerinden arkaya doğru atılmış gibi telaffuz edilir. Ve devamında bunu bitirmeden önce, tüm ifadenin ikinci yarısına, yani olumlu kısma, "illallah", "Allah'tan başka" kısmına geçersiniz. Bunu yapmanın yolu, "illallah" kelimesinin ilk kısmını bu kez sağ omzunuzun üzerinde telaffuz etmeye başlamak ve konsantrasyon noktasını yavaş yavaş sol göğsünüze doğru hareket ettirmektir. Bitirdiğinizde, "Allah"ın kelimesinin/isminin son hecesini kalbinizin tam ortasına, sanki bir yastıkla toprağa çekiç saplar gibi kuvvetlice saplarsınız. Böylesi bir güç ve etkiyle kalbe işlenen Allah kelimesinin/isminin, ruhu doğal uykusundan uyandırması ve kendi gizli derinliğinin, bilincinin derinliklerinin farkına varmasını sağlaması beklenir. Bu zikir mükerrer bir şekilde tekrarlanır. Uygulama süreci kişiye bağlı olarak günlerce, hatta yıllarca devam eder.

Sonunda bilincin üçüncü katmanı, kalb, zihin, duyular dışı algılama organı, daha önce de belirttiğim gibi kaba duyu organından oldukça farklı olan zarif iç organ aktif olmaya başlar. Kalp kapısı bu

şekilde açıldığında, sufizme göre ilahi ışık hiçbir yerden çıkmaz ve ruha nüfuz eder ve sonunda ruh ışıkla dolup taşar. Bu saf ışık âleminde, uygulayıcı ikinci "ben"i olan "Gerçek Benliği" ile karşılaşır ve onunla tamamen birleşir. Bu şekilde tezahür eden yeni "Ben", sufizmde "içsel insan" veya "ışık insanı" olarak adlandırılır. Bu, büyük ölçüde Zen Budizmi'nin "kişisidir". Ona ulaşmanın yolu tamamen farklıdır. "Işık insanı" hakkında daha sonra konuşacağım.

İMGELERİN DIŞA VURUMU

Bir önceki konuşmada, sufizmde derin bilinç sürecinin imgelerle dolu olduğundan ve belirli bir imge ya da imgeler grubunun belirli bir bilinç katmanıyla ilişkili olduğundan ve onu yönlendirdiğinden bahsetmiştim. Bu aslında bir çilecilik yolu olarak sufizmin en önemli özelliklerinden biridir. Tefekkür hâli derinleştiğinde ve bilinç belirli bir derinliğe ulaştığında, buna belirli bir tür imgelem (*muhayyile*) eşlik eder ve müride rehberlik eden usta (*mürşid*), müridin hangi aşamada olduğunu bununla anlayabilir. Eğer bu Zen "zazen"i olsaydı, ortaya çıkan bu tür imgeler yanılsama olarak derhâl ortadan kaldırılırdı ancak sufizmde tam tersine, ortaya çıkan tüm imgeler sonuna kadar kullanılır. Şimdi size daha önce bahsettiğim Necmettin-i Kübra'nın parlak analitik anlatımına uygun olarak bu konuya genel bir bakış sunmak istiyorum.

Uygulamadaki ilk adımın, ruhun yüzeyinde, nefs-i emmare ya da şehvet âleminde yerleşik olan ego-zihinle başa çıkmak olduğunu söylemeye gerek yok. Elbette ego kendi durumunun ne kadar sefil olduğunun farkında değildir. Tasavvufi bir bakış açısıyla Kübra, tüm arzu ve tutkuların kol gezdiği bu âlemi, çeşitli hayvanların yaşadığı bir kulübe olarak tanımlar. Büyük hayvanların, domuzların, eşeklerin ve fillerin bir arada barındırıldığı kulübeler pis, kirli ve sıkışıktır. Hayvanların idrar kokusu neredeyse boğucudur. Bununla birlikte, hayvan kulübesi imgesi, uygulamanın çağrıştırdığı ilkel, arketipik zihinsel imge değil, tanımlayıcı veya anlatısal bir imgedir. Arketipik imge, zikir yoluyla tefekkür hâline girmiş olan

bilinç tarafından doğal olarak üretilen bir kendilik resmidir; dolayısıyla zikir başlamadan önce yaratılan imge, ne kadar gerçek ve güçlü olursa olsun, doğası gereği arketipik bir imgeden farklıdır.

Ciddi bir şekilde zikir yapmaya başlayan bir uygulayıcı bu yolda biraz daha ilerlediğinde, bilincinin ilk nefsi emmaresi hemen tanınabilir ve karakteristik birkaç imgeye yol açmaya başlar. Bu kez arketipsel imgeler söz konusu. İlki derin bir kuyu ya da yerdeki bir çukur olarak görünür. Çilecinin kendisi de kendini çukurun dibinde hisseder. Hiçbir şey göremediği bir karanlık onu sarar. Hiç ışık yoktur. Necmettin-i Kübra'nın yorumuna göre bu, uygulayıcının varlığının bir imge olarak tezahür eden tamamen fiziksel yönüdür. Ancak bazen bu kalın karanlık duvarın arasından gizemli kırmızı bir ışık yanıp söner. Kübra'ya göre bu, ruhta ikamet eden iblisin titrek ateşidir. Yine ona göre, uygulamanın daha ileri bir aşamasında ateş tekrar belirir ancak bu sefer berrak, durgun bir ateştir. Oysa burada ve şimdi görülen *akuma* ateşi ürkütücü, çamurlu bir titreşime sahiptir. (Bu arada, "akuma" kelimesi Arapçada "şeytan"dır.)

Tasavvufta şeytan, insan zihninin durmaksızın yoğun şehvet ve fiziksel haz peşinde koşma dürtüsünün somutlaşmış hâlidir ve genellikle kuduz, ateşli ve pis bir köpek şeklinde somutlaşır. Sadece sufizmde değil, genel olarak İslam'da da köpek, dinen kirli bir hayvandır ve murdardır. Bazı mezheplerde bir köpekle temas o kadar kirlidir ki, elin arındırılması için hemen suyla yıkanması gerekir.

Burada köpek şeklinde görünen şeytan, insan kalbinin ilk katmanında saklı olan ve insanları kötülük ve zina eylemlerine teşvik eden karanlık bir güçtür. Uygulayıcı bu kırmızı şeytan ateşini gördüğünde, tüm vücudunda alışılmadık bir ağırlık hisseder. Göğsü sıkışır ve uzuvlar büyük bir taş tarafından ezilmiş gibi hisseder. Bununla birlikte, bu kırmızı ateş imgesi aslında ruhun ilk katmanının tamamı değildir, içinde, iş başında olan şeytani, siyah, karanlık güçlerin somutlaşmış hâlidir. Ancak bazen, ruhun ilk katmanının tamamı kendini tam olarak görüntüde olduğu gibi yansıtabilir. Rengi mavidir; açık bir gökyüzünün mavisine ya da daha spesifik olarak bir çeşmeden akan mavi suya benzer. Bizim açı-

mızdan güzel ve ferahlatıcı bir görüntüdür. İslam estetiği açısından ise mavi gökyüzünün güzel bir sembolü ve bildiğiniz gibi mimaride, çömlekçilikte, resimlerde ve sanatın her yerinde kullanılmaktadır. Ancak sufi bakış açısına göre mavi uğursuz bir renktir. Sufizmde renklerin çok özel sembolik anlamları vardır ve Kübra'nın temsil ettiği kırmızı, yeşil ve siyah gibi her rengin özel ruhani anlamını kabul eden sufi renk sembolizmi sisteminde mavi, ruhun ilk katmanında dönen şehvetin spektral (hayali) yayılımının rengidir. Bu arada yeşil en iyi renktir ve görüntü yeşil olduğunda, ruhun üçüncü katmanının aktif olarak iş başında olduğunu gösterir.

Şimdi, uygulamanın bu ilk aşamasından sonra, zikrin biraz daha derinine inersek imgelem değişir. İlk başta, deliğin dibini dolduran belirsiz karanlık yavaş yavaş katılaşır; aya ve sonra kalın, siyah bir buluta dönüşür. Sonra zikir devam ederken yoğun bulutların arasından hilal gibi bir şey belli belirsiz görünmeye başlar ve sonunda bulutlardaki yarıkta yeni ay net bir şekilde belirir. Bunun, zikir cümlesinin enerjisinin kalbe nüfuz ettiğini ve ruhun orada önemli ölçüde arındığını gösterdiği söylenir. Başka bir deyişle, ruh ilk katmanın ötesine geçmiş ve nefs-i levvame âlemine girmiştir. Ruh gerçekten ikinci katmana girdiğinde, şimdiye kadar görülebilen kara bulutlar beyaz stratokümülüs[14] bulutlarına dönüşür. İkinci aşamada, ruhun kendisi doğan güneşin bir görüntüsü olarak belirir. Kızıl güneş, kişinin sağ yanağından yükselir. Kendi gözleriyle görür. Bu izlenim o kadar canlıdır ki, güneşin sıcaklığını yanağında hissedebilir. Ve güneş kulak hizasına, bazen alna, hatta bazen başın üstüne kadar yükselir. Ve bu gerçekten deneyimlendiğinde, uygulayıcının ruhu şüphesiz ikinci seviyede, yani nefs-i levvamededir.

Başlangıçta uygulayıcının yerdeki derin kuyu benzeri bir çukurda olduğunu söylemiştim. Şimdi bu aşamadayken henüz çu-

---

14 *Stratokümülüs* (*stratocumulus*), bir tür bulut sınıfıdır ve genellikle alçak, kalın ve geniş yayılımlı bulutlar olarak tanımlanır. Latince adı, "stratus" (katman) ve "cumulus" (yığın) kelimelerinin birleşiminden gelir, Çünkü bu bulutlar genellikle bir katman şeklinde görülür ve bazen yığın şeklinde kümelenmiş olabilirler. (Çev.n.)

kurdan çıkmamıştır. Hâlâ çukurdadır ama çukurun dibinde değil, çıkışa yakın bir yerdedir. Daha önce yeşil rengin Kübra'nın renk sembolizminde en iyi renk olduğunu söylemiştim: "Burada deliği dolduran siyah/karanlık sisin ortasında yeşil bir ateş görülür. Sufizmin mitolojik kozmolojisinde bu, tüm evrenin merkezindeki dev zümrüttür; eski Hindistan'ın mitolojik dünya imgesinde bizim türümüze karşılık gelen kozmosentrik "Sumeru Dağı"dır. Sufizmde bu zümrüt, Tanrı'nın topraklarına, kutsal gökyüzüne, doğrudan mevcudiyet alanına giriştir ve bu doğaüstü yeşil ışık sufiyi bulunduğu çukurdan çıkarır. Bu üçüncü ruhtur, ıssızlık durumundaki ruhtur. Burası insanın ilahi boyutunun açıldığı yerdir ve bu aşamada ruhun kendine bakışı çarpıcı bir şekilde değişir. Ruh bu duruma girdiğinde, bazen önünüzde bir dairenin, üç halkalı bir dairenin belirdiğini görürsün. Bu daire her yöne yayılan devasa bir ışık fıskiyesine benzer. Başka bir deyişle, siz deneyimsel egonuzun üstesinden gelirken, kendi yüzünüzün yuvarlak şekli aniden gözlerinizin önünde beliren saf bir ışık çemberidir. Cilalı bir aynanın yüzeyi kadar berraktır ve üzerinde tek bir toz zerresi bile yoktur. Bu daire yavaş yavaş yüzünüze yaklaşır ve sonunda yüzünüz çemberin içine çekilir. Eğer bunu gerçekten deneyimlerseniz, bu dairenin ruhunuzun üçüncü katmanının bir görüntüsü olduğundan emin olabilirsiniz."

Kübra'nın alıntıladığım bu ifadesi, sufizmde ben-bilincinin temel yapısına ilişkin önemli bir anlayışı sembolik olarak ifade etmektedir. Bu aşamada sufinin yüzünün önünde beliren ve sonunda onu tamamen saran ışık çemberi, sufinin kendi diğer "ben"inin, "Gerçek Ben"inin ortaya çıkışının başlangıcıdır. Işık çemberi henüz Gerçek Benliğin kendisi değildir fakat şimdi ortaya çıkmak üzere olan Gerçek Benliğin tam ve gergin enerjisinin benliğin önüne yansıtılmasından doğan bir imgedir. Ve bunu gerçekten deneyimleyen sufi artık deneyimsel, "fenomenal ben"inin "metafiziksel ben"e dönüştüğü, belirleyici dönüm noktasından hemen önce olduğunun farkındadır. Ve yakında bu öncü imgeleme deneyiminde canlı bir şekilde öngörülen dönüşüm, olağanüstü ışığın bir başka deneyimi olarak gerçekleşecektir. Kübra'nın bu konuda, bi-

razdan kendi sözleriyle duyacağınız ayrıntılı bir açıklama yapmıştır. Burada aktaracağım tasvir, sufinin yüzünün önünde beliren bir ışık çemberi ve sufinin yüzünün onun içinde yutulmasıyla başlar ve farklı kelimelerle tekrarlanır.

"Yüzün önündeki daire giderek netleşir ve parlak bir ışık yaymaya başlar. Işık, bir kaynaktan fışkıran su gibi ortaya çıkar. Uygulayıcı daha sonra bu ışığın aslında doğrudan kendi yüzünden yayıldığını fark eder. Işık gözlerinin ve kaşlarının arasından yayılır. Sonunda, bu ışık çemberi tüm yüzünü kaplar. (Şu ana kadar, bir önceki cümlede anlatılan deneyimin bir tekrarıydı. Buradan yeni bir duruma geçiyoruz.) Aynı anda yüzünün önünde başka bir yüz belirir. Bu yüz de ışık yayar. Ve bu ince ışık perdesinin ardında, önünde geriye doğru parıldayan parlak bir güneş görülebilir. Bu ikinci yüz sizin gerçek yüzünüzdür (ya da onların dediği gibi, 'anne babanızın doğmadan önceki orijinal yüzü'). Bu güneş, kendi varlığınızda (bilincin dördüncü katmanı) orada burada titreşen çatıdır. Bu, kendi içinizde orada burada titreşen çatının (bilincin dördüncü katmanı) güneşidir."

Bu aşamada sadece bilinç değil, sufi-insanın kendisi de fiziksel bir insan olmaktan çıkar ve bir ışık-insanı hâline gelir. "Işık-adam" terimi orijinal dilde "şahs-u mi'n-nur"dur ve burada "nur", ışık anlamına gelmektedir. Min, "……den yapılma" anlamına gelir. Şahsu'l-ennvari" olarak da adlandırılır. "Envari", ışıklı demektir; bu yüzden aydınlık bir kişidir. Burada bir ışık-insanına dönüşen sufi, daha önce de belirttiğim gibi "ikinci ben"in, Gerçek Benliğin taşıyıcısıdır. Kübra'nın "ışık-adam" hakkındaki fikirlerini biraz daha aktarmak istiyorum: "Bir tür saf, ruhani berraklık tüm bedeninizi bir atmosfer gibi sardığında, kendinizi göz kamaştırıcı bir ışık yayan ışıktan bir kişinin önünde dururken bulursunuz. Aynı zamanda ışık yaydığınızın da farkına varırsınız."

N. Kübra, bu ışık-insanının uygulayıcının "Gerçek Ben"i, gerçek öznesi olduğunu tekrar tekrar vurgular. Ve meşhur Chandogya Upanişad'da: "Bu Gerçektir, bu Atman'dır, bu Sen'in ta kendisidir." (*Tat satyam sa âtmâ tattvam asi*, bölüm 6, ayet 12.) Özellikle de meşhur son kısım: Tattvamasi. Tattvamasi, "Sen O'sun", bi-

ze "Ente Huve"yi ("Sen O'sun"u) hatırlatır. Ente Arapçada "Sen" demektir ve Huve "O", "Sen O'sun" anlamına gelir ama aslında "Sufizmin bu aşamasındaki Sen"dir -yani "Sen Kendinsin"-. Ancak gerçek şu ki, Upanişadların dilinde ifade edilen en yüksek duruma henüz erişilmemiştir. Şimdi söyleyeceklerimden bu hemen anlaşılacaktır.

İLAHİ TEZAHÜR VE İLAHİ BİZ

Zikir uygulamasının son aşamasında, yanlışlıkla "ben"lik bilinci olarak kabul edilen ego, şimdi, Gerçek Benliğin (hakiki benliğin) tecellisi olarak yeni bir biçimde ortaya çıkar. Tasavvufta bu ikinci benlik, "ilahi bir şekilde açığa çıkan benlik" ya da "Tanrı'nın kendisini gösterdiği benlik" olarak tanımlanır. Metaforik olarak, bu ikinci benliğe Tanrı'nın yansıması da denebilir. Ancak burada bahsedilen "ayna", yüzeydeki nesneleri yansıtan sıradan bir ayna değil, şeffaf su gibi bir aynadır. Bu şekilde Tanrı, aynada değil, aynanın ötesinde, başka bir boyutta görünür. Bu bağlamda, Tanrı'nın yansıması hâline gelen benlik, "Tanrı tarafından tecelli eden benlik" ya da "Tanrı'nın görünür olduğu benlik" olarak adlandırılır.

Gerçek Benlik olarak kendisini tanıyan insan, Tanrı ile bir "Ben-Sen" ilişkisine girer. Bu, gündelik ego ya da sahte benlikten farklıdır; gerçek benlik, Tanrı'nın içinde ve onun aracılığıyla tecelli eden benliktir. Bu yalnızca Tanrı ile "Ben-Sen" ilişkisi çerçevesinde mümkün olabilir. Bu ifade, daha çok İslam'daki "ben-sen" ilişkisinin tecellisini ve Tanrı'nın her şeyde görünüşünü yansıtan bir anlayışa dayanır.

Bu ben-sen ilişkisinin çarpıcı özelliği dilsel iletişim boyutunda kurulmuş olmasıdır. Bu her şeyden önce bir diyalogdur, bir Biz-Siz diyaloğu, diyalogların diyaloğudur.

Birazdan fark edeceğiniz gibi, bu son derece tek tanrıcı bir durum anlayışıdır ve ancak Mutlak'ın tek kişisel Tanrı olduğu Sami tek tanrıcılığı bağlamında bir insan Tanrı ile samimi bir konuşma yapabilir. Ama bu durumda Tanrı'nın, insanın tapındığı aşkın

bir Tanrı değil, onu sonsuzca aşan, göklerin çok çok ötesine bakan mutlak aşkın bir Tanrı olduğuna dikkat etmek özellikle önemlidir. Başka bir deyişle, Tanrı ile insan arasındaki ilişki, Tanrı ile insan arasındaki alışılagelmiş tek tanrıcı ilişkiden, Tanrı ile insan arasındaki dikey ilişkiden tamamen farklıdır ve yatay düzlemde aynı seviyede dururlar ve birbirleriyle söz alışverişinde bulunurlar. Bu, sufizmin eşsiz konumudur. Tanrı ile insan arasındaki dikey değil yatay olan bu diyalog, daha önce söylediğim gibi Tanrı'nın aracılığıyla tezahür ettiği Ben ya da "Tanrı tarafından tezahür ettirilmiş Ben"dir. Bir yanda İlahi Tezahür, diğer yanda İlahi Biz olmak üzere bu iki kişi arasında gerçekleşen diyalogtur. Tanrı ile iletişim kuran kişi olarak Tanrı ile aynı düzlemde duran İlahi Benliğin idraki, bilincin dördüncü katmanında, sakinlik âleminde (nefs-i mutmainne) gerçekleşen gizli bir olaydır ve bu olayın kendisi de çok özel bir sufi öznel deneyiminde figürleştirilmiştir.

Bu noktada Kübra'nın kendi anlatımından bir alıntı yapmama izin verin: "Sufi deneyiminin bu aşamasına geldiğinizde, bunun ne kadar tuhaf bir hâl aldığını görebilirsiniz. Burada zikrin şiddetinin aşırı yoğunlaşmış enerjisi, uygulayıcının sağ böğründe küçük bir delik açar. Dışarıdan bakıldığında delik bir yara gibi görünür ve buradan zikir, şiddetin iç enerjisi ışık olarak dışarı akar. Sonunda, bu yara yavaş yavaş hareket etmeye başlar ve zikrin gücünün odağı uygulayıcının zihninde değiştikçe vücudun diğer kısımlarına doğru ilerler. Başlangıçta vücudun sağ tarafında bulunan yara, sonunda sırta ulaşana kadar yavaşça vücudun farklı bölgelerine doğru hareket eder. Yaranın hareketi sırasında, uygulayıcı yaranın içinin ve dışının açıkça farkındadır. Son olarak, tamamen dönüşmüş ruh bu küçük delik sayesinde bedenden çıkar, yükselir ve nihayet Tanrı'nın kutsal alanına ulaşır."

Böylece Tanrı'nın kutsal alanına, Tanrı'nın mabedine girmiş olan ruh için Tanrı artık onun üçüncü kişisi değildir. Tanrı artık ne sonsuz derecede aşkın ve insanın sonsuz derecede ötesinde olan aşkın Tanrı'dır ne de insanın iç benliğinde saklı olan içkin Tanrı'dır. Daha ziyade, ikinci kişidir: Sen. Ve böylece konuşmacı ve dinleyici, iki muhatap, tabir caizse eşit statüdeki kişilikler

arasında kelimeler değiş tokuş edilir. Bu diyalog tasavvuf dilinde münacat olarak adlandırılır.

Münacat Arapçada aslında iki kişi arasında, genellikle âşık bir erkek ve kadın arasında gizlice gerçekleşen samimi, mahrem konuşma anlamına gelir ve günümüzde Tanrı, insan ve münacatın sufi manevi boyutu, sözde aşkta olduğu gibi son derece samimi olduğunda son derece erotik bir biçim de alır. Pers edebiyat tarihinin renkli bir parçası olan lirik aşk şiirlerinin başlıca özelliğidir.

Tanrı ve insanın yüz yüze görüşüp söz alışverişinde bulunabilmesi tek tanrıcılık dışındaki dinlerde düşünülemeyeceği gibi, teizmde bile olağan ve hayal edilemeyecek kadar olağanüstü bir durumdur. Tarihte pek çok sufinin cesur ifadeleri nedeniyle küfür suçundan idam edilmiş olması şaşırtıcı değildir.

Ortodoks İslam açısından daha da küfür sayılan şey, diyalog durumundayken birbirine o kadar yakın durur ki, bazen hangisinin hangisi olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Örneğin, adından söz ettiğimiz ünlü mistik Hallac bir şiirinde şöyle der: ("I" ve "thou" zamirleri açıkça zıtlaştırılmış ve "I" ve "thou" olarak çevrilmiştir.)

Ben ve Sen'in bu birlikteliği ne kadar tuhaf.
Sen beni Senden sildin ve beni Sana o kadar yaklaştırdın ki,
Sen misin ben yoksa ben miyim diye şaşırdım.

Sen ben misin yoksa biz miyiz, kafam karıştı. Başka bir deyişle, İlahi Biz, Tanrı'nın Kendisinin Biz'i ve tezahür eden Biz, Tanrı'nın şeffaf olduğu insani Biz o kadar yakındır ki aralarında ayrım yapmak neredeyse imkânsızdır. İkisini sadece ince bir zar ayırır ve neredeyse birdirler. Ancak diğer yandan, İlahi Biz ile İlahi Biz'in insani tezahürü arasında hâlâ bir ayrım yapılmaktadır. Aksi takdirde diyalog mümkün olmazdı. Bu doğaldır çünkü diyalog Logos'un iki kutba ayrıldığı bir gelişim biçimidir. Tam da her biri Logos'un bu iki kolundan birini cisimleştiren iki persona karşı karşıya geldiği için bir diyalog durumu oluşur.

Bu ince durum, İlahi Biz ve tezahür eden Biz ne kadar yakın olursa olsun devam eder. Mevlana (Celaleddin, 1207-73) bu sınırlılık hâlini güzel tarif eder. Alıntıya geçmeden önce kendisinden biraz bahsetmek istiyorum. Celaleddin Rumi, ayak izleri Türkiye'nin Konya bölgesinde Mevlevi tarikatı adında hâlâ görülebilen 13. yüzyıl sufizm ustasıdır. Celaleddin, mistik-felsefi uzun şiir (kitabı) *Mesnevi*'nin yazarı olarak dünyaca ünlüdür. Bir Mesnevi olmamasına rağmen, yakın zamanda Rumi'nin sözlerinin müritleri tarafından *Rumi's Sayings* (Iwanami Shoten, Islamic Classics Series, 1978) adlı bir derlemesini tercüme ettim ve yayımladım. Uzun bir felsefi şiir olan *Mesnevi*, Fars edebiyatının zirvesi sayılmıştır. Aşağıdaki alıntı Mesnevî'den değil, onun bir başka lirik şiiri olan *Divân-ı Şems-i Tebriz*'den yapılmıştır. "We" ve "Thou" gibi kelimelerin kullanılması çeviriyi daha az lirik hâle getiriyor ancak burada anlam daha önemli olduğu için elimden bir şey gelmiyor:

Ben bende değil, Sende de hem Sen, hem ben,
Ben hem benimim, hem de Senin, sen de benim,
Öyle garip bir hâle geldim ki bugün
Sen ben misin, bilmiyorum ben mi Senim.

Bu noktaya kadar bile, "Ben" ve "Sen" arasında hâlâ bir ayrım vardır ve bu hâlâ Ben ve Sen arasında bir diyalogdur, monolog değil. Sufizmin hedeflediği nihai varlık durumu olan "ben"in yok oluşu Dogen'in şu sözlerinin sonucudur: "Budizm'i uygulamak benliği uygulamaktır." Dogen Zenji, "Buda'nın Yolu'nu öğrenmek benliği öğrenmektir ve benliği öğrenmek benliği unutmaktır." demiştir. Bu ünlü söz, kendini unutmanın, başka bir deyişle ruhani bir olay olan Benliği yok etmenin ne kadar zor, zaman alıcı ve acı verici olduğunu göstermektedir.

İLAHİ BİRİNCİ ŞAHIS

Bu son zorluğun da aşılacağı bir zaman gelecektir. İyi terbiye edilmiş bir sufi için bu aslında hiçbir şey değildir çünkü bu sadece

hafif bir vurgu değişikliğidir. Aslında, "İlahi Biz"den ayırmak için "İlahi Benlik" olarak adlandırdığımız şey, kelimenin tam anlamıyla, Tanrı'nın kendini tezahür ettirdiği yer olarak "Biz"dir. Vurgu tamamen Tanrı'nın kendini tezahür ettirdiği yere kaydırılırsa, yer hemen kaybolur çünkü yer bile aslında Tanrı'nın kendini tezahürüdür ve her şey tamamen Tanrı'nın kendini tezahürü hâline gelir. Bu sufizm teorisidir.

Sufi teorisi böyle der. Tanrı'nın saf metafizik alanında, "Ben" asla iki olamaz. Sadece insanın gerçek, deneyimsel dünyasında iki "ben" yan yana durabilir, birbiriyle yüzleşebilir, birbirini tanıyabilir ve birbiriyle müzakere edebilir. Tek olan, İlahi Ben, seninle yüzleşen "ben"dir. Sizinle yüzleşen "ben" değil, yalnızca "ben"dir. Bu hiç de "ben" olmayan bir "ben"dir. Burada diyaloğa yer yoktur. Sadece Tanrı'nın monoloğu vardır. Burada sufi "ben"in aksine Tanrı'nın "sen"i yoktur.

Bu koşullarda, İlahi Ben saf, katıksız birinci şahıs olarak konuşur. Ancak kelimeler sufinin ağzından çıkar. Tasavvuf terminolojisinde bu tür kelimelere "şatahat" denir. Ben bunu "esrik/çe sözler" olarak tercüme ediyorum. Sarhoş bir insanın sözleri, asla açık bir şekilde söylenmeyecek sözler. Sıradan imanlıların kulaklarına Tanrı'ya karşı en büyük küfür gibi gelen bu sözler, bir skandaldan başka bir şey değildir. Hallac'ın "Enel'Hakk"ı (Ben Hakk'ım) ve yaklaşık aynı dönemin büyük sufilerinden Bayazid-i Bastamî'nin "Subhani"si (kendini tespih etmesi) gibi bu esrik sözlerin ve şathiyelerinin birçoğu günümüze kadar aktarılmıştır.

"Sübhanallah" kelimesi genellikle Allah'a övgü ifadesi olarak kullanılırken, burada "Subhani" (Sübhanallah) şeklindedir. Bu tür bir dille ilgili olarak dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, bunun sufinin günlük egosunun yok oluşunun yerinde hiçliğin derinliklerinden doğal olarak yükselen İlahi Birinci Şahsiyetin ifadesi olması ve yine de sufinin ağzından çıkmasıdır. Burada, bir zamanlar kaybolmuş olan sufi benin yeni bir ben olarak yeniden ortaya çıkması, İlahi Ben farkındalığının bir yeri olarak yeniden doğması olasılığı yatmaktadır. Başka bir deyişle, "ben" yoktur, dünya yoktur ve özne ve nesne de dâhil olmak üzere tüm varlık dünya-

sı hiçliğe indirgenir ve bu hiçlik, tam tersine, tüm varlık dünyasının varlığının kaynağı hâline gelir. Diğer bir diğer ifadeyle tüm varlık dünyasının ortaya çıkışının sıfır noktası olarak yeni farkına varılır. Mutlak hiçlikten sonra varoluşun nihai tamamlanışı olarak "ben"in bu yeni farkındalığına "mistik özne" adını veriyorum.

TASAVVUF VE FELSEFİ DÜŞÜNCE

Sufizmin eğitim sürecini, en temel başlangıç aşamasından sufi öznenin kurulduğu son aşamaya kadar izledim. Sufi özne/mistik özne, en yüksek "İlahi Biz"in mutlak durumundan insanın akli boyutuna indiğinde ve felsefi olarak düşünmeye başladığında ne olur?

Elbette sufi öznenin felsefi tefekkür yolunda olması gerekmez, daha doğrusu sufilerin çoğunluğu bu yolda olmayı doğru bulmaz, bunun yerine felsefe öncesi âlemde kalır ve daha önce "şatahat"' veya "vecd" hâli olarak bahsettiğim dördüncü veya beşinci bilinç katmanında vizyonlarına devam ederler. "Şatahat" tasavvuf tarihinin ilk dönemlerindeki bazı mutasavvıfların izlediği bir yol, icra ettiği bir usüldür. Ancak bunun dışında orta ve geç dönem Sufilerinin birçoğunun izlediği yoldur. Fars edebiyatının önemli bir özelliği olan sembolik mistik edebiyat, salikin çileci uygulama yolunda deneyimlediklerini şiirsel bir dille ifade eder. Bununla birlikte, yolun sonuna ulaştıktan sonra felsefi dürtülerini takip eden ve kendi deneyimleri temelinde aktif olarak felsefe yapmaya başlayanlar da vardır. Sonuç, ilk ve belki de en büyük temsilcileri İbn Arabî ve Sühreverdî olan özel irfan felsefesiydi. Zamanımızın elverdiği ölçüde, İbn Arabî'nin ana temsilcisi olduğu irfan felsefesinin temellerini tartışmak istiyorum. Elbette sadece çok basit ve ilkel bir resim çizebilirim ama yine de deneyeceğim.

Genel olarak mistisizm, özellikle de İslam tasavvufu veya sufizm olarak bilinen şeyin felsefi düşünceyle bağlantılı olduğu ve ikisi arasındaki temel yapısal temas noktalarının bulunduğu noktadan başlamak istiyorum. Dünya ile bilişsel karşılaşmamız, çeşitli duyusal izlenimlerin kaotik girdabının algısal organizasyonuyla

başlar. Duyum ve algı, günlük deneyimlerimizin dünyasını oluşturur. Çoğu insan için gerçek budur, bundan ibarettir. Ancak bununla yetinmeyen, bu açıklamayı yeterli bulmayan kişiler de vardır. Duyularımız ve algılarımız aracılığıyla temas ettiğimiz gerçeklik, yani deneyim dünyası, kendi boyutunda bir gerçekliktir fakat gerçek sadece gerçekliğin bir parçasıdır, bir yüzey tabakasıdır ve bu yüzey tabakasının altında, kapsamı net olmayan daha derin bir tabaka vardır. Bu, gerçekliğin bir parçası, bir yüzey katmanıdır. Sadece varoluşun derinliklerini bildiğinizde varoluşu bilirsiniz. İşte varoluşun derinliklerini de içeren bu çok katmanlı yapı, kelimenin tam anlamıyla "gerçeklik"tir.

Günlük deneyim boyutunda dünya ile karşılaşmamız, az önce de söylediğim gibi, duyu organlarımız aracılığıyla ortaya çıkan sayısız ve karmaşık duyusal izlenimlerden oluşan bir kaostur. Genellikle bu duyusal kaosun belirli unsurlarını algısal olarak seçer ve bunları belirli bir şekilde düzenleriz, böylece bizim için anlamı olan bir varoluş düzeni veya "dünya" yaratırız. Bu algısal seçim ve düzenleme sürecinde, dilin anlamsal kategorizasyonunun ya da sınıflandırıcı nesnelleştirmenin içeriden önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir. Fransız dilbilimci André Martinet tarafından önerilen ve çağdaş dilbilim kuramında sıkça tartışılan "la double articulation"[15] teorisini takip edersek bunun dilin ilk segmentinin ontolojik işlemi olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, deneyimlediğimiz varoluş dünyası, bizim için anlamlı bir varoluş düzeni olarak dünya, her şeyden önce algıyla ve algı aracılığıyla yaratılır ve dil, kategorik olarak ya da ilk bölümde, algılama eyleminin kendisine girer ve yapısını en başından tanımlar. Başka bir deyişle, gerçekliğimizin

15 *La double articulation* (çiftli ses yapısı), dil biliminde, Ferdinand de Saussure tarafından geliştirilen bir kavramdır ve dilin yapısal özelliklerinden biri olarak kabul edilir. Bu kavram, dilin iki katmanlı bir yapıya sahip olduğunu anlatır. İlk katman, anlam taşıyan birimler (morfemler) ile ilgilidir, ikinci katman ise bu anlamlı birimlerin birleşiminden oluşan seslerin (fonemler) düzenlenmesidir. Saussure, bu kavramla dilin yalnızca bir sesler dizisi olmadığını, aynı zamanda bu seslerin anlamlı bir yapıya dönüştüğü bir sistem olduğunu vurgulamıştır. (Çev.n.)

yapısını tanımlayan bizleriz. Basitçe ifade etmek gerekirse, gerçekliği olduğu gibi algılamayız ancak onun farkına vardığımızda, dilsel sembolik birimler veya ilk segmental birimler, yani "kırmızı", "beyaz", "çiçek" ve "dağ" gibi kelimelerin segmental eylemi tarafından anlamsal olarak zaten düzenlenmiştir. Bu şekilde deneyimlenen şey gerçekliğin sözde yüzeyidir. Ama bunun organize edilme şekli, yani ilk segmental sistem, dilden dile biraz farklılık gösterir. Bu şekilde, normalde deneyimlediğimiz sözde gerçeklik, varoluşumuzun yalnızca sınırlı ve çarpıtılmış bir temsilidir. Mistikler ya da duruma göre sufiler- felsefi açıdan, her şeyden önce bu tür dilsel konvansiyonların sınırlamalarından kurtulmak ve varoluşun gerçekliğiyle bizzat karşılaşmak isteyen ve metafizik gerçekliğin böyle bir deneyiminin gerçekten mümkün olduğuna inanan insanlardır. Onlar, öğrendikleri dilin dayattığı sınırlamaları ortadan kaldırmak ve varoluşun gerçek biçimiyle doğrudan karşılaşmak isteyen insanlardır. Onlar, "kırmızı", "beyaz", "çiçek", "dağ" ve benzeri tüm dilsel sınırlamaları kaldırmak ve X'i X olarak görmek isteyenlerdir. Bu, gerçekliğin derinliklerini görmek anlamına gelir. Bunu yaptıktan sonra, gerçekliğe "kırmızı", "beyaz", "dağ", "çiçek" ve benzeri sınırlı biçimleriyle tekrar bakarız. Başka bir deyişle, kendisini çeşitli şekillerde kademeli olarak sınırlayan sonsuz X'e, X'in bakış açısından yeni bir şekilde bakma sürecinden geçerek varoluş dünyasının gerçek doğasını kavrayabiliriz. Başka bir deyişle, önce metafizik bir deneyim olmalıdır. Metafizik ve ontoloji ancak böyle bir deneyimden sonra ve İslam felsefesinin başlangıç noktasından itibaren, bu deneyimin kendini geliştirmesi olarak mümkün olabilir. Bununla birlikte, sık sık söylediğim gibi metafizik deneyim sözde gerçekliğin derinliklerini doğrudan görmek anlamına gelir. Sufizme göre, gerçekliğin derinliklerini görebilmek için bir algı öznesi olarak bilincimizin değişmesi gerekir. Başka bir deyişle, bilincimizin yüzeyi değil bilincin kendisi derinleştirilmelidir. Bunu başarmanın yolu, daha önce biraz açıklamış olduğumuz zikir uygulamasından geçer. Zihin tefekkür, "samadhi"[16] hâline girdikçe ve giderek derinleştik-

16 *Samadhi*, Hint felsefesi ve özellikle Hinduizm, Budizm ve Jainizm gibi gelenekler de önemli bir kavramdır ve genellikle "derin meditasyon" ve-

çe, duyular, algı ve akıldan tamamen farklı bilişsel yetiler harekete geçmeye başlar. Bu durum herkes tarafından tecrübe edilebilir. Ve buna bağlı olarak, dünyanın şimdiye kadar gizli kalmış şeyleri veya yönleri görünür hâle gelir. Mistik için bu, gerçekliğin hakikati, onun gerçek biçimi ve derinlikleridir. Sıradan bilincin genişlediği ve ufkunun açıldığı da söylenebilir fakat sufi mistiğin düşünce tarzına daha sadık olmak için, daha derin bir bilinç katmanının açıldığını ve varoluşun derinliklerinin orada açığa çıktığını söylemenin daha doğru olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle, daha önce de ifade ettiğim gibi, bilincin sığ katmanı gerçekliğin sığ katmanını görür. Bilincin daha derin katmanları gerçekliğin daha derin katmanlarını görür ve mistiklerin sarsılmaz inancı, yalnızca tefekkür hâlinde açılan bu yeni bilinç ufkunda varlığın derinliğinin açığa çıkmasıdır ki bu onlar için tefekkür deneyiminin varoluşsal değeridir. Dolayısıyla, mistisizmin felsefeyle ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu yer de burasıdır yani mistisizmin felsefe olarak geliştiği başlangıç noktasıdır.

Eğer felsefe, genel olarak, Budizm'in dediği gibi, şeyleri, dünyayı ya da gerçekliği gerçekten oldukları gibi kavramakla derinden ilgileniyorsa ve mistik özne tarafından açılan bilinç derinlikleri şeylerin gerçek doğasını biliyorsa (derinlikler hakikati ifade eder), o zaman mistisizmin oynayacağı belirleyici bir rol vardır. Eğer İbn Arabî ve Sühreverdî'nin iddia ettiği gibi mistisizm belirleyici bir felsefi değere sahipse, o zaman ontoloji ve metafiziğin bu tür deneyimsel bilgiden ayrı olarak var olamayacağı bile söylenebilir. Elbette tefekkür bilincine, ifşa edilen şeyin gerçek varoluş ve varlığın hakikati olduğu teorik olarak kanıtlanamaz. Sorun da burada yatıyor. Kısacası, mistiklerin felsefi konumu, Jaspers'in ifadesiyle, "felsefi bir inanç"tır (*philosophi scher Glaube*). Bununla birlikte, her felsefenin kendi "felsefi inancı" temelinde kurulduğunu da söylemek gerekir. Ampiristler ve pozitivistler de kendilerine özgü bir "felsefi inanca" sahiptir. Naif gerçekçilik bile şüphesiz

---

ya "zihinsel birlik" olarak tanımlanır. Samadhi, ruhsal uyanış ve manevi farkındalık yolunda ulaşılan en yüksek bilinç hâlidir. Samadhi'ye ulaşmak, genellikle uzun bir meditasyon ve yoga disiplini gerektirir. (Çev.n.)

bir "felsefî inanç"tır. Bu nedenle, bu soruyu burada daha fazla takip etmeyeceğim ve dikkatimi, aslında İslam tasavvufunda tefekkür eden özne, felsefi olarak "cogito"sunu ilan ettiğinde ve felsefi olarak düşünmeye başladığında felsefenin hangi biçim ve yapıyı aldığı sorusuna kaydıracağım.

BİLİNCİN SIFIR NOKTASI / VAROLUŞUN SIFIR NOKTASI

Az önce de söylediğim gibi, bilinç yüzeyindeki gerçeklik, çeşitli şeylerin maddi terimlerle açıkça tanımlandığı ve aralarında statik ve dinamik çeşitli ilişkilerin kurulduğu bir dünyadır. Bu şeyler ve bunların karşılıklı ilişkileri ve çağrışımları, daha önce açıklandığı gibi dilin anlamsal bölümü olan isimlerin edinilmesi yoluyla dilsel olarak açıkça sabitlenir.

Bilincin derinlikleri tefekkür pratiğiyle açıldıkça, gerçekliğin dilsel bölünmelerinden oluşan bu çerçeve yavaş yavaş ortadan kalkar. Her şeyden önce, şeyler arasındaki ayrım giderek daha az netleşir. "Şeyler" sadece bilinç yüzeyinde aktifken katılıklarını yitirir ve akışkan hâle gelirler. Sonuç olarak "kırmızı" veya "beyaz" gibi sabit olan şeylerin özellikleri veya nitelikleri giderek daha akışkan hâle gelir. Ve elbette, bu şeyler arasındaki ilişkiler de akışkan hâle gelmiş olur. Şimdiye kadar sağlam ve ebedî görünen her şeyin özü ya da *essentia*, buz gibi erimeye başlar. Bu perspektiften gündelik deneyim dünyamıza baktığımızda, bu bir "gerçeklik" değil, bir rüya âlemidir. Bizler, sayısız şey tarafından kuşatılmış ve onlarla ilişki içinde yaşayan şeyleriz. Başka bir deyişle, biz bir şeylerin hayalini kuruyoruz ve genellikle bir şeylerin hayalini gerçek olarak adlandırıyoruz.

Bununla birlikte, "samadhi"ye girdiğimizde, daha önce katı ve sert olan bu şeyler dünyası seyyal hâle gelir. Şeylerin sözde özü, puslu bir görüntü kadar geçici hâle gelir ve bu şeylerin özünü oluşturan şeyin hatları bulanıklaşır. Başka bir deyişle, çiçek çiçektir ama artık çiçek değildir. Bir kuş, kuş olmaktan çıkar. Bu şekilde, tabir caizse her şey şeffaflaşır ve birbirinin içine nüfuz ede-

rek ve birbirine karışarak hepsinde bir olur. Ve bilincin derinleşmesi bir adım daha ilerledikçe, tüm bu şeylerin tüm inceliklerinden ve karışımlarından oluşan bütün, sonunda içsel olarak hiçbir şey olmaksızın mükemmel bir bütün hâline gelir. Bir zamanlar var olan hiçbir şey kalmamıştır; bu anlamda hiçbir şey mevcut değildir. Görülecek, hissedilecek bir şey yoktur. Ne özne ne de nesne vardır; bilinç ve dünya tamamen kaybolmuştur.

Hiçliğin hiçlik olarak farkında olan bir bilinç yoktur. Tasavvufta buna *fenaü'l-fena* (fenanın fenası), yani "benlik fenasının fenası" denir. Başka bir deyişle, hiçliğin hiçlik olarak bilinci bile yoktur. "Yokluğun yokluğu" saf hiçliktir, mutlak hiçliktir. Bunu mutlak hiçlik olarak görmek, ontolojik olarak gerçek olanın mutlak hiçlik hâli, içsel olarak bölünmemiş, farklılaşmamış, bölünmemiş, sınırsız hâli olarak görmektir.

Varoluşun sıfır noktası Doğu'da geleneksel olarak çeşitli isimlerle anılmıştır. Sufizmde genellikle Hakk terimi kullanılır. Hakk kelimesi, Hallac'ın ünlü Ene'l-Hak (Ben Hakk'ım) ifadesinde kullanılmaktadır. Hakikat, Mutlak Hakikat anlamına gelir. Ancak Sühreverdî buna sanatsal olarak "ışık" (*en-nûr*) derken, İbn Arabî buna "varlık" (*vücûd*) demektedir. Sühreverdî'de her şey, fenomenal dünya da dâhil olmak üzere tüm dünya, tüm çeşitli derecelerinde ışıktır, özellikle de sıfır noktasındaki ışık, "ışığın ışığı" (*nûru'l-envâr*), çeşitli ışıklar arasındaki ışık, en yüksek ışık olarak adlandırılır. Benzer şekilde, İbn Arabî'de sıfır noktasındaki "varlık" özel olarak "gaib" olarak adlandırılır. "Gaib" kelime anlamıyla "gizli ve görünmez" demektir. Hiçbir şeyin olmadığı, hiçbir şeyden eser kalmadığı, her şeyin hiçlik uçurumuna battığı ve gizlendiği bir durumdur, başka bir ifadeyle, mutlak hiçlik olarak varoluştur. Bunun, varlığın kendisi ama aynı zamanda hiçlik ve yokluk olmasının nedeni, bu boyuttaki varlığın gerçekliğinin daha önce de söylediğim gibi tamamen belirsiz olması ve bu hiçliğin kendi içsel yaratıcı biçimlendirici gücünün etkisi altında kendini giderek sınırlamasıdır. Bir zamanlar tamamen bölünmemiş olan şey, kendisinin çeşitli biçimlerine bölünür. Bu şekilde çeşitli şeyler ortaya çıkar ve fenomenal dünya denilen şey kurulur.

Burada İbn Arabî'nin terminolojisinde "varlık" (*vücûd*) kelimesinin varlık anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir. Yani bu bir varlık değil, "varoluş"tur (*esse*). Başka bir deyişle, onun felsefesinin temelini oluşturan varlık, varoluşsal canlılık, her yerde mevcut olan ve evreni her yönden saran metafizik yaşamsal enerjidir ve tözsel bir şey değildir. Heideggerci terimlerle ifade edecek olursak, bu "Sein"dır, "das Seiende" değil. Dolayısıyla İbn Arabi'nin varlık düşüncesi, Heidegger'in "varoluş" düşüncesinden farklıdır; onun öğretilerinde varlık tamamen "varoluşsal" bir nitelik taşır. Ancak bu varoluşsal enerji, kendi kendini sınırlama sürecinde, hiyerarşik olarak şekil alır ve bu da onu felsefi açıdan sorunlu kılar. Sorun, varoluş enerjisinin kurgusal tezahür biçimi olarak, geçici bir kristalleşmeye dönüşmesinin doğasında yatmaktadır.

Eğer varoluş hakikatini yalnızca sıfır noktasında ifşa ediyorsa ve bu da tek hakiki gerçeklikse, o zaman diğer boyutlardaki tezahürlerinin kelimenin tam anlamıyla hiçbir gerçekliği yoktur. Ancak sıradan insanlar varoluşun yalnızca sınırlı biçimlerini, fenomenal biçimlerini görebildikleri için, orada gördüklerinin gerçekten var olan şey olduğunu varsayarlar. Örneğin, açan bir çiçeğe bakar ve "İşte bir çiçek." deriz. Örneğin çiçek açmış bir çiçek gördüğümüzde "Burada bir çiçek var." deriz. Ancak, İbn Arabî'ye göre, bu tür bir ifade, meselenin gerçeğini yalnızca çok çarpıtılmış bir biçimde sunar. Ancak bu şekilde, varoluş yeniden bir şey hâline gelir, bu yüzden biraz daha kesin olmalı ve varoluşsal enerjinin burada geçici olarak bir çiçek şeklinde kristalleştiğini ve kendini gösterdiğini söylemeliyiz. Başka bir deyişle, meselenin hakikatini anlatmak için, sıradan gündelik dile ek olarak ya da onun üstünde bir tür felsefi meta-dil, bir üst-dil yaratmak gerekir. Bu meta-dilde, Japoncada garip bir ifade olan "çiçek var" demiyoruz, ancak "var olan çiçekler" veya "burada var olan çiçekler" şeklinde kullanıyoruz. Bu felsefi meta-dilde, varlık ve yalnızca varlık, her durumda özne olmalıdır, geri kalan her şey bir yüklemdir. Mutlak ve sınırsız Varlık'ın kendisi olan bu varlık anlayışından, var olanın dünyası kendi kendini sınırlama ve bölme biçimi olarak ortaya çıkar. İbn Arabi'nin felse-

fi dünya görüşü, mümkün olduğunca basitleştirilmiş hâliyle buna benzer.

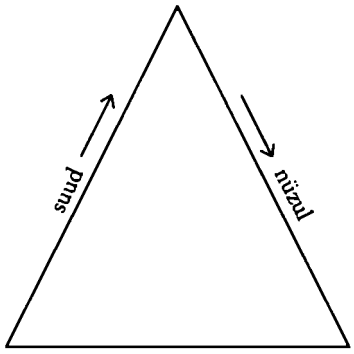
BİLİNÇ VE VAROLUŞUN YAPISAL MODELİ

Az önce varoluşun zirvede olduğunu söyledim. Başka bir deyişle, mutlak hiçlik olarak varlık üçgenin en üstünde, duyusal ve algısal nesneler ise en altta yer alır. Sufizmdeki derin bilinç yapısının modelini açıkladığımda, bunun ters çevrilmiş bir piramit olarak modellendiğini söylemiştim. Üçgenin tabanı üstte, tepe noktası ise alttadır. Bu modelde en üstteki taban bilincin yüzey katmanını temsil eder, bu katman kademeli olarak beşinci bölgeye iner ve beşinci bölgenin sonunda bilincin en derin kısmı, bilincin sıfır noktası bulunur. İlk bakışta görülebileceği gibi, sığdan derine doğru kademeli bir iniş söz konusudur.

Bununla birlikte, bu bilinç yapısına karşılık gelen varoluş alanını ve bunun farkındalığını geliştirme sürecini yapılandırırken, İslam'da bunun aksine, tepesi üstte olan normal bir üçgen olarak modellemek yaygındır. Başka bir deyişle, modelleme tersine çevrilmiştir. Bir uygulama yolu olarak düşünüldüğünde, uygulayıcı tefekkür deneyiminde aşağıdan yukarıya doğru tırmanır.

Buradaki fikir, uygulayıcının tefekkür deneyiminde aşağıdan yukarıya doğru tırmanmasıdır. Zirveye ulaştıklarında, tabir caizse yukarıdan aşağıya doğru patikanın arka tarafından aşağıya inerler. Burada gösterilen diyagramda, su'úd ve nuzül, sol taraftaki su'úd kelimenin tam anlamıyla "tırmanış" anlamına gelirken sağ taraftaki nüzül "iniş" anlamına gelir.

Elbette bu yükselen ve alçalan aşamalar bilincin aşamalarını temsil eder ama aynı zamanda varoluş enerjilerinin kendi kendine yakınlaşma ve kendini geliştirme sürecini de temsil ederler. Budist terimlerle, farkında olmayandan uyanmış olana ve uyanmış olandan tekrar farkında olmayana. Bu ikisi genellikle "yükselme" ve "alçalma" olarak adlandırılır. Başka bir deyişle; yukarı yükselme yolu ve geri çekilme yolu.



İki kapıya "her şeyi süpürüp atma kapısı" ve "her şeyi yeniden inşa etme kapısı" denir. "Süpürme Kapısı" veya "Bina Kapısı" olarak da adlandırılır. Başka bir deyişle, her şeyi silip süpürmek, bir yokluk durumuna girmek ve ardından varoluş dünyasını yeniden kurmak anlamına gelir. Ayrıca Jodo Shinshu'da "aydınlanmaya giden yol" ve "insanları kurtarmak için geri dönülen yol" olarak adlandırılır. Tasavvufta bu, nüzulün yükselişi ve inişidir. Her iki durumda da kişi günlük deneyimsel bilinçten başlar, sonunda bilincin sıfır noktasına (*pn, ns*)[17] ulaşır, buradan uyanır ve kademeli olarak deneyimsel bilince geri döner. Bu, mistik bilincin tipik döngüsel hareketinin yanı sıra, fenomenal dünya biçiminde her yöne yayılan varoluş enerjisinin yavaş yavaş birleştiği, varoluşsal hiçliğe geri döndüğü ve sonra sonsuz genişlik biçiminde fenomenal şeylere tekrar yavaş yavaş yayıldığı, varoluşun kendi kendini katlama hareketini temsil eder. Başka bir deyişle, bilincin ve varoluşun mükemmel bir şekilde hizalandığı mükemmel bir ikili yapıdır.

---

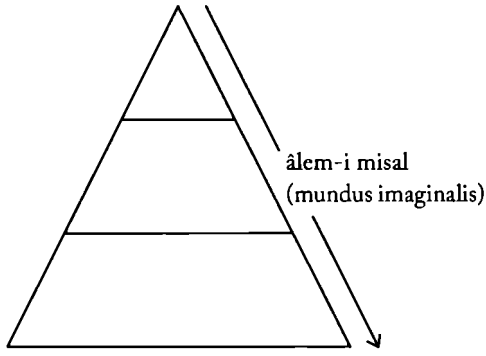
17 Tasavvufta (pn, ns), bilincin pozitif (pn) ve negatif (ns) kutuplarındaki geçişlerini ifade eder, bu da kişinin sıfır noktasına (hiçlik hâli) ulaşıp yeniden varlık dünyasına dönmesini simgeler. Fiziksel açıdansa bu süreç, bir sistemin pozitif ve negatif durumlar arasında geçiş yaparak dengeye ulaşmasını temsil eder. (Çev.n.)

FELSEFİ ÖZNELLİĞİN KURULMASI

Bu yükseliş yolunun sonunda, modelimizdeki üçgenin tepe noktasında, mistik özne kurulur ancak bu özne orada hemen felsefi düşünceye başlayamaz. Bunun nedeni, üçgenin tepe noktasının özünde "İlahi Biz"in durumu olması ve insan tarafından bakıldığında, "insani biz"in tamamen ortadan kaybolduğu bir bilinçsizlik durumu olmasıdır. Dolayısıyla, mistik özne aşağıya doğru inen bir yolda yavaş yavaş alçalırken, yani insan bilinci yavaş yavaş geri dönerken, burada felsefe yapmaya başlayabilir.

Peki bu nerede ve hangi noktada mümkün olabilir? Bu açıdan bakıldığında sufizm, üçgenin iniş sürecini kabaca üç alana ayırır. Biraz sonra görebileceğiniz gibi, üçgen üç bölgeye ayrılmıştır. En üst bölge, saf hiçlik bölgesi ya da tam bilinçsizlik bölgesidir; burada bırakın bir kavramı, tek bir imge bile yoktur. Yol'un sırlarında ustalaşmış bir mistik bu âlem üzerinde düşünebilir ve onun hakkında konuşabilir ancak onu bizzat bu âlemin içinden tefekkür edemez. Başka bir deyişle, burası cogito'nun çalıştığı yer değil, cogito'nun kaybolduğu yerdir.

Peki ya ikinci alan, üst ve alt arasındaki bölge, yani İslami terimlerle ilksel imgenin dünyası? Burası tüm arketiplerin yaşadığı karanlıklar ülkesidir. Sufi terminolojisinde *âlemü'l-misal* olarak adlandırılır. Âlem, dünya demektir. Başka bir deyişle *âlemü'l-misal*, "ilksel imgenin dünyası" anlamına gelir. Günümüzde Latince karşılığı olarak *mundus imaginalis* kullanılmaktadır. Bu, merhum Profesör Henri Corbin'in *imagination créa trice* ("yaratıcı hayal gücü") olarak adlandırdığı, sadece Japonca duyduğunuzda kulağa biraz kelime oyunu gibi gelen ancak sıradan hayal gücünden ayırt edilen hayal gücünün orijinal alanıdır. Basitçe söylemek gerekirse, yoktan hayalî formlar üreten temelsiz bir hayal gücü değil, belirli bir ontolojik temeli olan bir hayal gücüdür. Bu özel imgelem türü tarafından üretilen "ilksel imgelem dünyası", özünde mitolojik ve derin bilinçli arketiplerin dünyası ve bu arketiplerin yay(ıl)dığı imgelem dünyasıdır.



İslam mistik felsefesinde "ilksel imgeler dünyası" ayrı bir varoluş alanıdır. Eğer durum buysa, o zaman filozof için geriye tek bir yer kalıyor: çokluğun en düşük tecrübi ya da fenomenal dünyası. Mistik özne Mutlak Bir'i simgeleyen üçgenin tepesinden aşağıya inmiştir ve kendi cogito'sunu ancak tabana ve tabanın etrafına uzanan varoluşsal çokluk alanında ilan edebilir. Sufi bu noktaya iner, felsefi cogito'yu ilan eder ve karşılığında tabandan tepeye tüm varoluş dünyası üzerinde rasyonel bir şekilde düşünür. Bu şekilde, tüm varoluş dünyası ona yolculuğunun hem yükselen hem de alçalan aşamaları boyunca başından sonuna kadar deneyimsel olarak bildiği belirli bir yapı olarak görünür.

VAROLUŞ DÜNYASININ YAPISI

Mistik bakış açısı söz konusu olduğunda, varoluş dünyasının yapısı temelde her yerde ve her zaman aynı olabilir ancak iç yapısı doğal olarak çeşitli kültürel geleneklerde farklılık gösterir ve aynı gelenek içinde bile bireysel düşünürlere göre belirgin ayrımlar vardır. Ve bu farklılıklar öncelikle kişinin bir varoluş modeli olarak üçgenin tepe noktasında, aynı zamanda tüm varoluş dünyasının uçlarının başlangıcı ve sonu olan varoluşun sıfır noktasında sezdiği, deneyimlediği, anladığı ve teorik olarak ortaya koyduğu şey tarafından belirlenir.

Bir model olarak üçgenin tepesi "boş" olabilir yahut da Sühreverdî'nin belirttiği üzere "Işık ve üçgenin tepesi[18] kesinlikle saf ışıktır, 'ışığın ışığı'dır." Işık yavaş yavaş ilksel saflığını kaybeder, bu da yavaş yavaş karıştığı ve sonunda her şeyin tamamen yok olduğu anlamına gelir. Bu, fenomenlerin tezahürüdür. Dolayısıyla Sühreverdî'nin "Işık Sistemi"ndeki "karanlık madde", duyum anlamına gelir. "Karanlık", kadim Zerdüşt düalizminin tamamının İslamileştirilmesidir.

Buna karşılık İbn Arabî'de saf, görünmez hâldeki varlık (*gaib*) varlığın üçgen tepe noktasıdır, bu da üçgen bir bütün yaşam enerjisi olarak "varlığın organik sisteminin kendini genişletmesi" anlamına gelir. Bu tepe noktasına İbn Arabî sanatsal olarak "mutlak bir olan *ehad*" adını verir ve bu resimde de görüldüğü gibi, üçgen tepe noktası *vahid*'dir. "Vahid" Arapçada "bir" anlamına gelir. Ancak İbn Arabî'nin görüşüne göre bu bir sayı değil, sıfırdır. Bu, daha önce de söylediğim gibi, varoluşun sıfır noktasıdır. Roland Barthes'ın *le degré zéro de l'existence* ("varoluşun sıfır derecesi") ifadesini ödünç alabiliriz. Ancak Barthes tabii ki karşıt ve zıt güçlerin ortasında kurulan, bu iki kutbun yok olmasıyla tetiklenen bir tür nötr durumdan söz etmektedir, dolayısıyla tüm karşıtlıkları aşan bir sıfır noktası olarak "varlığın sıfır derecesi"nin anlamı tamamen farklıdır. Bu sadece bir terimi ödünç almaktır. Buradaki "varlığın sıfır derecesi", metafizik anlamda "mutlak hiçlik"tir. Ancak "mutlak hiçlik" olmasına rağmen, tüm varlıkların ortaya çıktığı nihai kaynak olarak da "mutlak varlık"tır. Mahayana Budizmi'nde bu, "boşluk"un "Myouyu"ya geçişi noktasına veya Çin'in Song döneminde I Ching (*Değişimler Kitabı*) aracılığıyla yapılan "Wuji" ve "Taiji" ayrımının, Zhu Xi'nin felsefesi olan Zhuzi düşüncesinde "Wuji ile Taiji aynıdır" şeklinde yorumlanmasına karşılık gelir.

---

18 Laozhuang felsefesine göre, varoluşun hiyerarşik seviyelerini tanımlayan üçgen diyagramın tepe noktası "Dao" veya "Ku" (boşluk) olarak adlandırılabilir. Sühreverdî onu ışık (*nûr*) olarak tanımlamıştır. Ona göre, varoluşun üçgen modelinin tepe noktası "Mutlak Saf Işık", "Işık içindeki Işık" olarak adlandırılır. (Çev.N.)

Ve bu şekilde, yokluk ve varlık yönlerini bir arada barındırarak, ancak kendisi mutlak yokluk olarak kalan Ehad -mutlak bir olan- zirvede bulunur. Bu noktadan itibaren açılan metafiziksel alan ise, varoluşun Ehadiyye alanı, yani Mutlak Birlik alanı olarak adlandırılır. Bu diyagramda, üçgenin tepesindeki en küçük üçgen bu âlemi temsil etmektedir. Vedanta felsefesinde bu, Nirguna-Brahman'ın, kelimenin tam anlamıyla "Mutlak Bir"in dünyasının, "Bölünmemiş ve Kutsal Olmayan"ın âleminin ta kendisidir. Hiçbir ayrımın, hiçbir şeyin gölgesinin ve şeylere karşı yönelen hiçbir benliğin olmadığı bir dünyadır.

Bununla birlikte, yalnızca hiçbir şey olmaması değil, aynı zamanda boşluk ve incelik ilkesine göre, Mutlak Olan'ın kendi içinde fenomenal varoluş boyutunda kendini göstermeye yönelik güçlü bir ilksel eğilimi vardır. Bu varoluşsal dürtüye atıfta bulunan meşhur bir hadis vardır. Hadisler, Hz. Muhammed'in sözlerinin ve eylemlerinin parçalı kayıtlarıdır ve Kutsal Kitap Kur'an'dan sonra ikincil mutlak bir dinî otorite olarak kabul edilirler. Burada alıntılanan hadisler, Tanrı'nın kendisi tarafından birinci şahıs anlatımları şeklindedir. Tanrı şöyle der: "Ben gizli bir hazineydim. "I was" ifadesinin geçmiş ya da mükemmel zamanı, zamanda başlangıcı olmayan bir geçmişte, yani ne kadar uzağa giderseniz gidin, sonunda başlangıç noktasına asla ulaşamayacağınız bir geçmişte anlamına gelir. Aynı zamanda, varoluşun metafizik boyutunda, hâlâ şimdiki zamanda, yani "ebedî, değişmez ve zamansız" anlamına da gelir ve hadis şöyle devam eder: "Gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim. Bilinmek için halkı (kâinatı) yarattım."

Bu, mistiklerin alıntılamaktan hoşlandıkları ünlü hadistir. Başka bir deyişle, Tanrı dünyayı kendi yansımasına bakmak için bir ayna olarak yaratmıştır. Budist terimlerle bu, gerçek doğadan aniden varlıksızlık rüzgârlarının esmesi anlamına gelir. Vedanta'da, mutlak, ayrım gözetmeyen, değişmez ve hareketsiz Brahman'ın nedeni olan kör ve kozmik güç (*maya*), fenomenlerin puslu dünyası, doğumların ve varoluş geçişlerinin dünyası olarak görünür. İbn Arabî, Bir'in kendi içindeki bu içsel varoluşsal dürtüye "nefes-i Rahmani" yani, "Tanrı'nın sevgi dolu şefkatinin nefesi"

olarak atıfta bulunur. Bu ifadede "nefes" veya "soluk"tur. "Rahmani", "Tanrı'nın sevgi dolu şefkati" anlamına gelen bir sıfattır yani "merhamet nefesi"dir. Bununla birlikte, bu temel varoluşsal dürtü, boşluğu Sayısız'a dönüştüren "sevgi dolu nefes", şu anda ilgilendiğimiz en yüksek metafizik âlemde, ehadiyyette, yani üçgenin tepesindeki küçük üçgenin içinde, aslında çağrıldığı ve tezahür ettiği yerde bile görünmez. Aslında faal olduğu ve tezahür ettiği yer ehadiyyenin altındaki alandır.

En küçük ehadiyyet çizgisi "Vahid"dir ve bunun orta kısmı "Vahidiyye"dir. Üstteki Ehadiyye[19] üçgeninin tabanı, Ehadiyye alanının sonu ve vahidiyye alanının başlangıcıdır; bu da Ehadiyyet ve Vahidiyyet'in iki dönüşünü temsil eder. "Vahid" kelimesi Arapçada "Bir" anlamına gelir ve üzerindeki "Ehad" kelimesi de "Bir" anlamına gelir ancak mistik felsefi Bir terim olarak, tüm batılların ötesinde birdir veya sıfırdır; ve Vahid saf bir sayı olarak Bir'dir. Dolayısıyla Ehad, Mutlak Bir'in alanı iken, Ehad'ın varlık alanı Mutlak Bir'in alanıdır, onun altındaki Vahid'in, Vahidiyye'nin varlık alanı ise Bir'in varlık alanıdır.

İbn Arabî'nin anladığı şekliyle, Vahid hâlâ Bir'dir ama Ehad gibi mutlak/aşkın Bir değildir, yani boş bir levha değildir ama dışsal olarak hâlâ boş bir levha olan ama artık içsel olarak boş bir levha olmayan, başka bir deyişle, içsel olarak tüm sayıları içeren biridir. Başka bir deyişle, tüm sayıları kendi iç yapısında barındıran Bir. Başka bir deyişle, çokluğu birleştiren "Bütünsel Bir". İbn Arabî'nin felsefi deneyiminde, bu "Bütünsel Bir ya da Vahid, geleneksel ve dinî terimlerle Allah'tır.

Diğer bir deyişle ancak bu aşamada, kesinlikle sınırsız, bölünmemiş ve sıfır varlığa sahip olan "Ehad", kendi kendini sınırlar hâ-

---

19 Küçük üçgenin tabanındaki çizgi Vahid'in ta kendisidir. Onun altındaki orta bölgeye ise Vahidye, yani Vahid'in bölgesi denir. Ehadiyyet üçgeninin tabanı, biri diğerinin üzerinde olmak üzere, Ehadiyyet alanının bittiği ve aynı zamanda Vahidiyyet alanının başladığı yerdir. Başka bir deyişle, Ehadiyye ile Vahidiyye arasındaki dönüm noktasını temsil etmektedir. Vahid'in var olduğu yer burasıdır. (Çev.n.)

le gelir ve "Tanrı" şeklinde görünür. İslam'da Allah, Salt Mutlak'ın ismidir ve bundan daha yüksek bir şey düşünülemez. İbn Arabi'nin felsefesinde, Allah, Mutlak'ın son hâli değildir; Mutlak'ın bir adım ötesinde, Allah'tan önce var olan ve hatta Allah olarak bile tanımlanamayacak/bilinemeyecek bir Varlık bulunur. Mutlak'ın kendisi, nihai hâliyle, Lao Tzu'nun öğretilerindeki gibi "isimsizdir" ve yalnızca anlaşılması için "Ehad" (Mutlak Bir) terimiyle ifade edilir. Bu, Lao Tzu'nun kendisine geçici olarak "Yol" demekten başka çaresi olmadığını, çünkü gerçekte "Adlandırılamaz Mutlak" olmasına rağmen, onun hakkında bir şeyler söylemek zorunda olduğunu söylemesiyle tamamen aynı durumdur. İsimsiz olarak adlandırılamaz şeyin deyim yerindeyse en yüksek metafizik aşamasından aşağıya inmiş, fenomenal varoluşa bir adım daha yaklaşmış ve bir isim kazanmış hâlini temsil eder. Ontolojik olarak bir alan olarak düşünülen bu Vahid ya da Tanrı'nın iç yapısı, Vahidiyyet olarak adlandırılır.

Teolojik ve dinî açıdan bu Vahidiyyet, Tanrı'nın öz-bilincinin dünyasıdır. Dışsal olarak Tanrı'nın öz-bilinci arasında bir ayrım yoktur ama içsel olarak zaten farklı parçalara bölünmüştür. Başka bir deyişle, varoluş bu aşamada potansiyel olarak bölünmüştür. Bu gizli bölünme daha sonra varoluşun alt âlemlerinde ya da kesrette (çokluk dünyasında), dinde Tanrı'nın dünyasının sözde yaratılışı olan çokluk boyutunda tezahür eder. Bu nedenle, Vahidiyyet âlemlerinin kendileri hâlâ dışsal olarak mükemmel Bir'dir. Başka bir deyişle, her ne kadar dışsal olarak mükemmel Bir olsa da bir adım daha geliştirilerek somut bir forma dönüştürülmesi hâlinde alacağı biçimin iç bölümsel yapısı, deyim yerindeyse zaten öngörülmüştür. Burada Vedanta'nın Saguna Brahman'ının, zaten sınırlı olan ve çeşitli isimler ve sıfatlarla tezahür eden Brahman'ın alanına girmiş bulunuyoruz. İlksel doğasında tamamen soyut, pürüzsüz ve akışkan olan varoluş enerjisi burada bazı kristal noktalar bulmuştur. Bu kristal noktalar henüz gerçekte var olan şeyler değildir. Onlar şeylerin görünmez arketipleridir. Teolojik olarak konuşursak, bunlar yalnızca Tanrı'nın bilincinde var olan şeylerdir.

İbn Arabî bu varoluş arketipini veya Tanrı-bilincinin iç bölünmesini ontolojik olarak *a'yân-ı sâbite*, yani "varlık-yokluk arasındaki ara durum varlığı" olarak adlandırır. "Sâbite" bir sıfattır ve aslen İslam teolojisinde bir sanat terimi olan bu terim, "varlık ve yokluk arasındaki ara durum"u ifade eder. Başka bir deyişle, ne varlıktır (yani henüz fenomenal varlık değildir) ne de yokluktur. Yani aslında arada bir şey anlamına gelir. "A'yân", "gerçeklik" kelimesinin çoğul hâlidir, dolayısıyla *a'yân-ı sâbite*, varlık ile hiçlik arasında bir ara durumda varoluş anlamına gelir.

Burada İbn Arabî'nin bu varoluşsal gerçeklikleri bir tür sabit, ebedî, taşınmaz fikir olarak değil, sonsuz esnek ve akışkan bir varoluş türü olarak düşündüğünü belirtmek gerekir. Bu esnek kalıplar nesnelerin ilkel bir görüntüsünü yaratmak için sürekli hareket eder ve ince şekillerde gelişir. Ve bu ilksel, arketipik imgeler aracılığıyla, Mutlak Gerçekliğin ya da Tanrı'nın kendisi, deneyim dünyamızda somut şeyler ve olaylar olarak görünür. Daha önce de belirttiğim gibi, bu arketipsel imgeler somut nesneler hâline gelmeden önce Hz. Peygamber'in bilincinde doğrudan vizyonlar olarak belirirse, "vahiy" adı verilen bir olgu hâline gelirler. Ancak ontolojik olarak, varoluşun hiçlikten bir şeye geçiş noktası olarak hareket ederler. Başka bir deyişle, "varoluş" olarak adlandırılan ebedî ve ölümsüz yaratıcı enerji, yin (nötr) olmayan yolun varoluş türü aracılığıyla deneyimsel fenomenal dünyamızda gerçekleşir.

Böylece, İbn Arabî'nin mistik varoluş deneyimine dayanan metafizik vizyonunda her şey sıfır varlıktan başlayarak, giderek kendi kendini sınırlayan ve kendi kendini bölen ve fenomenal çokluğun oluşumuyla sonuçlanan; hiçlikten varlığa doğru dinamik bir süreç olarak temsil edilir.

İbn Arabî'nin bir Müslüman olarak din temsilinde, bu aynı zamanda kesinlikle bilinemez olan Tanrı'nın, kendini hiç açığa vurmayan "gizli Tanrı"nın (*Deus absconditus*'un), yavaş yavaş kendini açığa vurduğu ve "açığa vurulmuş Tanrı" (*Deus revelatus*) hâline geldiği süreçtir. Bu bakış açısıyla, varlığın hiçlikten bir şeye doğru gelişim sürecini tecelli ya da Tanrı'nın "kendini göstermesi" olarak adlandırır. Tecelli, kendi kendini tezahür ettirme anlamı-

na gelir. Bu, İbn Arabî'den bu yana İslam felsefesinde çok önemli rol oynamış bir kavramdır.

Dolayısıyla, İbn Arabî'nin metafizik vizyonunda dünyamız, sıfır noktasındaki varoluşun, sıfır varoluşun Mutlak Sonsuz'unun, "Ayan-ı Sabite'nin varoluşu" veya İslami terimlerle "Tanrı'nın bilincinin iç bölümü" olarak adlandırılan temel bir arketipin esnek bir şekilde değişen kalıbından geçtiği bir dünyadır. Bu, hiç bitmeyen ebedî tecelli süreci, İlahi Bilincin bölünmelerinden geçerek, art arda kendisiyle sınırlanan ve bir okyanusun kıyısındaki dalgalar gibi, anbean, birbiri ardına yeniden ortaya çıkan varoluşun dinamik kendini tezahürü olarak anlaşılır. Başından sonuna kadar Varlık olarak adlandırılan kozmik enerjinin kendi kendini tezahür ettirdiği bu sistem, İbn Arabî'nin dünya tarafından "Varlığın Birliği" (*vahdet-i vücûd*) adıyla bilinen mistik felsefesidir.

Mistik felsefenin tipik bir örneği olarak İbn Arabî'nin ontolojisinin ana hatlarını anlatmak için biraz acele ettim. Bu sadece kısa bir özetti. Niyetim İbn Arabî'nin felsefesinin detaylı ve sistematik bir açıklamasını yapmak değil, bilincin sıfır seviyesinde veya varoluşun sıfır seviyesinde kurulan mistik öznenin doğal deneyiminden nasıl geri adım atıp felsefi bir özne hâline gelebileceğini açıklamaktı.

İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞSAL TEZAHÜRÜN METAFİZİĞİ

GİRİŞ

Kakuzo Okakura (Tenshin) bir keresinde "Asya birdir." demişti. Asya'da sadece Hindistan ve Çin'i değil, aynı zamanda Arabistan ve İran'ın kadim kültür alanlarını ve Sarazen kültür alanı olarak adlandırılan alanı, "coğrafi parçaların bir ürünü" olmaktan ziyade "tek bir kompleksin hayatını soluyan organik bir bütünlük" olarak gören Tenshin'in kahraman ruhuna saygılarımı sunmaktan kendimi alamıyorum. Ama gerçekten bu kadar basit mi? Tartışmamızı sadece felsefeyle sınırlasak bile, bu geniş anlamda anlaşılan "Doğu" felsefesine organik diyebilmek için yeterli bir birlik olduğunu dürüstçe söyleyemeyiz.

Ancak öte yandan, zamanın çeşitli noktalarında ve çeşitli yerlerde meydana gelen karmaşık etkilerin tarihsel bağlantılarının yanı sıra, eski çağlardan beri Doğu'nun çeşitli bölgelerinde doğmuş ve beslenmiş olan başlıca felsefî düşünce gelenekleri arasında bazı karşılıklı iletişimlerin olduğu da doğrudur. Başka bir deyişle, Doğu felsefesinin çeşitli geleneklerinin temelinde yaşayan ve işleyen, ilk bakışta birleştirilemeyecek kadar karmaşık görünen bazı temel fikirlerin ortak bir akışı vardır. Bu ipucuyla, organik bir bütünlük olmasa bile en azından bütünün içinden geçen bazı temel yapısal çizgiler çizebiliriz. Ve eğer bunu yapabilirsek, daha da ileri giderek organik bir yapıya sahip yeni bir Doğu felsefesi, bir tür Doğu meta-felsefesi, başka bir deyişle bir boyutu daha olan bir Doğu felsefesi yaratmanın mümkün olacağını düşünüyorum. Ancak bu noktaya geldi-

ğimiz takdirde artık felsefi bir rüya görme durumuna girmiş oluruz, bu nedenle daha gerçekçi bir noktada durmak ve az önce bahsettiğim temel yapısal çizgilerden birini İslam felsefesinin bir yönünün somut hâli olarak Doğu felsefesinin yüzeyine çizmek istiyorum.

Geniş bir coğrafi alana yayılmış olan Doğu felsefesinin uzun tarihinde, aslında tarihsel ve bölgesel olarak çok sınırlı olan bir şeyden, yani İslam felsefesinden, MS. 13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar İran'daki gelişiminin belirli bir biçiminden bahsedeceğim. Kısacası, İslam felsefesinin sunduğu sadece bir sorunla ilgileniyor. Bu konuya sadece İslam felsefesinin tecrübi bir çalışması olarak değil, aynı zamanda Doğu felsefesinin organik yapısının bir parçası olarak bakmak istiyorum ki bu yeni yapı, belki de geleceğe yönelik ve hayal edilen bir yapı şeklinde daha iyi tanımlanabilir. Bu konuda ne kadar başarılı olacağımdan emin değilim.

İslam, uzun tarihi boyunca çok sayıda seçkin düşünceler ve farklı felsefi ekoller veya akımlar üretmiştir. Bunlar arasında benim burada ele alacağım, Endülüslü Arap filozof İbn Arabî ile ortaya çıkan vahdet-i vücûd düşünce ekolüdür. İbn Arabî, Yunan felsefe geleneğini çok iyi bilen bir filozof ve dahası mistik yolun ustası, tasavvuf tarihinde ölümsüz bir iz bırakmış olağanüstü büyüklükte bir düşünürdü. Geride bıraktığı binlerce sayfalık yazılar, düşünce akışının bir parçası olan tuhaf hayalî figürler ve Arap varoluş tezahürü metafiziği ve gramerinin sağduyusu tarafından anlaşılamayan zor ifade biçimleri nedeniyle sıradan okuyucunun ona yaklaşmasının engellenmesi anlamında, sıradan insana tamamen kapalı bir dünyadır. Dünya, sıradan insana tamamen kapalı bir dünyaydı. İbn Arabî'nin sade ve anlaşılması zor dünyasına rasyonel bir yol bulup onu iyi organize edilmiş bir düşünce yapısına dönüştüren, onun en iyi öğrencilerinden biri olan Sadreddin Konevî'dir (ö. 1273). Küçük Asya'da, şimdi Türkiye olan Konya'nın eski bir sakiniydi ve İspanya'dan İslam dünyasının doğusuna giderken Konya'yı ziyaret ettiğinde İbn Arabî tarafından inisiye (irşad) edildi ve burada üstadının öğretilerinin gizemlerine girmesine izin verildi. Ustasının Şam'da ölümünden sonra hem ismen hem de gerçekte İbn Arabî ekolünün en yüksek otoritesi hâline geldi.

Kendi çapında büyük bir mistik olan Konevî, Yol'un pratik ve deneyimsel sırlarının ustasıydı ama aynı zamanda güçlü bir mantıksal akla sahip bir filozoftu. Onun çabalarıyla İbn Arabî'nin ezoterik doktrinlerine tam bir metafizik yapı kazandırıldı ve en azından tamamen metafizik yönüyle, felsefi olarak düşünebilen herkes için artık kapalı bir dünya değildi. İbn Arabî'nin bu şekilde yapılandırılan düşüncesi, İslam felsefesi tarihinde "ontoloji" olarak bilinir. Daha sonra bu ontoloji, metinsel yorum farklılıkları nedeniyle bazıları birbirine karşıt ve hatta düşman olan birçok düşünce okuluna ayrılmıştır. Bu anlamda Konevi'nin varlık monizmi ekolünün kurucusu olduğu söylenebilir. Bu temel ontoloji düşüncesi, 13. yüzyıldan bu yana İslam felsefesi tarihini belirleyen en önemli düşünce akımlarından biridir ve özellikle İran'da, Sühreverdî ekolüyle birlikte, geliştikçe tüm düşünce alanları üzerinde muazzam bir etkiye sahip olmuş ve nihayet 16. ve 17. yüzyıllarda zirveye ulaşmıştır. Molla Sadra'nın (daha doğrusu Sadreddin Şirazî, 1571-1640,) teosofik metafiziğinde doruğa ulaşmıştır. Sadece bu da değil, varoluşçu monizm çağdaş İran'da hâlâ yaşayan bir felsefedir. Bugün İran'da geleneksel anlamda İslam filozofu olarak anılmayı hak eden hemen herkes bir tür ontolojik ekole mensuptur. Bu düşünce ekolünün canlılığının ve derinliğinin farkında olmamız gerekmektedir.

VAROLUŞ KAVRAMI VE VAROLUŞSAL GERÇEKLİK

İbn Arabî'yle başlayan ve Molla Sadra ile zirveye ulaşan ontolojik düşünce ekolü, adından da anlaşılacağı üzere varlık (*vücûd*) ana teması etrafında dönmektedir. Ancak "varlık", kısaca bir şeyin var olduğu anlamına gelir ki bu da kendi içinde çok sıradan ve gündelik bir kavramdır. Bunda büyütülecek ne var? Öncelikle belirtmek gerekir ki, onto-teist için söz konusu olan varlık kendimiz ya da etrafımızda duyumsadığımız tek tek şeyler, yani somut varlıklar değil, tüm bu varlıkları varlık yapan varlıklardır. Aynı şey dünya için de geçerlidir. Ellerimizle dokunduğumuz ya da gözle-

rimizle gördüğümüz tek tek şeyler birer varlıktır, varlığın kendisi değildir. Aslında, bu şeylerin var olma biçimi dalgalanmakta, anbean değişmektedir. Er ya da geç, boşa çıkacaklardır. Çünkü onlar varoluşun kendisi değildir. Başka bir deyişle, bu şeyler için varoluş, deyim yerindeyse, dışarıdan ödünç alınmıştır. Bu onların kendi doğalarından kaynaklanmamaktadır. Kişinin kendi doğası varoluştan başka bir şeydir, varoluşun kendisi değildir.

Örneğin, burada ve şimdi açan bir çiçek olduğunu varsayalım. Bu çiçeğin bir çiçek olduğu gerçeğinin yani çiçeğin doğasının, kendi içinde varoluşla hiçbir ilgisi yoktur. Bu anlamda anlaşılan çiçeğin doğası, terim olarak "öz" (mahiyet) olarak adlandırılır. Ve eğer çiçek, varoluşla hiçbir ilgisi olmayan bir öz olarak, aslında burada ve şimdi hâlâ varsa bunun nedeni varoluşsal enerjinin özde dışarıdan bir yerden ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla bu düşünce tarzına göre varlık, öz için gizemli bir olumsal olaydır. Öyleyse varlık nereden gelip özde ikamet eder ve özü varlığa dönüştürür? Ontologların ontolojisi temel varlık sorusuyla başlar.

Devam etmeden önce bir hususa daha dikkat çekmek istiyorum: Buradaki sorun varoluş kavramı değil, varoluşun gerçekliğidir. Elbette bir kavram olarak varlık ya da varlık kavramı, daha sonraki Skolastik felsefe tarihinde hem İslam'da hem de İslami problematiği miras alan Batı Orta Çağ felsefesinde, kavramsal düşünce boyutunda öz ve varlık arasındaki ilişki biçiminde önemli bir mesele hâline gelmiştir. İslami ontoloji ekolü öncelikle varlıkla bir kavram olarak değil, bir gerçeklik olarak ilgilenmiştir. Varlığın bu gerçekliği, varlığın tezahürünün metafiziğini, tüm kavramsal ve rasyonel kavrayışı hızla reddeden bir tür aşkın gerçeklik olarak, evrene nüfuz eden ve her şeyi var eden, doğası gereği rasyonel düşüncenin kavrayışının ötesinde olan ve ancak uzun yıllar süren pratikten sonra kavranabilen ebedî ve sürekli bir yaratıcı enerji olarak ortaya koyar. Bu ancak uzun yıllar süren pratikler sonucunda varoluşun derinliklerine açılan bilincin derin bilişsel yetileri tarafından kavranabilir. Bu anlamda, varoluşun gerçekliği, deyim yerindeyse, metafizik deneyimimizde doğal olarak kendini gösteren kozmik üretici güç ya da kozmik üretici gücün kay-

nağıdır. Bu noktada, 'Yi Ching' (Değişimler Kitabı)'nın saf yang enerjisini temsil eden ilk trigramı olan 'Qian' (乾 - gökyüzü, yaratıcı güç) açıklamasında, 'Büyük Qian'ın (乾元 - yaratıcı gücün kaynağı) kaynağı, tüm varlıkların başlangıcıdır. Yani, gökyüzü yönetir. Bulutlar akar, yağmur oluşur ve tüm varlıklar şekil alırbulutlar akar, yağmur oluşur ve varlıklar şekil alır denilmesiyle büyük ölçüde örtüşmektedir.

Bu şekilde, tüm bunlara bir şekilde dinî bir renk katılmaktadır ki bu da İslam'ın, az önce açıkladığım gibi, kişisel bir mutlak tek tanrıcılık olarak İslam'ın içinde ortaya çıkan bir felsefe olduğu düşünüldüğünde oldukça doğaldır. Ancak filozoflar, saf felsefe açısından varlığın gerçekliğine ilişkin durumu daha mantıklı bir şekilde geliştirirler. Bir gerçeklik olarak varlığın, varlık önermesinin yüklem konumuna yerleştirilmediği ("X vardır", "X'tir" gibi), bunun yerine özne konumuna yerleştirildiği bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkar. Bu noktayı birkaç kelimeyle açıkladıktan sonra varoluş monizmi konumunun analizine geçeceğim.

İBN SİNA'NIN MÜMKÜN VARLIK TEORİSİ

Felsefe tarihi açısından bakıldığında varlığın, varlık önermesinin mutlak özne konumuyla yer değiştirmesini gerektiren varlığın gerçekliği sorunu, İbn Arabî'den yaklaşık yüz yıl öncesine, İbn Sina'ya kadar uzanır. İbn Sina'nın varlığın mahiyetten nasıl "doğduğu" ve mahiyetle nasıl bağlantılı olduğu sorusuna ilişkin konumu, Batı Orta Çağ felsefesine aşina olanların bileceği üzere, Batı felsefesine taşınan ve pek çok tartışmaya konu olan meşhur "varlığın mümkünlüğü" tezidir. Bu, özünde, özün kendisinin olumsal ya da kendine özgü doğasıdır ve özün kendisinden ortaya çıkan bir şey değildir. Görünüşte zararsız ve oldukça basit olan bu iddia ilk olarak İslam'da İbn Arabî gibi Endülüslü bir Arap filozof olan İbn Rüşd tarafından, daha sonra da Batı'da Thomas Aquinas (1225-74) tarafından eleştirilmiştir. Asıl soru şu: Sorun nerede? Sorunun nerede yattığını gerçekten anladığınızda "Birlik Te-

orisi"nin (*vahdet-i vücûd*) neyi savunmaya çalıştığını anlayacaksınız, bu yüzden burada özetlemeye çalışacağım.

Günlük konuşmalarımızda sık sık "X vardır." gibi şeyler söyleriz. Bu daha önce bahsettiğim türden bir varlık önermesidir, ancak gördüğünüz gibi varlık burada önermenin yüklemi konumundadır. Varlığın özne konumunda değil de yüklem konumunda olması, formel mantığın önermesel yapısının kadim anlayışı açısından, varlığın özne tarafından işaret edilen şeyin (teknik anlamda "öz" olarak adlandırılan şeyin somutlaşmış hâli olarak "töz"ün) olumsal bir özelliği ya da sıfatı olduğu anlamına gelir. Bu, varlık-öznitelik ilişkisinin olağan anlayışıdır. Bu, bir önermenin özne-yüklem ilişkisinin mantıksal veya dilbilimsel bir yansıması olarak görülebilecek varlık-sıfat ilişkisini anlamanın olağan yoludur. Dolayısıyla bu görüşe göre, örneğin, "Bir çiçek var(dır)." durumundaki "varlık", çiçeğin bir niteliğidir ve "Çiçek beyazdır." durumundaki "beyazlık" ile tam olarak aynı düzeydedir. Çiçeğin doğası gereği beyaz olması gerekmez, ancak burada beyaz olur. Aynı şekilde, çiçekler de doğaları gereği var olmak zorunda değildir ancak burada ve şimdi var olmuşlardır. Başka bir deyişle, "beyazlık" gibi "varlık" da çiçekte (yani varlıkta) bulunan bir niteliktir.

İbn Sina'nın felsefe tarihindeki meşhur "varlığın mümkünlüğü" teorisinin özü budur ancak İbn Sina'nın varlığı gerçekten bu şekilde düşünüp düşünmediğini merak ediyorum. İbn Rüşd bunun İbn Sina'nın görüşü olduğuna inanıyordu. Thomas Aquinas da böyle düşünüyordu. Ve bu anlayış temelinde iki büyük düşünür de İbn Sina'yı şiddetle eleştirdi.

Elbette eleştirileri için kendilerince sebepleri vardı. Çünkü eğer İbn Sina gerçekten bu şekilde düşündüyse, varlığın doğası henüz ortaya çıkmadan önce mahiyetin hangi ontolojik durumda olduğunu düşünmemiz gerekir? Bir varlığın belirli bir özelliğe sahip olabilmesi için, varlığın ilk etapta gerçekten var olması gerekir. Sadece bir çiçeğin varlığı söz konusu olduğunda, o çiçek beyaz ya da kırmızı olabilir. Bu durumda hâlihazırda var olan varlık, üzerinde kendine özgü bir şekilde beliren nitelik için varlığın tezahürünün metafiziği olan "alt tabaka" olarak adlandırılır. Başın-

dan beri var olmayan bir şey (örneğin var olmayan bir çiçek), var olan başka bir şeyi (örneğin beyazlığın varoluşsal niteliğini) kendi içine alamaz ve onun alt tabakası hâline gelemez.

Aslında, varlık ve eş-kuvvet[1] arasındaki bu ilişki fikrinin kendi sorunları vardır ancak bugün konuşacağım konuyla doğrudan ilgili olmadığı için burada o tartışmaya girmeyeceğim. Asıl soru İbn Sina'nın varlığı gerçekten de beyazlık ve sertlikle aynı düzeyde, eş-kuvvetli bir şey olarak düşünüp düşünmediğidir. Molla Sadra ve günümüze kadar devam eden diğerleri de dâhil olmak üzere İran İslam felsefesinin önde gelen düşünürlerinin hepsi bunu reddetmektedir. Örneğin, çağdaş İran'da geleneksel İslam felsefesinin önde gelen temsilcilerinden biri olan ve hatta İran'da İslam felsefesi alanında önemli bir figür olan Profesör Henri Corbin, Molla Sadra'nın "ikinci gelişi" olarak anılmıştır. Profesör Arshtiany ise şunları söyler: şunları söyler: İbn Sina "varlığın mümkünlüğü"nden söz ettiğinde, önermesel düşünce boyutunda konuşmaktadır. "X vardır." varlık önermesinin bâtınında, mantıksal özne X için biçimsel bir yüklem olarak işlev gören "varlık", X'in beyazlık ya da kırmızılık ile aynı niteliğe sahip bir sıfatıdır. Ancak bu sadece önermelerin mantıksal mekanizması tarafından üretilen düşünce dünyasına aktarılan şeylerin yapısı meselesidir, mantıksal ya da dilsel düşüncenin dışındaki gerçek varoluşun olumsallığı değildir. Gerçek dünyadaki varoluş çok farklı bir yapıya sahiptir. Düşünce dünyasında varlık, diğer tüm kavramsal tümellerle eşit düzeyde kavramsal bir tümeldir ve kavramsal tümel statüsünde, bir varlık önermesinin yüklemi olarak hareket ettiğinde, gerçekten de öznesiz bir olumsallığı ifade eder ancak düşünce dünyasından çıkıp gerçek dünyaya adım attığımızda durum büyük ölçüde değişir. Orada varlık tek mutlak metafizik tümeldir ve başka hiçbir şeyin sıfatı değildir, aksine başka her şey onun bir yönü, sıfatı olarak görünür.

---

1 *Idempotent*: Matematiksel bir ifadedir. Aynı fonksiyonu aynı parametrelerle defalarca tekrarlasanız da aynı sonucu almaya denir. Çarpımı yine kendisini verir. (Çev.n.)

Daha sonra göreceğiniz gibi, Profesör Arshtiany'nin argümanı Molla Sadra'nın İbn Sina yorumuna dayanmaktadır ki bu yorumun kendisi de açıklamak üzere olduğum *varlığın birliği* durumuna dayanmaktadır. Daha önce de belirttiğim gibi, İbn Sina'nın varlığın mümkünlüğü teorisini formüle ederken bunun açıkça farkında olup olmadığını söylemek mümkün değildir çünkü ifadesi yetersiz ve muğlaktır. Daha sonraki kitaplarından birinde İbn Sina, varlığın bir eş-kuvveti olduğunu ama beyazlık veya kırmızılık gibi sıradan eş-kuvvetlerden temelde farklı, çok özel bir eş-kuvveti olduğunu çünkü sıradan eş-kuvvetlerin yalnızca şeyler var olduğunda ortaya çıktığını, oysa varlık eş-kuvvetinin yalnızca ortaya çıktığında şeyleri var kılan tek eş-kuvvet olduğunu yazmıştır. Bir araz olarak varoluş ile diğer tüm arazlar arasında net bir ayrım yaptığı ve onu özel olarak ele aldığı açıktır. Ancak sadece böyle bir ayrımın yapılması sorunu çözmemektedir. Doğal olarak, bu sorunun peşine düşmek onu takip eden filozoflara kalmış bir görevdir.

METAFİZİK BİR GERÇEKLİK OLARAK VAROLUŞ

Bir önceki bölümde kısaltılarak aktarılan çetin varoluş problemi nasıl çözülür? Bu görevle yükümlü olan filozoflar, bu sorunu çözme girişimlerinde kabaca iki yol izlemişlerdir ve bu iki yol, özellikle İran düşüncesinde günümüze kadar birbirine keskin bir şekilde karşıt olmuştur. Bir tarafta Sühreverdî tarafından kurulan İşrakî ekol, diğer tarafta ise İbn Arabî temelli varoluşçu monizmler yer almaktadır. Sühreverdî bu sorunu en basit ve açık şekilde, varlığın sadece bir kavram olduğunu ileri sürerek çözmüştür. Eğer bu doğru olsaydı, varoluşun gerçekliği hakkındaki tüm tartışmalar ve ihtilaflar anlamsız olurdu.

Sühreverdî şöyle der: "Birçok filozof varlığın, varoluşun ve varoluşun varlığını tartışmıştır: varlıktan, varoluştan, sanki bilincimizin dışında nesnel olarak gerçekmiş gibi söz ederler, oysa 'varoluş' kelimesinin işaret ettiği belirli şey ya da şeyler bilincimizin dışında değildir. Bir kavram olarak varoluş gerçekten de zihnimizde

mevcuttur. Mantıksal düşünce için oldukça etkili bir araçtır. Ancak zihnimizin dışında, sözde dış dünyada bir karşılığı yoktur. Dış dünyada var olan tek şey 'öz'dür. Öz, örneğin bir çiçek söz konusu olduğunda, çiçeğin özü gözlerimizin önünde tezahür eder ve biz bu çiçeğin bilinçli olarak farkına varırız. Bu 'X bilinci'nin öznel yönüne X'in varlığı adını veriyor, onu varlık olarak kavramsallaştırıyor ve sanki dış dünyada böyle bir durum varmış gibi düşünüyoruz."

Kısacası Sühreverdi'nin pozisyonu, varlık kavramını kabul ettiğimiz ancak varlığın gerçekliğini kabul etmediğimiz yönündedir. Buna karşılık, ontologlar varlık kavramıyla birlikte varlığı ve onun gerçekliğini de kabul ederler. Onlara göre, bir kavram olarak varoluş, varoluşsal gerçekliğin loş, gölgeli bir görüntüsüdür ve varoluşsal gerçeklik gerçek varoluştur. Dolayısıyla, "X vardır." şeklindeki varoluş gerçek anlamda varoluş değildir. Daha ziyade, bir önerme biçimi olarak, "Varlık X'tir." veya "Varlık X yapar." meselenin hakikatine daha yakın bir ifadedir. Başka bir deyişle, gerçek dünyanın neresinde olursa olsun, ne olursa olsun, ne mevcut olursa olsun, her zaman vardır yani varoluş X'tir. Başka bir deyişle, varlık burada metafizik tümel olarak belirlenmiştir ve diğer tüm yüklemlerin mutlak öznesi olmalıdır.

İlk bakışta bu düşünce tarzının, olaylara sağduyulu bakış açımızdan kökten farklı, daha doğrusu onun tam aksi olduğu açıkça anlaşılmalıdır. Örneğin, şeylere sıradan bakış açısında hepsi isimlerle temsil edilen çiçekler, ağaçlar, insanlar ve masalar gibi şeyler gramatik olarak cümlenin öznesidir ve bu nedenle öznenin karşılık geldiği şeyin (varlığın) yüklem biçimiyle sınırlıdır; ancak ontolojik görüşte, çiçekler ve insanlar gibi şeyler bağımsız varlıklar olarak gerçekten orada değildir. Başka bir deyişle, bir çiçek ya da ağaç duruma göre kendi kendini sınırlayan bir çiçek ya da kendi kendini sınırlayan bir ağaç olarak görünebilir. Yine başka bir deyişle, çiçekler ve ağaçlar sıradan gramerde isimdir ancak ontolojik teorisyenlerin felsefi gramerinde sıfattırlar. Her şey bir sıfat gibi çalışır, varoluşun yegâne öznesini çeşitli şekillerde sınırlar ve onu çeşitli özel biçimlerde sunar, tabir caizse çarpıtır.

BİLİNCİN DÖNÜŞÜMÜ

Ontolog, "X vardır." varlık önermesinin işaret ettiği durumun doğruluğunun yaklaşık olarak yukarıdaki gibi olduğunu iddia eder ama varlık dünyasının böylesine derin bir manzarası sıradan insanların sıradan gözleri için tamamen görünmezdir. Bunun görünür hâle gelebilmesi için, onu gören insan öznesi açısından temel bir dönüşümün gerçekleşmesi gerekir. Bilincin yapısı değişmeli ve farklı bir bilişsel kapasite faal kılınmalıdır. Ya da ancak bilincin metafizik derinlikleri açıldığında varlık dünyasının metafizik derinliklerinin görülebileceği söylenebilir. Bu noktada İslam felsefesi mistisizme yaklaşır, onunla bütünleşir ve kendisini gerçekliğin mistik deneyimine dayalı bir metafiziğe dönüştürür. İbn Arabî ve çağdaşı Sühreverdî bu dönüşümü gerçekleştirmiştir. Bu nedenle 13. yüzyıldan itibaren İslam felsefesi daha önceki felsefeden belirgin bir şekilde farklı bir yön göstermeye başlar.

Bu durumda bilinç nasıl dönüşür? Ve dönüşen bilincin metafizik derinliklerinde ortaya çıkan varoluşun metafizik derinlikleri nelerdir?

Sıradan gündelik bilinçte meydana gelen algıyı karakterize eden ilk şey -ki bence buna derin bilincin aksine yüzeysel bilinç de denebilir- özne ve nesnenin bölünmesi ve karşı karşıya gelmesidir. Bir şeyler görüyorum. Algının öznesi olarak ben, bilincimin dışındaki nesneleri nesne olarak algılıyorum. Özne ve nesnenin bu bölünmesi ve karşıtlığı yüzeysel bilincin bir özelliğidir. İkinci özellik, her nesne şeyin "öz" adı verilen ontolojik bir çekirdeğe sahip olması ve bu çekirdeğin etrafında katı bir şekilde kristalleşmiş ve bağımsız bir şey olarak görünmesidir. Nesne olarak var olan şeylerin bu var olma biçimi Aristoteles mantığının aynı yasası tarafından şu şekilde tanımlanır: A, A'dır. Bir çiçek her zaman bir çiçektir, bir taş her zaman bir taştır. Bir çiçek bir çiçeğin özüne sahiptir ve bir taş bir taşın özüne sahiptir, bunların her biri ayrı ve bağımsız bir âlemle sınırlıdır. Bu âlemde, öz somut biçimde ne kadar tuhaf görünürse görünsün, bir çiçek her zaman bir çiçektir ve bir taş her zaman bir taştır. Başka bir deyişle, bir çiçek

asla bir taş olamaz. Bu, yüzeysel bilinç tarafından görülen nesneler olarak şeylerin yapısıdır.

Ancak, ontoloji açısından bakıldığında, yüzeysel bilinç tarafından görülen bu şeyler yalnızca yüzeysel yapılarıdır. Tıpkı bilinçte yüzey ve derin arasında bir ayrım olduğu gibi, şeylerin de yüzeysel ve derin yapıları vardır ve bu ikisi birbiriyle yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, bilincin daha derin işlevleri çalışmaya başlayana kadar şeylerin daha derin yapısı görülemez.

Ontologlar için bilincin daha derin işlevinin ne olduğunu aşamalı olarak açıklaya çalışacağım ama ondan önce en önemli şey, duyum ve algı etrafında genişleyen günlük varoluşun merkezî noktası olarak ben-bilincinin varlığı sona erdiğinde çalışmaya başlayan özel bir bilişsel eylem olmasıdır. En önemli şey ben-bilincinin ortadan kalkmış olmasıdır. Ancak ben-bilincinin ortadan kalkması olağan anlamda öznenin ortadan kalkması anlamına gelir ki bu da doğal olarak böyle bir özneye tekabül eden ve ona karşıt olan olağan anlamda nesnenin ortadan kalkması anlamına gelir. Başka bir deyişle, aynı ilke artık geçerli değildir ve A artık zorunlu olarak A değildir ve B de artık zorunlu olarak B değildir. Ve ancak bu gerçekleştiğinde A'nın, B'nin ve diğer tüm şeylerin derinliklerinde yatan ne A ne de B olan ama kendisini A ya da B biçiminde tezahür ettiren, kendisini her seferinde sonsuzca dönüştüren bir şeyin gizemli ve tenha biçimini görmeye başlayabiliriz. Bu "bir şey", bahsettiğim metafizik gerçekliktir.

Bunu başka bir şekilde ifade etmeye çalışayım: "X vardır." şeklindeki sıradan varoluş önermesini yüzeysel bilincin bir ifadesi olarak alırsak, bu ifadenin öznesi elbette yüzeysel bilince, yani ben-özneye karşıt olması anlamında nesnedir. Bu bir çiçek, bir taş ya da ilk anlamda duyusal bir nesne olabileceği gibi soyut bir nesne de olabilir. Her durumda, bunlar öznenin kendisini dışsal bir şekilde kavrayarak oluşturduğu nesnelerdir. Ancak yüzeysel bilinç derin bilince dönüştüğünde, varlığın kendisi varlık önermesinin, yani "Varlık vardır." totolojisinin öznesi konumuna yerleştirilir. Bu bir totolojidir: "varlık vardır". Bu durumda söz konusu olan "varlık", üst bilincin nesne olarak gördüğü tek tek varlıklar değil, hep-

sinin altında yatan metafizik gerçeklik olarak varlıktır. Bu anlamda, "Varoluş vardır". Var olan varlıktır, başka bir şey değildir. Bunun anlamı, başka hiçbir şeyin gerçekten var olmadığıdır. Bu şekilde, tüm sözde varoluş dünyası hiçliğe indirgenir ve karanlığın derinliklerinden metafizik evrensel gerçekliğin ışığı parlar. Ve şimdi, bu metafizik varoluşun parlayan ışığında, bir zamanlar hiçlik olan her şey kendi başına bir şey olarak yeniden var olur. Bu, derin bilincin tezahürünün genel yoludur ama bunu deneyimsel olarak bilmek söz konusu olduğunda, bu sadece olay örgüsünü ifade etmek kadar kolay değildir. Bunun nedeni, üst bilincin merkezî noktası olarak, onu var eden egoyu silmenin aslında zor bir görev olmasıdır. Herkes duyusal veya fenomenal şeyleri konu olarak kullanarak "X vardır." diyebilir ancak az önce tanımlanan anlamda "Varlık vardır." demek için bir usta gerekir.

YÜZEYSEL BİLİNÇ VE DERİN BİLİNÇ

Bir şey hakkında düşündüğümüzde, onu nesneleştiririz ve bu zihnimizde köklü/kalıcı bir eğilimdir. Şeyleri yalnızca bizim ötemizde, bizden ayrı olarak var olan nesneler olarak düşünebiliriz. Aynı şey varoluş için de geçerlidir. Ancak nesnelleştirilmiş varoluş bir varoluş kavramıdır, bir varoluş gerçekliği değildir. İslam felsefesinin genel kabul gören alanı, varlığı bir gerçeklik olarak kavramanın tek yolunun bilinen (özne) ile bilinmeyenin (nesne) özümsenmesinden geçtiğidir.

Varoluşa kendini tanıyan bir özne olarak kendi dışında nesnel bir nesne olarak bakmak yerine, kişi kendini varoluşsal gerçekliğin akışına bırakır ve onu varoluşun kendi içinden doğal olarak ortaya çıkan bir varoluş bilinci olarak içten kavrar. Bu, bilenin ve bilinenin özümsenmesidir ve bu özümseme ancak bilenin, yani öznenin özne-bilincinin ortadan kalkmasıyla mümkündür.

Bu arada, az önce özne-bilincinden bahsettik. Mistik deneyime dayanan İslam felsefesinde, yüzeysel bilincin öznelliğinin kaynağı "akl"ın ayırt edici yargılama eylemidir. Budizm de "vikalpa"-

yı, yani "ayrımcılık" veya "yanılsama"yı zihnin bir işlevi olarak görür ve başlangıçta nesne olmayan şeyleri nesne olarak ortaya çıkarır. Bunu, doğası gereği kesinlikle ayrım gözetmeyen metafizik varlıkları ayrım gözetmeyen olarak görmemizi engelleyen bir zihin engeli olarak değerlendirir.

MS. 14. yüzyılın en büyük Şii filozoflarından biri ve varlığın birliğini temsil eden bir düşünür olarak kabul edilen İranlı filozof Haydar el-Amulî bu konuda şunları söylemiştir: "Kişi varoluş gerçeğine zayıf aklı ve kırılgan düşüncesiyle yaklaşmaya çalışırsa, doğuştan gelen körlüğü ve kafa karışıklığı daha da artacaktır." Amulî, sadece yüzeysel bilinçle gören bir kişiyi, elinde bir değnek olan ve yolda yürümek için ona güvenmek zorunda olan kör bir adama benzetir. Kör adamın yürümesine yardımcı olan değnek aklın sembolüdür. Lakin garip olan şey, kör adamın güvendiği değneğin körlüğünün nedeni olmasıdır. Musa ancak elindeki asayı fırlatıp attığında, gözlerinden perde kalktı ve ilk kez Tanrı'nın olağanüstü ötesindeki ışıltılı güzelliğini görebildi.

13. ve 14. yüzyılların en seçkin mistik ve filozoflarından biri olan Mahmud Şebüsterî (ö. 1317), Farsça yazdığı ünlü felsefi şiiri *Gülşen-i Raz*'da (Gizemler Bahçesi) şöyle der:

Düşük aklı terk et, daima ol Hakk ile
Nasıl güneşe takat getirsin yarasa gözüyle.

Muhammed Gîlânî el-Lâhîcî, bu felsefi şiir üzerine yaptığı ünlü yorumunda (*Mefâtihu'l-i'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*), şöyle açıklar: İnsanın aptallığı, parlak güneşle kıyaslanabilecek gerçeklikle, varoluşun metafizik gerçekliğiyle, ışığa dayanamayan yarasa gözüyle kıyaslanabilecek bir akılla yüzleşmeye çalışmasıdır. Uzaktan bakınca bile aklın gözleri hemen kör olur. Ve eğer gerçek güneşin mabedine yaklaşırsanız, karanlık gittikçe katmerlenir ve sonunda her şey karanlığa gömülür. Lâhîcî, güneşin ışığının yalnızca ondan uzakta olduğumuzda ve onu doğrudan görmediğimizde ışık olarak göründüğünü söyler. Yakından bakıldığında, güneşten yayılan ışık siyah ışıktır, karanlıktır. Başka bir deyişle, tüm varo-

luşun kaynağı olan varoluşsal gerçeklik, mutlak saflığı içinde aklın gözünde tam bir hiçliktir. Bu nedenle, sıradan insanlar metafizik gerçeklik olan ışığı ışık olarak görmezler. Tıpkı Platon'un mağara metaforunda olduğu gibi, mağaranın derinliklerinde sırtını güneşe dönerek oturanlar güneşin varlığından bile haberdar değildir ve hayatlarının geri kalanını sadece güneşin duvarlara düşürdüğü gölgelere bakarak geçirirler. Işığın dış dünya denen perdedeki yansımasının tek gerçeklik olduğuna inanmakla yetinirler.

Bu durumdaki sıradan bir insanın arkasını dönüp güneşin ışığıyla yüzleşebilmesi için elindeki değneği bırakması gerekir. "Aklı başında" hâlinden feragat etmek zorundadır. İslam düşünürlerinin aklın kötülüğünü bu şekilde vurgulamalarının nedeni, aklın karakteristik özelliği olan ayırt edici işlevine odaklanmalarıdır ancak gerçek şu ki, sadece akıl değil aynı zamanda tüm yüzeysel bilinç daha derin bilince dönüştürülmelidir. Yalnızca daha derin bilincin gözleri açıldığında var olan gerçekliktir. Sadece daha derin bilincin gözleri açıldığında varoluş gerçekliğinin tüm resmi metafizik köklerinin mutlak gelişmemişlik aşamasından tecrübi dünyadaki fenomenal gelişim aşamasına kadar tüm aşamalarında tek bir görüş altında görülebilir. Sadece ışık değil, karanlık da özel bir varoluş biçimi olarak varoluş dünyasında yerini alır.

Bu bakış açısıyla Haydar el-Amulî, *Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr* (Tüm Cinslerin Birliği ve Tüm Işıkların Ortaya Çıkışı) başlıklı büyük eserinde iki varoluşsal gerçekliği birbirinden ayırır: saf, mutlak varoluş ya da metafiziksel olarak saf ışık olarak varoluş ve karanlığın çeşitli tonları. Gerçek metafizikçi, varlığı aynı anda bu iki biçimde de görebilmelidir: ışık ve gölge, aydınlık ve karanlık. Daha önce de söylediğim gibi burada kastettiği şey, varoluşun yalnızca parlayan bir ışık olarak varoluş değil aynı zamanda loş bir gölge olarak varoluş olduğudur. O bir varlıktır ama varoluşsal saflığını kaybetmiştir.

İnsanın üst bilinci, karanlıkta belli belirsiz sürüklenen işaretler gibi ortaya çıkan çeşitli şeylerin görünümüyle sıkı bir şekilde nesnelleşir ve onlarla sanki kendi başlarına var olan bedenlermiş gibi etkileşime girer. Bu şekilde görülen sözde duyulur şeyler, Molla

Sadra'ya göre, aslında "ıssız bir çölün ortasında bir damla su olmadan aniden ortaya çıkan bir gölün görüntüsü" gibidir. (*eş-Şevâhidü'r-Rubibiye*, Tahran, 1967, s. 448.) Ancak ontolojik teori, kendi içlerinde rüya gibi olan şeylerin hiçbir gerçeklikten yoksun olmadığını da ekler. Aksine, metafizik kökleriyle bağlantılı olarak gerçekten de var olanlardır. Aslında, bu bakış açısından bakıldığında, tecrübe dünyamızdaki hiçbir şey tamamen var olmayan değildir. Çölde kalan kervanın önünde beliren serap bile belli bir gerçeklik derecesine sahiptir; zira geniş bir kum yığını görünüşünün kaynağı olarak gerçektir ve sadece yoktan var olan bir şey değildir. Bununla birlikte, sadece bir serap değil, temeli tecrübi boyutta tam bir gerçekliğe sahip olan çölün kendisi bile, daha yüksek metafizik deneyim boyutundan bakıldığında yani derin bilincin gözlerinden bakıldığında, sıkıntılı bir varoluşun gerçekliğiyle ilişkili olarak kendi içinde bir serap kadar asılsızdır. Bu sadece kendi içinde bir seraptır.

Bu arada, tecrübi dünyanın ya da fenomenal dünyanın gerçekliği ya da yokluğu sorusuna yönelik bu İslami yaklaşım, Şankara'nın Vedanta pozisyonunu anımsatmaktadır. Şankara'nın "(Tecrübi) dünya Brahman Brahma'nın sürekli bilişsel bağlantısından başka bir şey değildir." sözleri de derin bilinç açısından ifadeleri, bu açıdan bakıldığında tecrübi dünya Brahman Brahma'nın sürekli bilişsel bağlantısından başka bir şey değildir. Tecrübi dünya, Brahman'ın ya da İslami anlamda metafizik gerçekliğin, üst bilincimizin yapısının talepleri doğrultusunda bilinç yüzeyinde göründüğü şekliyle, anbean tezahür eden bir dizisidir. Fakat gerçek şu ki, bilinçli derin bir tecrübe olarak Brahman'ın yalnızca farklı zamanlarda ve farklı yerlerde değişik biçimlerde ortaya çıktığını görürüz. Dolayısıyla, tecrübi dünya tam anlamıyla fenomenal, Brahman'ın kendini gösterdiği dünyadır ve bu anlamda gerçekliği olmayan bir yanılsama değildir. Tıpkı karanlıkta yola atılan bir ipin yılan sanılması gibi, yılan gerçekte orada değildir ancak en azından bu yanlış algılamaya neden olan şey gerçekten var olduğu sürece, asılsız da değildir. Ancak fenomenal dünya kendisinden bağımsız olarak var olan bir kutup-gerçekliği olarak görüldüğünde

"Dünya bir yanılsamadır." (*jagan-mithyā*) şeklinde ifade edilir. Bilincimizin üst perdesine nüfuz ederek orijinal biçiminden belirgin bir şekilde farklı bir biçime dönüşmüş olan Brahman'ın mutlak saf biçiminde değildir. Brahman, üst bilincimizin ekranına nüfuz ederek orijinal biçiminden dönüştürülmüş ve çarpıtılmış olsa da, tüm niyet ve amaçlar için Brahman'dır.

Varlığın İslami birliğinin konumu bu açıdan *Vedanta*'nınkiyle tamamen aynıdır: fenomenal dünyanın şeyleri kendi içlerinde görüldüklerinde yanıltıcı ve var olmayan şeylerdir ancak varoluşun metafizik gerçekliğinin bilincimizdeki tezahürleri olarak görüldüklerinde kendi gerçekliklerine sahiptirler. Bununla birlikte, Brahman ya da Varlığın Gerçekliği "görünür" dediğimizde, Brahman'ın kendisi söz konusu olduğunda, katı, ebedî ve değişmezdir; bilincimizin temel yapısı nedeniyle yalnızca sayısız formla sınırlı görünür. Basitçe söylemek gerekirse, bize yalnızca bu şekilde görünür. İslam'ın öğrettiği şekliyle varoluşun gerçekliği, kendini sınırlayan ve bölen ve anbean kendini gösteren dinamik üretken bir enerjidir. Diğer bir deyişle, aktif olarak "kendini gösterir" (*tecelli*). Vedanta ile Varlığın Birliği arasında ince bir konum farkı vardır ancak temel yapı aynıdır. Bu konuyu daha sonra tartışına fırsatı olduğu için burada daha fazla ele almayacağız.

BİLİNCİN FENASI VE BEKASI

Bir önceki bölümde söylediğim gibi, varlık monizmi açısından gerçek bir metafizikçi, varlığı açılmış ve açılmamış, bölünmüş ve bölünmemiş, hiçlik ve varlık olarak aynı anda görebilmelidir. Ancak varlığı bu şekilde görebilmek için, tecrübi dünyada açılmış, bölünmüş ve kendilerini ilk ve son kez olarak ilksel hiçlikte var olduklarını iddia eden tüm varlıkları görmek gerekir. Fakat bunun gerçekleşmesi için yüzeysel bilincin kendisinin koparılması ve koparılan bilincin bilinçdışı olarak, yani derin bilinç olarak hayata geri döndürülmesi gerekir. Üst bilinç yalnızca olanı görebilir.

Dünyanın her yerinde genellikle yalnızca bölümlere ayrılmış varoluş biçimleri görürüz. Hiçbir yerde varlığı bölünmemiş, ilksel bölünmemişlik, yani metafiziksel hiçlik olarak görmüyoruz. Görünür hâle gelmesi için, tüm üst bilincin kaçınılmaz olarak bilişsel eylemini durdurması gerekir. Ve üst bilincin çalışmasını tamamen durdurabilmesi için, üst bilincin kalbinde yer alan ben-bilincinin tamamen yok olması kaçınılmazdır. Egonun ortadan kalkması, her şeyi nesnel, yani parçalı bir şey olarak gören yüzeysel bilincin öznelliğinin ortadan kalkması anlamına gelir. Sung akademik terminolojisinde[2] "ortaya çıkma" olarak adlandırılan böyle bir zihin durumu ortadan kalktığında ve orijinal "ortaya çıkma" durumuna geri dönüldüğünde, o zaman ve yalnızca o zaman mutlak bölünmemiş varoluş ve (olmayan) bilinç tam olarak örtüşür. Bu anlamda benlik-bilincinin ortadan kalkması İslam felsefesinde *fena* olarak adlandırılır. "Fena" Arapçada kelimenin tam anlamıyla "yok olma", yani ben-bilincinin öznelliğinin yok olması anlamına gelir.

Tecrübi dünya ya da fenomenal dünya esasen bir çokluk dünyasıdır. Birçok farklı türde şey var. Bu çokluk aslında varoluşun metafizik gerçekliğinden, Mutlak Bir'in farklı öz tezahürlerinden başka bir şey değildir ancak varoluşun gerçekliğini yalnızca çokluk biçiminde tanıyan üst bilinç, bu bölünmüş biçimlerin ötesinde veya derinlerinde yatan bölünmemiş varoluşun farkında değildir. Dolayısıyla, daha derin bilincin burada devreye girmesi, çeşitli şekillerde bölünmüş varlıkların hâlihazırda ortaya çıkmış hâlini ortaya çıkmamış hâle geri getirmek ve onları bu hâlde görmek anlamına gelir. Çeşitli şekillerde bölümlere ayrılmış varlıkları önceden bölümlere ayrılmış biçimlerine geri döndürmek ve onları sınırlanmamış yani sınırsız bir hâlde görmek için gören özne açısından ego sınırlamasının da kaldırılması gerekir. Fena deneyiminin insani yönü, daha doğrusu insan öznelliğiyle ilgili yönü burada yatmaktadır.

Varoluş deneyiminin bu yönü İslam'da tasavvuf ve sufizm olarak adlandırılan pratik bir "yol" olarak örgütlenmiş ve tarihsel ola-

2 Geleneksel mezhep çalışmalarında.

rak güçlü bir sistem hâline gelmiştir. Bu "yol" (*tarik*) uygulama sisteminde, fenaya giden bilinç değiştirme süreci "yükselen yol" olarak adlandırılırken, birazdan tartışacağımız *fena*dan *beka*ya giden süreç ise "alçalan yol" olarak adlandırılır.

Bu makalenin kapsamını aşan nedenlerden ötürü, "yükselen yol"un özü, Fars edebiyat tarihinin sayfalarını süsleyen ve aynı zamanda Birlik Okulu'nun önde gelen filozoflarından biri olan 15. yüzyılın İranlı şairi Abdurrahmân Câmî'nin şu sözleridir: "Nefsini kendinden uzak tut ve başkalarının zihninde belirmesine izin ver. Kalbinde başka bir şey belirmesin." (*Leva'ih*) Burada Câmi'nin atıfta bulunduğu "öteki" egonun kendisine karşıt ve zıt olarak nesneleştirdiği şeydir, yani varoluşun parçalanmış biçimidir. Bu anlamda "yu-ichi" (birliğe dönüş) terimi, kendini finale doğru dönüştüren bilinç durumunu tanımlamak için kullanılır. Bu, zihnin binlerce farklı yöne ayrılmış hareketlerini meditatif olarak tek bir konsantrasyon noktasında birleştirmek ve nihayetinde kendini metafizik olanın hiçliğinde (bölümlenmesinde) eritmek ve aynı zamanda hiçlik olmak demektir.

Bununla birlikte, düşünürseniz, ego çözülmüş olsa bile, egonun çözülmüş bilincinin kendisi kaldığı sürece, o da bir tür "öteki"dir, bu nedenle fenanın bilincinin kendisi de çözülmedikçe, fenanın mükemmelleştiği söylenemez. Benzer şekilde İslam, "fena-yı fena"yı (fenaü"l-fena, fenanın fenası, yokluğun yokluğu) "yükselen yol"un nihai sınırı olarak öğretir. Ancak kişi "fenanın fenasına ulaştığında fena tamamlanmış olur. Bu, başka bir deyişle, hiçlik deneyiminin İslami kavramıdır. Hiçlik deneyimi ben-bilincinin tamamen ortadan kalkmasıdır ve ego ortadan kalktığında, özünde ego ile bağlantılı olan ve egoyu diğer taraftan destekleme rolünü oynayan tüm bilgi ve niyet nesneleri de hiçbir iz bırakmadan yok olur. Bu, Zen ustası Dogen'in "bedenin ve zihnin yok olması" deneyimini anımsatır.

Ama tıpkı beden ve zihnin düşmesi deneyiminde tamamen düşmüş olan beden ve zihnin büyük ölçüde "düşmüş beden ve zihne" dönüşmesi gerektiği gibi, İslam'da da bir zamanlar fena hâlinde kopmuş olan bilincin aniden dönüp bilinç hâline gelmesi gere-

kir. Bilincin hiçliği bilinçsizlik olarak yeniden dirilir. Yeni bir aşkın özne olarak böylesi bir bilinçsizlik teorik olarak fenanın bir sonraki aşaması olan bekadır. Bu, mistisizmde inen bir yol olarak tasvir edilir.

Orijinal Arapça anlamında *beka*, "kalmak" anlamına gelir. Genel anlamda, bir zamanlar geçersiz kılınmış olan bilinç bir kez daha değersiz kılındığında kurulan bir öznellik olan öz-varoluştur. "İdrak" terimi, Budist terimi "mya-yu" (beka) ile kabaca eş değerdir. Bu şekilde geri dönen öznellik, daha önce de defalarca söylediğim gibi, derin bilinçtir ve geçmişin, yani fenanın geçişinden önceki yüzeysel bilinçle aynı insan varoluşu öznelliği gibi görünse de, iç yapısı tamamen farklıdır. Bu, yüzeysel bilinç ile derin bilinç arasındaki farktır.

Elbette, bilincin gözleri önünde, sonsuz derecede karmaşık bir şeyler kümesi ve bunların karşılıklı ilişkileri olarak yeniden canlanır. Ancak bu bilinç hâlihazırda tüm sınırlamaların ortadan kalktığı bir yerde kurulmuş olduğundan, gördüğü çokluk aynı zamanda bir zamanlar bireysel bölümlenmenin sınırlarını aşmış olan varoluş gerçekliğinin ta kendisidir. Başka bir deyişle, böyle bir kişi kendisini ve çevresinde gördüğü her şeyi Mutlak Olan'ın çeşitli farklı sınırlı formları olarak görür. Bu şekilde, fenomenal dünya onun bilincine görünür. Doğu felsefe geleneklerinde kadim zamanlardan beri süregelen temel metafizik tema -çok ve tek, tek ve çok- burada da canlı bir biçim alıyor.

Fena ve beka ile ilgili en ince ve önemli nokta, bu iki kelimenin insan bilincinin durumuna olduğu kadar şeylerin ontolojik durumuna da atıfta bulunmasıdır. Öznel olarak insan bilincinde olup bitenler, sözde dış dünyada nesnel olarak kurulan gerçeklik yapısıyla tamamen aynıdır ve ikisi arasında en ufak bir boşluk yoktur. Özne ve nesneyi bu şekilde ayırmamamız, sadece İslam'ın değil genel olarak Doğu düşüncesinin temel bir özelliğidir ve aynı zamanda dilimizin yüzeysel bilincin işleyişine yönelik olmasından kaynaklanır. Üst bilinç için en doğal yol, özne ve nesneyi ayırmak ve karşı karşıya getirmektir; bu nedenle konuşma kaçınılmaz olarak bu bakış açısından gelişir. Bu yaklaşım, bilinç durumunun şey-

lerin durumuyla örtüştüğü ifadesine yol açmaktadır. Aslında İslam felsefesi de bir açıklama aracı olarak böyle bir yol izler. Bu anlayış temelinde, ikisinin nihai olarak bir ve aynı şey olduğu ama somut insan deneyimi olgusunun gerçekten de iki farklı yönü olduğu savunulmaktadır. Bu, bilinç ve varoluşun ayrı ayrı, paralel ve karşılık olarak var olduğu ve bir şekilde tesadüfi olduğu görüşünden oldukça farklıdır. Mahayana Kişinron'daki "zihin-benlik" teriminin de gayet iyi ifade ettiği gibi, derin bilinç açısından bakıldığında, "bilinç-hemen-varlık"tır.

VAROLUŞUN FENASI VE BEKASI

Bu anlayış temelinde, yukarıda esas olarak fena ve bekayı bilinçli varlık hâlleri olarak ele aldık. Şimdi, onların varoluşsal durumlarını ve yönlerini ele almak istiyorum. İslam felsefe geleneği, fena ve bekanın bu yönü için birkaç ayırt edici terim geliştirmiştir. "Ayrılma" (*fark*) olarak adlandırılan fena öncesi durumdan başlayarak, fena durumu "toplama" (*cem'*) olarak adlandırılır ve bunu beka, "ikinci ayrılma" (*fark-ı sani*) veya "toplama sonrası ayrılma" (*fark ba'de'l-cem'*) durumu izler. Bu terimlerin nesnel varoluşsal durumları belirtmek amacıyla türetildiği, aynı fena ve bekanın öznel bilinçli yönünü tanımlamak için birincisine "sarhoşluk" (sekr) ve ikincisine "ikinci ayıklık" (*sehv-i sani*) denmesinden ve fena ve bekadan önceki günlük bilinçli duruma "ayık" (sehv) denmesinden açıkça anlaşılmaktadır. (Sehv), günlük bilincin fena ve beka öncesi durumları için kullanılan geleneksel terimle keskin bir tezat oluşturur.

Nesnel ve dışımızdaki şeyleri gördüğümüz sıradan bilinç durumuna, yani yüzeysel bilince "ayık", yani henüz "şarabı tatmamış birinin zihni" denir ve daha sonra, daha derin bilinç açıldığında ve zihin, gören ve görülen, hiçbir şeye indirgendiğinde, fena deneyimi "sarhoşluk" olarak adlandırılır ve daha sonra deneyim derinleşir. Deneyimin derinleşmesi ve bir zamanlar hiçlikte kaybolan şeylerin yeniden görünür hâle geldiği bir beka olma deneyimi,

"ikinci düzleme" veya "sarhoşluğa" vb. benzetilir. Bunların varoluşun nesnel durumuyla değil, deneyimleyen öznenin bilinciyle ilgili olduğu ilk bakışta anlaşılmalıdır.

Öte yandan, "birlik" ve "dağılma" gibi kelimeler, varoluşun az önce ayırdığımız üç bilinç aşamasının her birine yansıma biçimine atıfta bulunur. Şimdi bu terimlerin anlamını daha somut terimlerle açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Arapça "fark" kelimesi, "iki veya daha fazla şeyin birbirinden ayrılması birbirinden ayrılması durumu" anlamına gelir. Açıklayacağım gibi, bu şekilde her şey kendi özü tarafından tanımlanır ve özün çizdiği sınırlarla birbirinden net bir şekilde ayrılır. Bu aynı zamanda "ayrıklık" olarak da adlandırılır ve insanların mutlak olanı herhangi bir biçimde tanıdıkları ve deneyim dünyasını, şeylerin nerede duracaklarını bilmeden değiştikleri ebedî, değişmeyen, mutlak ve ayrı bir göreceli varoluş olarak düşündükleri yerdir. "Dağılma" kelimesinin ikinci anlamı, tek tanrılı din olan İslam inancıyla tutarlıdır, çünkü İslam inancında Mutlak Tek Tanrı'dır ve Tanrı Mutlak'tır ve Tanrı ile dünya arasında sonsuz bir mesafe vardır, yani dünya ve Tanrı mutlak olarak ayrılmıştır (*fark*). Bununla birlikte, İslam'da bile, İslam'ın müntesipleri Tanrı'yı bu şekilde düşünmezler. Onlara göre Mutlak, en uçta Tanrı'nın Zatı değil, Zatı Mutlak'ın bir tezahürü, tezahür etmemiş, açılmamış ve bölünmemiş mutlakın sınır çizgisinde bir varoluş gerçekliği yapan ve aynı zamanda tüm bireysel varlıkların tezahürlerinin metafiziksel kökü olan daha temel bir şeydir. Metafizik bir kök olarak varlık ile bu kökün sınırlı bir tezahür biçimi olarak varlık arasında gerçek ya da anlamsal bir fark yoktur. Dahası, metafizik bir kök olarak varlık kesinlikle tezahür etmediğinden, hiçbir şeyin tezahür etmediği, başka bir deyişle hiçlik olduğu düşünülür ki bu da tam olarak "Boşluk renktir." cümlesiyle kastedilen şeydir ve bunun tersi de geçerlidir. Gök ve renk arasındaki ayrım, henüz bekanın sınırını bilmeyenlerin konumudur. Bu anlamda, yüzeysel bilincin varoluş algısı "ayrılık" durumudur.

Dolayısıyla, gündelik insan varoluşuna bakış iki kat daha "ayrık"tır. İlk olarak, Mutlak ile fenomenal dünya arasında bir ayrılık vardır ve ikinci olarak, fenomenal dünyanın kendi içinde, bireysel

varlıklar arasında bir ayrılık vardır. Bununla birlikte, bilinç fenanın sınırına ulaştığında, varoluşun manzarası büyük ölçüde değişir. Daha önce ayrıntılı olarak ele aldığım gibi ben-bilinci ortadan kalkar. Özne olmadığından, doğal olarak onun tarafından algılanan şeyler de yoktur. Bu durumun oluşumuna hız süreci açısından bakarsak, öznenin ben-bilincinin yoğunlaşması giderek azaldıkça, daha önce şeyleri birbirinden ayıran fenomenal sınırlama çizgisinin bulanıklaştığını ve şeyler arasındaki "özsel" ayrımın ortadan kalkarak bir olduklarını görebiliriz. Bu varoluşsal durum İslam felsefesi dilinde "toplanma" olarak adlandırılır. Bu, Zhuangzi'nin, İmparatorluk Arkı'ndaki sözde "kaos"una karşılık gelir. Bu, her şeyin özsel ayrımını yitirdiği ve her şeyi kapsayan bir varoluş kaosuna, başka bir deyişle "Birleşik Bir"e dönüştüğü bir durumdur. Ve tıpkı bu "kaos"un giderek daha fazla çarpıtılarak "Mutlak Ayrımsız Bir"e, yani "hiçliğe" atfedilmesi gibi, "toplama" da nihayetinde ilksel hiçlikte biçimini kaybeder. Bu metafiziksel hiçlik İslam'da "gizli" (*gaib*) olarak adlandırılır.

Bu 'gizlilik' halindeki her şeyin tamamen yok olması, varoluşun son noktası olan fenâ hâlidir. Ancak burada söz konusu olan hiçlik, pasif bir yokluk değil, henüz gelişmemiş, aktif bir hiçliktir. Bu hiçliğin kendi içindeki dönüşümü başladığında, ebedi varlık (beka) âlemi de başlar. Özne açısından, bilincin yokluğu, bilinçsizlik olarak yeniden ortaya çıkar.

Bundan daha önce de bahsetmiştim. Ontolojik olarak, Yin yönü mutlak hiçlikte ortaya çıkar. Rong Xue'deki "wuji → Taiji" gibi. Zhu Zi'nin yorumuna göre, Muji doğrudan Taichi'dir ve ikisi arasında İslam metafiziğinde de olduğu gibi bir boşluk yoktur, ancak Muji ve Yuji'nin aşamaları arasında yön açısından bir fark vardır. Aynı şey Budizm'in "shinku myou u"su (hakiki varlığın tecelli etmesi) için de geçerlidir. Ancak İslam'da biçimsiz ve biçimlendirilebilir olanın nihai özdeşliğinden ziyade, aralarındaki fark vurgulanır ve aralarına net bir yapısal ayrım çizgisi çekilir, böylece önce biçimlendirilebilir olanın bu yönünden "Bütünsel Bir" ortaya çıkar ve ardından kendi içsel yaratıcılığı ya da kendini ayırmaya yönelik içsel eğilimi tarafından harekete geçirilen fenome-

nal çokluk ortaya çıkar. Buna, "toplanma sonrasında ayrılma" veya "ikinci ayrılma" denilir. Bu, "ilk dağılımdan sonraki dağılım" veya "ikinci dağılım" olarak bilinen şeydir. İkinci dağılma durumundaki varoluş açık bir şekilde çokluğun dünyasıdır. Bu açıdan ilk dağılımdan, yani henüz fena ya da bekadan geçmemiş naif gerçekçi dünyanın dünyası olan çokluğun dünyasından farklı değildir. Sayısız şey mevcuttur ve bu şeyler arasında net bir ayrım vardır. Fenanın sınırında, "Dağ, dağ değil; su, su değildir." yine "Dağ, bu dağdır; su, bu sudur."

Birinci dağılımdaki çok sayıda kişi ile ikinci dağılımdaki çok sayıda kişi arasında önemli bir fark vardır. İlk dağılımda, varlıklar birbirinden tamamen ayrıdır ve dağınık halde bulunur. Ancak ikinci dağılımda, tüm bu varlıklar, Mutlak ve Bölünmez Varlık-Gerçekliğin bir parçası olarak ortaya çıkar. Bu durumda, çokluk çok olsa da, her şey aslında birdir. Her şey, Bir'in içsel olarak kendini bölen bir varoluş biçimidir; yalnızca çok sayıda varlık değildir. Bu açıdan bakıldığında, ikinci dağılım, yani merkezden sonra yaşanan dağılma, 'merkezde toplananların en yüksek merkezi' (*cem'ü'l-cem'*) olarak tanımlanabilir. Bu terminoloji başlangıçta kafa karıştırıcı olabilir ancak burada anlatılmak istenen, fena noktasında "toplanan" her şeyin, hiçliğe döndükten sonra, beka aşamasında "dağıldığı" ve sonrasında metafizik birliğin daha yüksek bir bakış açısında tekrar "toplandığı" anlamındadır.

Dolayısıyla bu yüksek birlik içinde ortaya çıkan varlığın bir-liği doğrudan doğruya çokluğun bir-liği, birin çok-luğudur ve *coincidentia oppositorum* ("çelişkilerin ve karşıtların birliği") örneğinde olduğu gibi yapısal gerilimlerle doludur. Muhammed Gîlânî el-Lâhîcî, daha önce bahsettiğim *The Garden of the Unexplained* adlı eserine yazdığı şerhte bu sınırı açıklamak için ayna metaforunu kullanır ve Bir'i sonsuz sayıda farklı şeyin suretini yansıtan sonsuz bir aynaya benzetir. Aynanın yüzeyinde çeşitli şeyler belirir. Eğer dikkatinizi ona verirseniz, ayna orada olmayacaktır. Dikkatinizi aynaya verirseniz, aynada yansıyan şeyleri unutursunuz. Gerçek metafizikçi hem aynayı hem de nesneyi aynı anda ve aynı netlikte görür.

Fenomenal dünyadaki fenomenal şeylere bakarken, fenomenal dünyadaki fenomenal öncesi Bir'i de görür. O, fenomen öncesi ile birliktedir ve yine de fenomenal çokluğu görür. Bunu yapabilen gerçek bir metafizikçiye İslam'da *zü'l-ayn* denir. Sağ göz fenomen öncesi Bir'i, sol göz ise fenomenal Çok'u aynı anda görür. Ancak bu, bir ve çok olanın en uç noktada aynı gerçeklik olduğu durumlarda mümkündür. Mutlak bölünmezlik sınırındaki varlığın gerçekliği ve bölünebilirlik sınırındaki gerçeklik; farklı hâllerde olsalar da, aslen aynıdırlar ve deneyimin iki aşaması olan fena ve beka aracılığıyla bilincin derinliklerinde iki farklı biçimde görünürler.

Her şey fena seviyesinde hiçliğe indirgendiğinde ve kişi her şeyin hiçliğinin farkında olduğunda, bu şeylerin formları beka seviyesinde geri dönse bile, varlıkları temelde hiçliktir, hiçlik temeli üzerinde durur. (İslami terminolojide "batıl" da denebilir.) Bu "ödünç alınmış bir varoluş"tur.

Ancak bekanın farklı bir pozitif karşılığı vardır. Daha önce de söylediğim gibi, bir şey hiçlikten ortaya çıktığında, o şey ya da fenomenal şey, hiçliğin bir öz bölümü olarak ortaya çıkar; varlığın birliği, hiçliğin kendi kendini tezahür ettirmesi anlamında. Bu durumda "hiçlik", deyim yerindeyse Sayısız'ın boşluğunun yönüdür ve varoluşun metafizik gerçekliği, çeşitli sınırlamalarıyla birlikte "gizli" hiçlik durumundan bu yön aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla, bu perspektiften bakıldığında, fenomenal dünyadaki hiçbir şey, biçimi ne kadar sınırlı olursa olsun, varoluşsal gerçekliğin bir tezahürü olduğu ölçüde tam anlamıyla "boş" olamaz. Sahte değil, gerçektir.

Dolayısıyla, beka açısından görüldüğü şekliyle tecrübi dünyamızda, her bir şey az önce tarif ettiğim negatif ve pozitif yönlerin özel bir bileşimi olarak bir varlıktır. Her şey zamansal ve ebedî olanın, göreceli ve mutlak olanın, sonlu ve sonsuz olanın buluşma yeridir. Buna teorik olarak "varoluş olasılığı" denir.

"İmkân" ya da "mümkin" terimi, İslam felsefesi içinde Aristotelesçi Skolastik felsefe geleneğinden gelen ontolojik bir terimdir ve varlığın zorunluluğuna -ki bu zorunluluk özünde yalnızca Tanrı'ya aittir- ve her zaman var olması gerektiği gerçeğine atıf-

ta bulunur. Ancak ontolojik çizgide bu terim biraz daha farklı bir şekilde, hem varlık hem de hiçlik olan, hem hiçlik hem de bir şey olan, fena ve bekanın birleşimi olan bir varlık durumu anlamında kullanılır. Dolayısıyla bu anlamda ontoloji, Skolastik felsefede olduğu gibi rasyonel düşüncenin ürünü değil, mistik gerçek deneyimin iç gerçekliğinin kavramsallaştırılmasıdır. *The Garden of the Mysteries* (*Gülşen-i Râz*) kitabının yazarı Mahmûd Şebüsterî, bu deneyimsel durumun yapısını, bizi kavramsallıktan orijinal deneyime geri çeken ve aynı zamanda orijinal deneyimi hayata geçiren, kendi içinde çelişkili bir figürasyon kombinasyonu olarak tanımlar: "Gün karanlığında aydınlık gece." (*Şeb-i ruşen miyan-i rûz-i tarik.*)

"Parlak bir şekilde parlayan gece" terimi, varoluşun tüm tezahür biçimlerinin tamamen gözden silindiği fena sınırında beliren varoluşsal gerçekliğin belirli ontolojik yapısına atıfta bulunur. Bu "gece"dir (*şeb*). Hiçbir şeyin gölgesi görünmüyor. Her şeyin tüm renkleri ve biçimleri, göz alabildiğine siyah olan gecenin en derin karanlığına gömülmüştür. Ancak ilginç bir şekilde, bu metafizik gecenin "parlak bir şekilde aydınlatılmış" (*ruşen*) olduğu söylenir. Fenanın sınırındaki varoluş mutlak, tezahür etmemiş, görünmez bir karanlık olsa da insan bilinci için sadece karanlıktır çünkü tüm varlıkların kaynağı olarak her şeyi aydınlatan ışığın kaynağıdır. Her şey bu kaynaktan taşan sonsuz ışıkla aydınlanan fenomenal dünyaya doğru parıldar. Işık kaynağı "nurun nuru"dur (*nuru'l-envâr*). Bu arada, varoluşun kaynağını "nurun nuru" olarak almak ve tüm varlıkları ondan taşan çeşitli renklerdeki ışık olarak deneyimlemek, İslam düşünce tarihinde Sühreverdî soyuna ait olan "aydınlanma" deneyimi (*işrâk*) olarak adlandırılır.

Bu bölümün başındaki "karanlık gün ışığının ortasında" ifadesi, bakış açınıza bağlı olarak artık karanlık ya da aydınlık olarak adlandırılan saf varoluşun, çeşitli sınırlı göreceli formlarda birçok dünyanın ortasında kendini gösterdiği anlamına gelir. Bu anlamda ve yalnızca bu biçimde, Saf Varlık kendisini sözde dış dünyada bir varlık olarak gösterir. Tıpkı parlak gün ışığında her şeyin gözümüze görünür olması gibi. Bu yüzden "gün ışığı" diyoruz. Ancak her şeyin içinde göründüğü gün ışığı fenomenal ışık, saf me-

tafizik ışık değil, tecrübi, bulanık ışıktır ve içinde görünen tüm varlıklar özünde karanlıktır, yani var olmayan bir karaktere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, gün ışığının burada "karanlık" olduğu söylenmektedir.

İNSANIN ÜÇ AŞAMASI

Yukarıda söylenenlerden, her türlü ontoloji için belirleyici öneme sahip bir soru ortaya çıkmaktadır: Tecrübi dünya ya da fenomenal dünya hangi anlamda ve ne ölçüde gerçektir? Bu soruya verilen cevaba bağlı olarak kişi gerçekçi ya da idealist olabilir. Bu, ontolojinin sınıflandırılması için bir kriter olarak hizmet eden önemli bir sorudur. İslam dini de çeşitli ayrımlar yapar ancak biz burada sınıflandırmayı ontolojinin kendisi açısından ele alacağız.

Haydar Ahmedî, Tüm *Türlerin ve Sırların Birliği* adlı kitabında, tüm insanları üç kategoriye ayırarak bir insan teorisi önerir:

"Meslekten olmayan" (*avam*): Yani akıl sahibi insan. Bu grup, akıl yoluyla dünyayı algılayan ve anlayan kişilerdir.

"Seçilmiş" (*havas*): Yani sezgi sahibi insan. Bu grup, sezgisel anlayış ve derinlikli bir algı ile dünyayı kavrayabilen kişilerdir.

"Seçilmişlerin seçilmişi" (*havassu'l-havas*): Yani akıl ve sezgiyi birleştiren kişi. Bu grup hem akıl hem de sezgi yeteneklerini en yüksek derecede birleştirerek, varlıkların derin sırlarına vakıf olan insanlardır.

Bu üç aşama, en alt aşamadan en üst aşamaya doğru sıralanmış olup, düşük, orta ve seçkin olmak üzere üç seviyeye ayrılır. İlk aşama, yani bayağılık, iki seviyeye daha ayrılır; böylece insanların en alt sınıfı, bayağıların bile altında yer alır. Bu sınıf, düşük insanlar ve yalnızca çokluğu görebilen, ancak derinliği algılayamayan, bekayla hiçbir ilgisi olmayan avamın alt sınıfıdır: Bu dünyada duyularıyla algıladıkları şeylerin tek gerçeklik olduğuna ve bunların ötesinde bir şey olmadığına ikna olanlar. Fena ve bekadan geçmiş olanların bakış açısından, gözleri varoluşun fenomenal biçimle-

riyle kaplıdır ve gerçekliğin kaynağını, gerçek varoluşu göremezler. Var oldukları gerçeği ve var olma biçimleri, onlar aracılığıyla kendini gösteren "bir şeyi" ortaya çıkarmalıdır amabu insanlar söz konusu olduğunda, fenomenal şeylerin görünümü bunun yerine onların bu "bir şeyi" görmelerini engelleyen opak bir perdeye dönüşür. Bu durum İslam felsefesinde genellikle "benlik durumu" olarak adlandırılır ve bu durum genellikle ayna metaforu ile açıklanır. Daha önce de belirttiğim gibi, yalnızca aynanın yüzeyinde görünen görüntü görünürdür ve biz orada bulunan şeyin varlığından habersizizdir. Elbette aynalar olmasaydı görüntüler de olmazdı, dolayısıyla bu insanlar bile aslında ayna yüzeyine yansıyan şeylerin biçimlerine bakıyorlar ama görüntülerin kendi başlarına bağımsız ve gerçek olduklarına inanıyorlar.

Aynalara ek olarak bir de deniz metaforu da sıklıkla kullanılmaktadır. Hem ayna hem de deniz sadece İslam'da değil Budizm gibi diğer Doğu felsefe geleneklerinde de aşina olduğumuz metaforlardır. Deniz, dalgaların kabardığı bir yerdir. İnsanlar dalgalardan o kadar rahatsız olurlar ki, sonuçta dalgaların da denizin dışsal bir tezahürü olduğunu unuturlar. Yukarıda adı geçen İranlı şair Câmi bunu şöyle anlatır:

Varoluş, muazzam bir denizdir
Dalgalar, durmaksızın öfkeli, gürültülü
İnsanlar, yalnızca dalgaların çırpınışını görür,
Derinleri bilmez, sessizliği duymaz
Dipsiz denizin bağrından yükselen bir titreşim,
Suyun yüzünü binlerce parçaya ayırır
Dalgalar konuşur, fakat deniz susar

Bu, kozmik okyanusta ve onun yüzeyini dolduran hışırtıda görüldüğü şekliyle varoluşa dair monistik görüşün parlak bir şiirsel somutlaşmasıdır; ancak okyanusun üst bilincin gördüğü şekliyle yalnızca fenomenal varoluş düzleminin dalgalarını gören ve okyanusu görmeyen bu insanlar sıradanlığın en düşük biçimidir. Bu insanlar için "fenomen" kelimesi bile anlamsızdır.

Fakat bunun bir adım ötesinde olan, aynı zamanda cahil olan insanlar da var. Onlar sıradanlığın üstündedirler. Bu insanlar sadece duyusal şeyleri gerçek olarak görmez, bunların ötesinde görünmez bir şeyin varlığını kabul ederler. Bu "öte şey" Mutlak'tır ya da inanç dilinde Tanrı'dır. Bu varoluş görüşünde Tanrı, tecrübi dünyadan tamamen ayrı olan aşkın, Mutlak Öteki'dir ve aralarında yalnızca yaratma ve yaratılma, egemenlik ve boyun eğme gibi dışsal bir ilişki vardır ama hiçbir içsel özsel bağlantı yoktur. Bu görüşe sahip olanlar varoluşçular tarafından "ehl-i zahir" (dış dünya insanları) olarak adlandırılır. Bu, varoluşun yalnızca dışsal yönlerini görmekle tatmin olan insanları ifade eder.

Budizm'de göz hastalığı olan bir kişinin havada bir çiçek gördüğü söylenirken, İslam'da "dış yüzeyin insanı" terimi göz hastalığı olan ve gerçeği olduğu gibi göremeyen bir kişiyi tanımlamak için kullanılır. Eski Arapça bir terim olan "heval", bu hastalıktan muzdarip bir kişinin çift görmeye sahip olduğu bir göz hastalığını ifade eder. Bir şeyi iki ayrı şey olarak görüyorlar.

Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiye dair böyle bir görüşün sözde ortodoks hukukçulara ve ilahiyatçılara ne kadar ironik ve aşağılayıcı gelmiş olabileceğini ancak hayal edebiliriz. Aslında varoluşçu monofizit teologlar tarihte sık sık zulme uğramışlardır fakat bu açıdan Sühreverdî irfan ekolüyle aynıdırlar.

Bir sonraki grup "seçilmişler" ya da orta sınıftır ve bunlar bir fena tecrübesi geçirmiş olmalarıyla karakterize edilirler. Fena durumunda ben-bilinci ortadan kalkar ve buna bağlı olarak nesne iz bırakmadan kaybolur ve hem özne hem de nesne hiçliğe geri döner. Daha önce de belirttiğim gibi, bu hiçliğin aynı zamanda her şeyin tezahürü için başlangıç noktası olan olumlu bir yönü de vardır; ancak bir şey olsa bile, herhangi bir sınırlama veya bölünme olmaksızın gelişmemiş bir şeydir, yani aslında hiçlikle aynı olan Mutlak Bir'dir. Elbette bu insanlar bile sonsuza dek fena durumunda kalamazlar, her zaman gündelik bilincin ya da yüzeysel bilincin iş başında olduğu boyuta geri dönmek zorundadırlar. O zaman elbette çokluğu, yani çeşitli olağanüstü şeyleri göreceklerdir. Bununla birlikte, bu insanlar olağanüstü çokluk dünyasını

hep birlikte bir yanılsama olarak reddederler. Onlara göre, gündelik deneyim dünyası ve onu oluşturan şeyler özünde asılsızdır. Sözde var olanlar gerçekten var olmayıp, rüyalar dünyası ya da vizyonlarla onlara görünen şeyler gibi gerçeklikle desteklenmezler. Aynı durum "maya" kelimesini yanılsamalara yol açan ve tecrübi dünyamızı olduğu gibi kayıtsız şartsız varolmayan kılan sihirli bir güç olarak ele alan düalist olmayan Vedanta'nın yaygın yorumu için de geçerlidir. Vedanta felsefesinin böyle popüler bir yorumunun Şankara'yı doğru kabul etmesi gibi, orta sınıfın yalnızca hiçliğin ya da Bir'in gerçekliğini vurgulayan ve fenomenal dünyayı yok sayan görüş, ontolojik monizmin dünya anlayışını ciddi şekilde çarpıtmaktadır.. Bu nedenle, bu varoluş görüşüne sahip olan İsmailîler (Şii İslam'ın bir kolu) Haydar Ahmedî tarafından tam bir sapkınlık olarak reddedilir. Sadece aynada yansıyanın gerçek varoluş olduğunu düşünen ve aynanın kendisine bakmayan kaba insanların yanıldığına inanır ama sadece aynanın gerçek olduğunu ve aynanın yüzeyinde görünenin koşulsuz olarak var olmadığını düşünenlerin de yanıldığına inanır.

Vahdetü'l-Vücut anlayışı yalnızca *havasu'l-havas* , tarafından anlaşılır. En yüksek konum, fena mertebesine eriştikten sonra bu mertebeden beka mertebesine geçenler, Mutlak ile göreli şeyler dünyası arasındaki ilişkiyi Bir ile Çok arasındaki dinamik bir bağlantı, *coincidentia oppositorum* ("çelişkilerin ve karşıtların birliği") olarak kavrayabilenler tarafından işgal edilir. Teolojik açıdan, Tanrı'yı yarattığında ve yarattığını Tanrı'da gördükleri, Tanrı'nın aynasına baktıkları ve aynı zamanda onda yansıyan şeylerin görüntüsünü algıladıkları, aynaya baktıkları ve aynı zamanda aynayı gördükleri söylenebilir. Tanrı'nın aynasına baktığımız ve aynı zamanda onda yansıyan şeylerin görüntüsünü algıladığımız da söylenebilir.

Fenomenal şeylerin varoluşsal çokluk olarak tanınması, fenomenal öncesi varlığı nihai varlık olarak görmemizi engellemez. Tersine, Bir'i görmek Çok'u görmemizi engellemez. Metafiziksel Bir ve deneyimsel Çok bir çift imge hâline gelir ve orada esnek ve engelsiz bir varoluş manzarası açılır. Buna eş zamanlı "birleşme" (*imal*) ve "ayrıntılanma" (*tafsil*) oluşumu denir. Buna aynı zaman-

da "sınırsız" (*itlâk*) ve "sınırlı"nın (*takyid*) eş zamanlı oluşumu da denir. Serbest bırakıldığında her yöne doğru genişler ve tüm evreni doldurur, zapt edildiğinde ise her şey tek bir noktaya geri döner.

Haydar Ahmedî, sağduyulu bir bakış açısıyla birbirine karşıt ve zıt olması gereken varlık gerçeğinin bu iki yönünün birlikte tanınmasıyla oluşan varlık görüşünü "tevhid-i vücûdî" (masivayı yok sayıp her şey O'dur anlayışına sahip olma) olarak adlandırır. Bu, İbn Arabî'ye kadar uzanan "varlığın birliği"nin özüdür.

VAROLUŞUN TEZAHÜRÜ

Bütünün temelini oluşturan varlığın tezahürü veya varlığın kendi kendini tezahür ettirmesi (*tecelli*) fikri tam olarak anlaşılmadıkça, birlik teorisinin temel ideolojik yapısının tam olarak aydınlatıldığı söylenemez. Şimdi bu temel kavramı, üzerine inşa edilen metafiziğin açıklanmasına hazırlık olarak açıklamaya çalışacağım.

Kendi kendini tezahür ettirme, varlık görüşü uzun varlık monizmi tarihinin başlangıç noktası olan İbn Arabî'nin merkezi fikridir ve öylesine belirleyici bir öneme sahiptir ki, onun tüm irfani metafiziğinin bu fikrin ideolojik bir gelişimi olduğunu söylemek abartı olmaz. Onun irfani metafiziğinin tamamı öylesine belirleyici bir öneme sahiptir ki, bunun ideolojik bir gelişme olduğunu söylemek abartı olmaz. İbn Arabî'nin "kendini gösterme" ekseni etrafında dönen metafizik varlık görüşü, önceki bölümlerde biraz ayrıntılı olarak anlattığım fena ve beka deneyimine dayanır ve bu nedenle teorik olarak onu varsayar. Şimdi söyleyeceklerimi bunu göz önünde tutarak değerlendirin. Fena ve bekanın deneyimsel bilgisine dayanan bir anlayış olmadan, bu tür bir metafizik sadece kelimelerin soyut bir şekilde manipüle edilmesinden ibarettir.

Şimdi, "kendini-tezahür" metafiziği elbette "tezahürden-önce"ile başlar. Dolayısıyla "tezahürden-önce"si metafiziksel bir hiçliktir. Bu hiçlikten bir şey ortaya çıkar. Hiçliğin somut yönü ya da daha doğrusu, hiçliğin kendi içinde yapısal olarak yeraltında bulunan, hiçliğin varlığa yönelik yönü aracılığıyla kendini gösterme

biçimini alır. Bu tezahürün kaynağı olan "şey" kelimesi aslında burada uygun değildir ama ifade açısından kaçınılmaz bir uygunluk olarak kullanılmıştır. Aslında, onu kendi içinde tamamen sınırsız ve limitsiz olan kozmik, yaratıcı bir enerji olarak düşünmek daha doğrudur; bu enerji Budizm'de geleneksel olarak "tathata" (olduğu hâlde var olmak) olarak adlandırılırken, İslam monistik felsefesinde "varlık" (*vâcid*) olarak adlandırılır: İslam monistik felsefesinde "varlık" (*vâcid*) kelimesi, henüz ortaya çıkmamış, henüz hareket etmeye başlamamış, zaten sınırsız bir şekilde var olan saf varlığa atıfta bulunmak için kullanılır. Tezahür etmemiş olanın tezahür etmiş olana dönüştüğü anı varsayarsak bu, varoluşun kendini tezahür ettirmesinin başlangıcıdır.

Eğer bu kendi kendini tezahür ettirme ya da benzer bir dinamik açılım sürecini dikkate almaz, yalnızca bir yanda saf varlığı yalıtılmış bir şekilde konumlandırır ve diğer yanda tecrübi dünyanın çeşitli bireyselleşmiş göreli varlıklarını onun karşısına yerleştirirsek o zaman bu sonuncular, yani her biri kendi has "özünde" sabitlenmiş olanlar, bir özdeşlik tarafından yönetilirler. İkincisi, yani kendi tikel "özleri" tarafından sabitlenen ve bir özdeşlik tarafından yönetilen tecrübi şeyler, gerçekten var değildirler, düşseldirler. Bu anlamda İslam, duyularımızla algıladığımız tüm tecrübi şeylerin "hiç" (*adem*; yokluk) olduğunu ve doğaları gereği "hiç" (*adem*) olduklarını da söyler. Bu konuda İslam yalnız değildir: Saf varoluş ya da mutlak varoluş ve göreli varoluş ortada bir bağlantı süreciyle ele alınmadığında, genel olarak Doğu felsefesinin görüşü budur.

Örneğin, *Mahayana İnancının Kalkınması*'nda şöyle bir pasaj vardır: "Henüz aydınlanma durumuna erişmedim. Henüz aydınlanma mertebesine erişmemiş olan herkes her şeyi her an farklı (her biri farklı ve bağımsız) görür, çünkü bilinçleri bir bilinç olarak hareket eder" Aynı zamanda Bu, 'zihin-doğa-zihin-benlik' kavramlarıyla da eşdeğerdir. Zihin ve bedenin mükemmel kaynaşması ve birliği olan gerçek Nyorai, aslen tüm fenomenal sınırlamaların ötesindedir. Yine de, şeylerin bağımsız varlıklar olarak birbirleriyle özdeşleştirilmeleri yalnızca sanrılı düşüncenin işleyişi sayesindedir. Bilincimizin (hiçbir şeyin yokluğunda var olan bir şe-

yin hayalî biçimini üreten) sanrısal işlevinden kurtulduğumuzda, sözde nesnel dünyanın gölgesi kalmaz." derler. Şankara'nın ikili olmayan monizm teorisi de tam olarak aynı şeyi söyler.

Ancak Vedanta, Mahayana Budizmi ve İslam'da mutlak varoluş ve göreli varoluş bu şekilde tamamen ayrılmaz, aralarında göreli "varoluşun" "hiçliğinin" anlamını değiştiren bir bağlantı yolu kabul edilir. Başka bir deyişle, "hiçbir şey" ama hiç değil. Bu bağlantının yolu İslam'da "tecelli"dir. Bu kavram olmaksızın, ontoloji metafiziği bir metafizik olmayacaktır.

Bu varlık-tezahür kavramı yapısal olarak Vedanta metafiziğinin temel kavramlarından biri olan "adhyāsa"ya çok benzer. "Adhyāsa" genellikle İngilizceye "üst üste bindirme" olarak çevrilir, bu da özünde sınırsız olan bir şeye çeşitli dış sınırlamalar eklemek, ona çeşitli sınırlamalar "iliştirmek" anlamına gelir ve dahası, bu sözde edinilmiş iliştirme yoluyla, "şekilsiz"in (Nirguna-Brahman) çeşitli isim ve formlarının "namarúpa ile aşılandığı" söylenir. "Namarúpa", sayısız parçaya bölünen ve "fazik Saguna-Brahman" olarak ortaya çıkan "Saguna-Brahman"a verilir. Kısacası, hiçbir ayrım çizgisi olmayan mutlak gerçeklik, bilincimize yansıyan çeşitli biçimlere bölünmüştür. Bu, "avidya" (cehalet) olarak adlandırılan ve tamamen bölünmemiş, sonsuz olan Mutlak Gerçekliğin bize bu şekilde sanki zaten oradaymış gibi görünmesini sağlayan imgelem-yaratıcı güçtür.

İbn Arabî'nin düşünme biçiminde önemli bir fark vardır. O, saf varlığın bölünmemiş ve mutlak bir şekilde var olduğunu söylese de, bu saf varlık aslında kendi içsel dürtüsüyle daha aktif bir şekilde kendini bölünmüş gibi gösterir. Yani, varlıkların bölünmüş olması bizim onları görmemiz için değil, bu bölünme aslında saf varlığın kendi içsel bir hareketiyle gerçekleşir. İbn Arabî'ye göre, bu içsel dürtü "Nef(e)s-i Rahmanî" olarak adlandırılır. Bu da demektir ki, dünyadaki varlıkların ortaya çıkışı, cehalet ya da körlükten değil, ilahi bir metafizik olan "sevgi"den kaynaklanır. İbn Arabî'ye göre, saf varlık, içsel sevginin etkisiyle kademeli olarak kendini böler ve tezahür eder. Bu yaklaşım, Vedanta ve Budizm'deki anlayışlardan farklıdır. Örneğin, Shankara'nın metafizik anla-

yışında "evre-içi"nin dönüşümünden bahsedildiğinde, bu dönüşüm "isim ve form" (namarupa) olarak tanımlanır. İslam'da ise buna karşılık gelen şey, İbn Arabî'nin adlandırdığı bir varoluş türüdür: "orta yol'un varlığı" (a'yân-ı sâbite). Bu varlık türü, kavramsal düşüncelerle "öz" (mahiyet) olarak da ifade edilebilir. Ancak, ister "orta yol'un varlığı ve yokluğu" olsun, isterse dünyadaki somut varlıklar, bunlar "isim ve form"dan çok daha gerçekçidir. Çünkü her biri, saf varoluşun kendi öz parçalarıdır. Dahası, bu şeylerin doğrudan kaynağı söz konusu olduğunda, daha sonra daha ayrıntılı olarak açıklayacağım "Ayan-ı Sabite"un varlığı, İslam teolojisinde Tanrı'nın sözde ilahi isim ve sıfatlarına karşılık gelir ve deyim yerindeyse Tanrı'nın kendi iç bölünmüş yapısının tezahürüdür ya da İbn Arabî'nin ifade ettiği gibi, Tanrı'nın öz bilincindeki iç yansımasıdır. Bu, Tanrı'nın öz bilincinde yansıyan Tanrı'nın içsel benliğidir, bu nedenle giderek daha gerçek olması doğaldır.

Bununla birlikte, aynı zamanda varolmayanlardır çünkü hepsi saf varoluşun tezahürleridir ve saf varoluşun kendisi değildir, yani varoluş ama mutlak olarak saf varoluş değildir. Örneğin, saf varoluşun özel bir tezahürü (*mazhar*) olarak bir çiçek mükemmel bir gerçekliğe sahiptir ama çiçeğe saf varoluştan kopuk olarak kendisi olarak bakarsak o var olmayan ve hiçbir şeydir.

Bunu şimdiye kadar her fırsatta vurguladım ve eminim siz de farkındasınızdır, ancak bu aslında varlık monizmi ontolojisinin ontolojik amacıdır. Bu aslında ontolojinin ontolojisinin ontolojik amacıdır. İşte sadece birkaç örnek.

Örneğin, İslam felsefesi tarihinde insan üzerine yazılmış en ünlü mistik eser olan *İnsan-ı Kâmil*'i yazan önde gelen ontolog Abdülkerim el-Cilî (1365-1428) şöyle demiştir: "Mutlak, olduğu gibi, tecrübi bir varlıktır. Mutlak, deyim yerindeyse, tecrübi dünyanın ilk malzemesidir. Bu açıdan bakıldığında dünya buza, Mutlak ise buzun maddi nedeni olan suya benzetilebilir. Katılaşarak bir kütle hâline gelmiş suya buz denir. Ancak bu durumda 'buz' sadece ödünç alınmış bir isimdir. Gerçek adı 'su'dur."

Cilî burada Tanrı'ya, yani Mutlak varlığa atıfta bulunuyor. Ancak, bir monist olarak asıl düşündüğü şey, saf varlıktır. Başka bir de-

yişle, tezahür etmemiş varlık, varlık olarak kabul edilmesi gereken tek şeydir. O, sudur eden bir varlığa "varlık" demeyi, yalnızca ödünç alınmış bir isim olarak görür. Bu bağlamda, varlık monizmi, tecrübi dünyadaki şeylerin varlığını genellikle "geçici varlık" (vücud-i mecazi) ya da "kurgusal varlık" (vücud-i itibari) olarak tanımlar. Molla Sadra ise, tecrübi dünyada var olan her şeyi "yalnızca ilişkiler" (hamâbit mahdud) olarak görür. Bu terimler oldukça ilginçtir. "Yalnızca ilişkiler" ifadesi, burada şeylerin yatay ilişkilerinden değil, dikey ilişkilerinden bahsedilmektedir. Yani, her şeyin kendi kaynağına, saf varlığa bağlandığı ilişkilerden söz edilir. Bu ilişki sayesinde, her şey sadece küçük bir varlık derecesine sahip olmayı sürdürür. "Tezahür" terimi de burada, her şeyin, tezahür eden varlık ile tezahür etmiş form arasındaki ilişkide, kaynağına, saf varoluşa bağlı olarak bir varlık olarak var olmaya devam etmesini anlatır. Ayrıca, İslam düşüncesinde varlığın dikey ilişkisi, duyusal nesnelerle olan sıradan yatay ilişkilerden farklıdır. Varlık, yalnızca yukarıdan gelen ışıkla aydınlatıldığında var olur. Bu ilişki, "aydınlatıcı ilişki" (izafe-i işrâkiye) olarak adlandırılır ve yatay ilişkilerden ayrılır.

Açıklanamayan ve zaten açıklanmış olan arasındaki ilişkinin yapısal açıklamasının bir başka iyi bilinen örneği de Haydar el-Amulî tarafından icat edilen ve bir kişinin kitap okuduğu mürekkep ve harf metaforudur: Bir kişi kitap okur. Kitabın sayfaları mürekkeple yazılmış bir harf zinciridir. İnsanın gözüne ilk çarpan şey harflerdir. Sadece harfler görünür, mürekkep görünmez. Aslında biz sadece mürekkebin çeşitli biçimlerini görürüz ama mürekkebin kendisini fark etmeyiz. Ancak bakış açınızı biraz değiştirirseniz, harflerin varlığının "kurgusal" (*itibari*) olduğunu kolayca görebilirsiniz. Çünkü

Çünkü harfler, toplumsal geleneklerin ve insan anlaşmalarının anlam yüklediği çeşitli şekillerdir. Başka bir deyişle, insan gözünün gördüğü, gerçekte var olan tek şey mürekkeptir. Harflerin varlığı, aslında tek bir gerçekliğin, yani mürekkebin varlığından başka bir şey değildir ve bu gerçeklik, çeşitli dönüşümlerle gelişir. Ancak yine de harfler, harf olarak da vardır. Her iki durumu aynı anda görmek, daha önce söylediğim gibi, "iki gözlü insan" olmak gibidir.

Tecrübi dünyada algıladığımız tüm varlıklar, bu metafordaki harfler gibi düşünülebilir. Onların saf varoluşları, tıpkı ilk maddeleri olan mürekkep gibidir. Haydar el-Amulî'nin burada önerdiği de budur. Hz. Muhammed'in "Tanrı, ışık ve karanlıktan oluşan 70.000 perdenin arkasında gizlidir." hadisi üzerinden açıklamak gerekirse, sadece perdeyi görenler vardır. Bunlar, perdenin arkasındaki gizli Tanrı'ya inananlardır. Ancak İbn Arabî'ye göre, bu anlayış yine de yeterli değildir. Harfleri sadece bir örtü olarak görmek yanlıştır. Tüm harfler mürekkeptir ve mürekkep, bir örtünün ardına gizlenmek yerine orada, açıkça bulunur. Saklanacak bir şey yoktur. Bu yüzden İbn Arabî şöyle der: "Tecrübi dünya bir sırdır. Bu ebediyen saklı olan bir şeydir. Oysa Mutlak Hakikat asla gizlenemez, her zaman açığa çıkar. Sıradan insanlar burada yanılırlar; dünyayı açığa çıkmış, Mutlak'ı ise gizlenmiş olarak görürler."

Sonuç olarak, İbn Arabî ve onu takip eden onto-teistlerin görüşüne göre, Varlık, sonsuz farklı formlar aracılığıyla kendini sürekli gösteren tek yaratıcı gerçekliktir. Bu Gerçekliğin dinamik yaratıcı gücü, evrenin her yönüne yayılan, evrenin kendisini oluşturan ve her yerde kendini tezahür ettiren "merhamet nefesi"dir. İbn Arabî buna "serayan el-vücud" veya "varoluşun kendini genişletmesi" (inbisatü'l-vücud) der. Bu, kısacası, varlığın kendi kendini tezahür ettirmesidir. Ancak bu, saf varlığın kendisini sadece tek bir şekilde sınırlayıp böldüğü bir basit süreç değil, daha çok deneyim dünyasının çeşitli aşamalardan geçerek kurulduğu fenomenal bir süreçtir. Ontolojinin metafiziği de, varoluşun tezahürünün bu adım adım sürecini anlamaya yönelik bir yapısal yaklaşımdan başka bir şey değildir.

VAROLUŞUN TEZAHÜRÜNE İLİŞKİN YAPISAL ÇALIŞMALAR

Yukarıda anlattıklarımdan, varoluşun tezahürünün kökeninin veya nihai başlangıç noktasının saf varoluş olduğunun açık olduğunu düşünüyorum. Zaten farkında olduğunuz gibi, "saf varoluş"

kesinlikle bölünmemiş ve tezahür etmemiş hâldeki varoluştur ve bu anlamda basitçe "yokluk" ve "hiçlik"tir. İslami terminolojide saf varoluşun iki yönü vardır: "iç" (*bâtın*) ve "dış" (*zahir*). Burada "iç" olarak tercüme edilen orijinal Arapça kelime *bâtın*, sadece "iç" anlamına gelmekle kalmaz aynı zamanda "içeride saklı olan ve dışarıdan görülemeyen şey"i de ifade eder. Buna karşılık "dış" olarak tercüme edilen *zahir* kelimesi, "dışarıda, açıkta ve görünür olma" çağrışımına sahiptir.

Karşıt "dış", saf varoluşun tezahür eden güç yönünü temsil eder. Henüz hiçbir tezahür başlamadığı için, burada hâlâ hiçbir şeyin gölgesi yoktur, sadece tezahür eden gücün zayıf bir belirtisi vardır. Başka bir deyişle, tüm fenomenal dünyanın tezahürünün kaynağı olarak, Lao Tzu'nun terimleriyle, "hissedebilen varlıkların kapısı" olarak saf varoluştur.

Saf varlığın kendisi hem negatif hem de pozitif yönleriyle, "içi" ve "dışı" ile, metafizik düşünce dilinde "Varlığın Özü" (*Zatü'l-Vucud*) olarak adlandırılır. Bu ifade, geçmişte İslam ilahiyatında kullanılan ve İngilizceye genellikle "Tanrı'nın Özü" olarak çevrilen çok önemli "Zatullah" terimine dayanmaktadır. Ama eğer "zat"ı Japoncaya "öz" olarak çevirirseniz, daha önce bahsettiğim "mahiyet" olarak "öz" ile karıştırılacak ve büyük bir yanlış anlamaya sebep olacaktır. "Ne ise o" anlamında *mahiyet*, yani bir şeyin varoluşuyla ilişkili olarak genel, kuralcı mahiyeti anlamına gelir. Tanrı, "Tanrı'nın ne olduğu" şeklinde tanımlanamaz. Teolojik açıdan, Tanrı'nın çeşitli nitelikleri vardır, Tanrı türlü şeyler yapar, Tanrı'nın türlü sıfatları vardır ve Zat-ı İlahi, sıfatları tarafından türlü şekillerde tanımlanmadan önce Tanrı'nın Kendisi'dir. Bu yüzden "Tanrı'nın Özü" olarak tercüme edilir. Aynı şekilde, varoluşun da kendisine bağlı çeşitli tezahür biçimleri vardır ama biz bunların hepsini birbirine eklenen unsurlar olarak değerlendirir ve tüm tezahürlerden önceki varoluşu, yani saf varoluşun kendisini "Varoluşun Özü" olarak adlandırırız.

O hâlde, metafiziğin yapısında "varlığın fiziksel tezahürü"nün en yüksek aşama olduğu açıktır ve bu herkes için açık olmalıdır. Ancak burada metafiziğin yapısında zaten büyük bir sorun

vardır ve ontologlar bu noktada İbn Arabî'nin metninin yorumlanması konusunda iki ekole ayrılmışlardır. Soru, metafiziğin kutsal yapısının "varoluşun özü"nün negatif yönü mü, yani yalnızca "iç" mi, yoksa hem "iç" hem de "dış" anlamında "varoluşun özü" mü olduğudur.

İbn Arabi'nin düşüncelerini yorumlayan ve en yüksek otoritelerden biri olarak kabul edilen Davud el-Kayserî (ö. 1350), 'iç' ve 'dış' yönlere sahip olan 'varlık tezahürünü' metafizik anlamda 'Mutlak Bir' (Ehad) olarak tanımlar ve bu mertebeyi 'Mutlak' olarak nitelendirir. Ayrıca, bu sistematik düzeydeki en yüksek aşama 'Mutlak Birlik' (Ehadiyyet) olarak adlandırılır.Dolayısıyla bu sistemde "varoluşun özü" Mutlak Bir'dir. Ve Mutlak Bir'in, bir sonraki seviyenin "Bir"inden, "Bütünsel Bir"den (*Vahid*) farklı olarak sayıdaki bir değil, sayıdaki bir'in ötesindeki bir ile, yani neredeyse sıfırla aynı olduğu söylenir: sıfır, yani var olan hiçbir şey. Dışsal ve hatta içsel bölünmeler olmaksızın bölünmemiş varoluşun gerçekliğidir ve bu anlamda yalnızca mutlak aşkınlık, tüm göreceli ayrımların sonsuz aşkınlığı ile karakterize edilir. Mutlak aşkınlık olduğu için, elbette görünmez ve bilinemezdir.

Bununla birlikte, Abdülkerim el-Cili'nin dediği gibi, aidiyet mutlak olarak uyarılmamış, mutlak olarak koşullanmamış olamaz, bu nedenle tam anlamıyla metafizik bir nihai, kaçınılmaz olarak saf varlığın olumsuz yönü veya daha önce bahsettiğim gibi "iç" olmalıdır. İkinci okula göre, gerçek "sır" budur ve anlamını vurgulamak için sadece *gayb* değil, *gaybu'l-guyûb* (kelimenin tam anlamıyla "sırların sırrı") denir. Laozi'nin terminolojisinde, bu, "her şeyin kapısından" ayrılarak düşünülen "gizemlerin gizemi olan karanlık" olarak adlandırılabilir. Ya da "Taiji"den ayrı olarak düşünülen "Wuji" olarak da adlandırılabilir. Bu düşünce ekolünün "sır" veya metafizik mutlak hiçliği "varlık tezahürü" (*hatt-ı vücud*) olarak gördüğünü daha önce belirtmiştik.

İster birinci ister ikinci düşünce ekolü benimsensin, sonuçta özünde pek bir fark yok gibi görünmektedir ancak metafizik yapı oldukça farklıdır. İkinci okulun sistemi en azından biçimsel olarak birinci okulunkinden daha iyi düzenlenmiş olduğundan, bu

makaleyi ikinci okulun bakış açısından varlık monizminin metafiziğinin ve ontolojisinin genel yapısını özetleyerek sonlandıracağım. Her şeyden önce, "yüksek sır" tarafından temsil edilen diğer okul, kesinlikle patlamamış, bölünmemiş ya da tam olarak söylemek gerekirse, hâlâ patlamamış ve bölünmemiş, varoluşun nihai konumunun böyle bir yapılanmasını yetersiz ve eksik olarak reddeder. Saf varoluşun "iç" ve "dış"ını birbirinden ayırırlar ve yalnızca "iç"i, yani negatif yönü "varoluşun özü" olarak görürler ve onu tüm metafizik sistemin en yüksek seviyesi hâline getirirler; saf varoluşun "dış"ı, varoluşa doğru yönelen yaratıcı yönü ise bir basamak daha aşağıdadır, ikinci seviyedir ve özellikle Mutlak Bir'in âlemidir. ("Dış"a, yani saf varoluşa doğru yönelmeye çalışan yaratıcı yön, bir adım daha aşağıdadır; özellikle "Mutlak Bir"in (*Ehadiyye*) âlemi olan ikinci seviyedir. Aynı "ehadiyye" kelimesi birinci ve ikinci okullar için farklı yapısal anlamlara sahiptir. Birinci okula göre Ehadiyyet, yapısal olarak bir iç çelişki gerilimi, varlığın nihai noktası, kendisi metafizik bir mutlak hiçlik, bir "sır" olan ve yine de varoluşsal varlığın kaynağı olarak sınırsız var olanın zuhur noktası olan bir aşkınlıktır; ikinci okula göre ise Ehadiyyet, sadece hiçliğin, tabir caizse yüzünü varlığa çeviren bu yönüyle sınırlıdır ki bu da metafizik olarak ikinci mertebenin âlemidir ve aslında hiçliktir ama tümüyle sonsuz değildir; bir anlamda mutlak hiçliğin sınırlandığı sınırdır. Ve bu anlamda Ehadiyyet, saf varoluşun "İlk Tecellisi" (*taayyün-i evvel*) olarak adlandırılır.

Dolayısıyla, görünmez bir sınırlama olsa da, zaten sınırlı olduğu bile söylenemez çünkü tezahür etmemiş veya bölünmemiş olarak ifade edildiği anda, bu şekilde olumsuz olarak da sınırlanmış olur. Bir adım daha aşağıda Mutlak Bir (*Ehad*) vardır. Ancak Mutlak Bir'in boyutuna açılan metafiziksel "Ehadiyyet" âlemine geldiğimizde "patlamamış" ve "bölünmemiş" terimlerini anlamlı bir şekilde kullanabiliriz. Başka bir deyişle bu, hiçliğin varlığa doğru gelişmeye başladığı durumdur ve henüz ortaya çıkmadığı için kendi içinde hâlâ hiçlik olsa da, içinde ortaya çıkma eğilimi olan hiçlik anlamında "bir"dir. Eğer Zhuangzi'nin "Mu Mu Mu" veya "Mu Mu Mu'nun Mu'su" (yani Mu Mu'nun Mu'su, tecrübi şey-

lerin "hiçliğinin hiçliğinin hiçliğinin hiçliği", ki bu da bir kez daha tecrübi şeylerin "hiçliğinin hiçliği"dir) Yoğun Olan'ın Mutlak Hiçliği ise, o zaman Zhuangzi'nin "Mu Mu'su" (Mu'nun/hiçliğin hiçliği) da Mutlak Olan'ın hiçliği olarak kabul edilebilir.

Her halükârda, varoluşun kendi kendini tezahür ettirmesi ilk olarak Mutlak Olan'ın hiçliğinden tetiklenir. İbn Arabî, varoluşun tezahürünün bu ilksel taşma "feyz-i akdes" (yani En Kutsal Varlığın taşması) olarak adlandırmıştır. Bu terim, varlığın birliği teorisyenlerinin temel sanat terimlerinden biri hâline gelmiştir ve günümüzde de kullanılmaktadır. Bu taşma sonucunda Mutlak Bir, "Bütünsel Bir"e (*Vahid*) dönüşür ve "Bütünsel Bir"in âlemi kesin bir varlık âlemi olarak ortaya çıkar. Bütünsel Olan, her şey olmak ve her yöne yayılmak üzere olan ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, her şeyi tek bir uyumlu bütün hâlinde bir araya getirmiş Olan'dır. Daha önce de söylediğim gibi, Zhuangzi'nin "kaos"una, varoluşun ayrım gözetmeyen kaosuna karşılık gelir. Dışarıdan bakıldığında, ayrım gözetmez ve hiçbir şey onunla özdeşleştirilmez ama içeride bölünme çizgisi, varoluş olasılığı olarak dikey ve yatay olarak uzanır; başka bir deyişle, zaten içten bölünmüştür. Bu, hem içsel hem de dışsal olarak tamamen bölünmemiş olan ile Mutlak Olan arasındaki farktır.

İbn Arabî'nin metafizik vizyonu, "Bütünsel Bir"in bu içsel bölünmesini ele alırken İslam teolojisine özgü fikirlerle doludur. "Bütünsel Bir" içsel olarak bölünmüştür ve bu anlamda çoktur ama onun bir olduğunu söylemek için, çokluğu bir olarak birleştiren ve onları bir hâlde tutan bir güç olmalıdır. Çokluğun bu birleşme noktasını Tanrı (Allah) olarak görür. Dolayısıyla, varlığın tecelli sürecinde ebediyet Vahidiyyete dönüştüğünde, Allah'ın ilk tecellisi değil daha doğrusu Allah'ın Allah olarak tecelli etmesi ve Vahidiyyetin iç bölümünün Allah'ın iç bölümü olarak kurulması söz konusudur.

İslam teolojisinin orijinal terminolojisinde Tanrı'nın içsel yönü (yani Batın'ı) Tanrı'nın ilahi isim ve sıfatlarına atıfta bulunur. Tanrı'nın Kur'an'da belirtilen çeşitli isimleri vardır. Örneğin, "Rahim", "Muntakim", "Halik" vb. "Allah" kelimesi aslında ilahi bir

isimdir ancak "Tanrı" dışında özel bir anlamı olmadığından, genel ilahi isim veya en büyük ilahi isim olarak adlandırılır ve diğer tüm isimlerin onun özelleşmesi sağladığı kabul edilir. Başka bir deyişle, bu tek isimde diğer tüm ilahi isimler üzerinde mutabık kalınmıştır. Bu isimlerin her birinin işaret ettiği özellikler Tanrı'nın sıfatlarıdır.

Dolayısıyla, teolojik açıdan bakıldığında Vahidiyyet, Allah genel ilahi ismi altında birçok bireysel ilahi isimden ve bireysel ilahi isimler tarafından önerilen çeşitli sıfatlardan oluşan ilahi bir âlemdir. Yine teolojik açıdan, Tanrı'nın sıfatları, Kendisinin bilincinde olduğu zaman Tanrı'nın bilincinin içeriğidir ve buna göre Vahidiyyet, ilahi bilincin veya Tanrı'nın öz-bilincinin alanıdır. Bu nedenle, Mutlak Hiçlik önce Ehadiyyet yoluyla Tanrı olarak tezahür eder ve Vahidiyyetin içsel bölünmüş âlemi ortaya çıkar.

Ancak İbn Arabî, geleneksel İslam teolojisini kendi metafizik yapısına dâhil etmekle kalmamış, onu kendine özgü bir şekilde ontolojikleştirmiştir. Bunu sağlayan, İslam felsefesinin sonraki süreci üzerinde derin bir etkiye sahip olan "a'yân-ı sâbite" fikridir. Başka bir deyişle, ilahi ismin semantik bir ifadesi olarak her bir sıfatın (tıpkı Platon'un "ideaları" gibi) varoluşsal bir arketip olarak kendini dışsallaştırdığı görülür ve aslında birçok akademisyen İbn Arabî'nin bu fikri Platon'un idealizminin etkisi altında geliştirdiğine inanır. Sıkça atıfta bulunulan "Platon'un ideası aslında İbn Arabî'nin ideasıdır" ifadesi, Platon'un idea anlayışı ile İbn Arabî'nin düşünceleri arasında bir benzerlik olduğunu belirtir.

İbn Arabî'nin sık sık "Ayan-ı Sabite'nin varlığı henüz varlığın kokusunu bile almamıştır." dediği aktarılır; burada "varlık" tecrübi ve duyusal boyutta olmak anlamına gelir, yani "Ayan-ı Sabite'nin varlığı orijinal hâliyle duyusal dünyada hiç de gerçek değildir. Başka bir deyişle, "Ayan-ı Sabite'nin varlığı duyular dünyasında gerçek değildir. Bunlar duyular için gerçek olmasalar da varoluşun ebedî arketipleridir ve bu arketiplerden geçerek varoluşun gerçekliği kendini çeşitli somutluklarda/şeylerde gösterir. Böylece aşkın dünya "Vahidiyye"den sonraki varoluş âlemi olarak doğar. Ve bu, varoluşun tezahürünün son aşamasıdır.

İbn Arabî, varoluşsal enerjinin Vahidiyyelerden duyu nesnelerine bu tezahür eden geçişini *feyz-i mukaddes* ("kutsal taşma") olarak adlandırmıştır. "Kutsal taşma", daha önceki "yüce taşma" teriminin aksine, varoluşun tezahürünün iki aşamada gerçekleştiğine işaret eder.

Mutlak Olan, çevirinin kendisinin de belirttiği gibi, hem içsel hem de dışsal olarak tamamen birdir. "Bütünsel Bir", dışsal ve içsel olarak çoktur. Duyuların dünyası tamamen çoktur. Ve tüm bunların nihai kökü olarak mutlak hiçliktir. Hiçlikten, Bir'den Çok'a, varoluşun tezahürü olan tüm bu süreç boyunca bir yol uzanır. Şimdi "süreç" kelimesini kullandım. Ve aslında, mutlak hiçlikle başlayan ve hissedilebilir çokluğun kurulmasıyla sona eren varoluş tezahürünü bir tür süreç olarak, başka bir deyişle zamansal bir geçiş gibi tanımladım. Oysa varlığın tezahürünü zamansal bir geçiş olarak kabul etmek ontolojik varlık teorisi için ciddi bir sorundur ve ben bunun tek bir ebedî durum olarak alınmasını/anlaşılmasını istiyorum. Varoluşun tezahürü gerçekten de varoluşun kozmik enerjisinin gelişimidir ama aslında veya öncelikle zamansal olmayan bir gelişimdir; başka bir deyişle, tüm varoluş dünyasının bir anda gelişimidir. Mutlak hiçliğin metafizik sınırı olan Mutlak Bir'in (*Ehadiyyet*) merkez noktasından her yöne doğru adım adım yayılarak dışa doğru varoluşun hiyerarşik dünyasını oluşturur ve sonunda duyuların dış dünyasına ulaşarak bizim sıradan deneyimsel dünyamız hâline gelir. Figüratif yapı açısından, merkez noktadan dış çembere kadar her şeyin tek bir anda mevcut olduğu ezoterik Budizm'in "mandala"sıyla karşılaştırılabilir bir varoluş "mandala"sıdır. Bu, varlığın birliği teorisi tarafından öğretildiği şekliyle varlığın tezahürüdür. Her şey bir anda ortaya çıktığı için zaman yoktur. Bu geçici bir süreç değildir.

Bununla birlikte, zaman olmasa da, ezoterik "mandala"nın yapısal iç dinamizminde açıkça gösterildiği gibi, bu "mandala"nın tamamen tamamlandığı, birleştiği ve hareketsiz olduğu anlamına gelmez. Aksine, "mandala"nın iç yapısı sürekli olarak üretilmekte olan varoluşun yaşam gücünün doluluğudur. Varoluşun "mandala"sını iç gerilimle dolu akışkan bir beden hâline getiren varo-

luşun bu yaşam gücü, İbn Arabî'nin "merhamet nefesi" terimiyle kastettiği şeydir. Başka bir deyişle, merkezden çevreye yayılma ve çevreden merkeze dönüş, bir an bile durmaksızın anbean tekrarlanır. "Mandala" sürekli hareket hâlindedir ama yine de bir bütün olarak "mandala" hafifçe bile hareket etmez. Durağanlığın ve hareketin eş zamanlı tezahürü, tüm varoluş dünyasının zamansızlık boyutunda eş zamanlı tezahürüdür.

Bunu açıklamak için İslam düşünürleri sıklıkla güneş ışınları metaforunu kullanırlar. Işık güneşten yayılır ve her yöne dağılır. Güneş birinci, ışık ikinci midir? Ancak güneş ve ışık arasında geçici bir gidiş-geliş yoktur. Eğer güneş varsa, ışık orada olduğu gibi görünür. Güneş, ışık olarak tezahür eder. Öncesi ya da sonrası yoktur. Dahası, güneş ve ışık arasında zamansal ya da zamansal olmayan bir önce ve sonra yoktur. Bir ve Çok arasındaki ontolojik ilişki de böyle bir ileri-geri (öncelik-sonralık) ilişkisidir. Burada, güneş olmadan ışığın da olamayacağını belirtmek gerekir. Fenomenal çokluk ancak Bir'in oto-poetik tezahürü sayesinde var olur. Ancak daha da önemlisi, tersine, ışık yoksa güneş de yoktur. Başka bir deyişle, fenomenal çokluk var olmasaydı, Bir'in metafiziksel varlığı da olmazdı. Ontolojik terimlerle ifade edildiğinde, kendini gösterme, varoluşta kendine özgü bir şekilde ortaya çıkan bir tür hareket değil, varoluşsal gerçekliğin yapısında derin kökleri olan içkin, içsel bir dinamiktir. Kendini bölümlere ayıran tezahür olmadan, yalnızca varlık varlık olamayacağı gibi, mutlak hiçlik bile mutlak hiçlik olamaz. Ontolojik monizmin metafiziği, varoluşun tezahürünün yapısal çalışması ve tefekkür bilincinin fenomenolojisidir.

Elinizdeki kitabın ana izleği, İslam düşüncesinin uzun ve dalgalı akışının dibinde yüzyıllar boyunca varlığını sürdüren ve günümüze kadar seyrini belirleyip renklendiren temel formunu incelemektir. Amaç, vahdet-i vücudun teorik yapısını analiz ve tasvir etmek olduğu gibi aynı zamanda vahdet-i vücudun yüzeysel yapısının altında yatan derin varoluşsal birikimin işleyişini gün ışığına çıkarmaktır.

Varlığın birliği (*vahdet-i vücud*) teorisinin ne tür bir düşünce olduğu sorusu bu kitabın bütününü ilgilendiren konudur. Vahdet-i vücud kısacası, tefekkür yoluyla açılan bilincin metafizik boyutunda, tecrübi dünyadaki her varlığı, nihai varlık olarak varoluş fikrine dayanan, kendi kendini sınırlayıcı bir varlık olarak kuran bir anlayıştır. Varlığın birliği teorisi ile İslam felsefesinin tam bir resmini çizmek mümkün değildir ancak bu teori en azından İslam düşüncesinin derinliğini tahsis ve tahakkuk eden felsefi bir form oluşturmaktadır.

İNSAN

TASAVVUFUN ÖZÜ

TOSHIHIKO IZUTSU

ÇEV: NAOKI YAMAMOTO, NADİDE DOĞRU

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
897	IZUTSU KİTAPLIĞI	2	1

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
instagram.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-625-5546-09-8