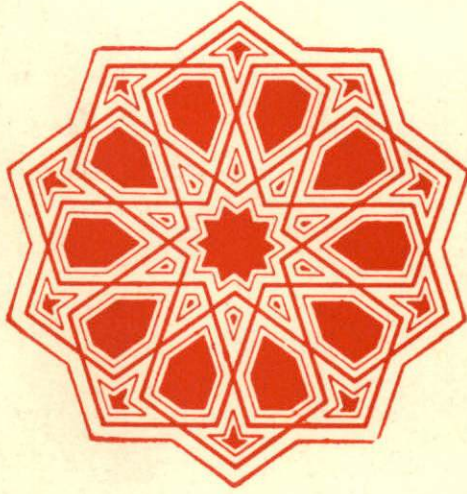


# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR



1960

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1961

Sükrü Poloy Bağrı

Yıl: 1960

Cilt: VIII

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR

1960

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1961

## İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u> <u>No.</u>
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : <i>Türkiyede Batılama Hareketi</i> .....	1
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : <i>L'Occidentalisme En Turquie</i> .....	9
Prof. Dr. Kâmiran BİRAND : <i>Din Kavramının İncelenmesi Hakkında</i> .....	15
Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY : <i>Hız. Muhammedin Soyu, Çocukluğu ve Gençliği</i>	19
Doç. Dr. Cavit SUNAR : <i>Bergson'da Zekâ Ve Sezgi (Intuition)</i> .....	39
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU : <i>Din Sosyolojisinin Yeri Ve Tartışma Konusu</i> <i>Olan Mes'eleleri</i> .....	45
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN : <i>Din Fenomenolojisi</i> .....	51
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN : <i>Tabib Ramazân'ın Yeni Bir Eseri</i> .....	55
Şükrü AKKAYA : <i>Din Buhranı Ve "İslâm Fikir Dünyası" Adlı</i> <i>Bir Eser</i> .....	61
Nafiz DANIŞMAN : <i>İslâmî Mücadelenin İç Şekli</i> .....	71
Osman KESKİOĞLU : <i>Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakih'in Yaz-</i> <i>dıkları</i> .....	89
Neda ARMANER : <i>Din Eğitim Ve Öğretimi Üzerinde Didaktik</i> <i>Araştırmalar</i> .....	95
Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU : <i>İslâm'da Tasavvuf</i> .....	99
Dr. Hikmet TANYU : <i>Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi</i> .....	109
Dr. Bahriye ÜÇOK : <i>Delhi Müslüman - Türk Sultanlığının Kuru-</i> <i>luşu Ve Sultan Raziye'nin Saltanatı</i> .....	125
Farid JABRE : <i>Plotin'in Vecd'i Ve Gazzalî'nin Fenâ'sı.</i> <i>Çeviren : İbrahim Agâh Çubukçu</i> .....	135
Taha HÜSEYİN : <i>Kuran'ı Kerimde Üçüncü Şahıs Zamirinin İşa-</i> <i>ret Zamiri olarak Kullanılışı.</i> <i>Çeviren : Mehmed Hatiboğlu</i> .....	149
Dr. Talât KOÇYİĞİT : <i>Ebu'l-Hasan El-Eş'arî Ve Bir Risalesi</i> .....	165
<i>Kitap Tenkitleri :</i>	
Osman KESKİOĞLU : <i>Gelibolulu Mustafa Âli, Mevâ'idü'n - Nefais</i> <i>fi Kavâ'idü'l-Mecalis</i> .....	175
Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU : <i>Dr. Farid Jabre, La Nation De La Ma'rifa</i> <i>Chez Ghazali</i> .....	177
Prof. Dr. Tahsin BANGUOĞLU : <i>Arapça Metinlerin Transkripsiyonu Üzerine</i> ...	179

## PLÖTİNİN VECDİ VE GAZZALİNİN FENÂSİ \*

Yazan: F. JABRE

Çeviren: Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Gazzalî İhyada, Allah'ı tanımayı, temizlik ve mânevi disiplinden ibaret olan bir yola uymak suretiyle erişilecek bir gaye olarak tanıyor. Bu gayeye yönelme, kalbin murakabeye dalarak en aşağı dereceden göklerin zirvesine kadar yükselebileceği batınî bir yolculuktur (İh. II, 217)<sup>1</sup>. Aklî yahut ruhî (Q. 55) yükselme fikri de bu batınî yolculuktan çıkar. Arif kimse bu yükselme sayesinde varlıkların kesretini bir tarafa bırakarak, ulviyetinin perdeleri arkasında bilinmiyen bir tarzda varlığını muhafaza eden tek, yaratıcı Allah'a yaklaşmağa nail olur (İh. IV, 215-218)<sup>2</sup>. Bu konu, Gazzalî'nin tasavvuftan bahseden bütün eserleri içinde mevcuttur. Fenâ halinde yani kendi kendine varlıktan yokluğa intikal etme halinde, Allahı tanıma en yüksek derecede mümkün olur.

Plotin'e göre mânevi yolculuğun yani bir olan Varlığa (Bir'e) doğru yükselmenin plânı şöyle düşünölmelidir. Yükselme, hissî olandan aklî olana, bütün yabancı elemanları terkederek (I. 6-7) akıldan (I. 3. 1) Allah'a, akıldan İyi'ye yahut bunun eşiti olan tek Varlığa (Bir'e) ve nihayet nefsten akla ve tek Varlığa (Bir'e) doğru olur ki buna bizi temizliğimiz, faziletlerimiz ve kalbî düzenimiz ulaştırır (VI. 7-36)<sup>3</sup>.

Bu âlemden yüksek âleme ve çokluktan Bir'e doğru olan hareketin gayeye ulaşması, cevher olmıyan ve fakat cevherlerin ötesinde olan bir hakikattir (VI. 9. 11). Bunun mânası, arif kimseye vecd yoluyla malûm olur ve ona yolculuğun sonu gibi görünür (VI. 9. 11).

Plotin'in vecd'i (l'extase) ve Gazzalî'nin fenâ'sı hangi bakımdan birbirlerine yaklaşır ve hangi bakımdan birbirlerinden uzaklaşır? Bu sorulara cevap vermek için evvelâ, yazarlarına göre ve olduğu gibi alınan bu iki mefhumu izah edeceğim. Sonra marifet mescesinden, vecd ve fenâ halinde bulunan arif kimseden ve Mişkat'ın son sahifelerinin nasıl tefsir edilmesi lâzım geldiği hususunda kendime göre yapacağım bir küçük izahtan bahsedeceğim<sup>4</sup>. Son olarak Gazzalî ve Plotin arasındaki görüş ayrılıkları üzerinde umumî bazı mülâhazalar serdedeceğim.

\* Bu yazının Fransızca olan aslı, Studia Islamica adlı dergide (VI, 1956 Paris) "L'Extase de Plotin et le Fanâ de Ghazali" başlığı ile yer almıştır.

<sup>1</sup> İhya, vol. II, s. 217. Bu makalede kullanılmış olan Gazzalî'nin eserlerinin kısaltma işaretleri alfabetik sıraya göre aşağıda gösterilmiştir; bu liste ayrıca bu eserlerin neşir yerlerini ve tarihlerini de ihtiva etmektedir.

İh= İhya' Ulum ad-Din, Halebi baskısı, Kahire, C. I, 1346 H, C. II, III, IV, 1352/1933.

İq= al-İktisad fi'l-İtikad, Maktaba Ticariye, Kahire (tarihsiz).

M= al-Munkiz min ad-Dalal, Dimaşk baskısı, 1934/1352.

Ms= al-Mustafa min Usul ad-Din, Ticariye baskısı, Kahire, 1356/1937.

Mt= Mişkat al-Envar, al-Cevahir al-Gavalî içinde, Kahire, 1353/1934.

Q =al-Kıstas al-Mustakim, Tarakkî baskısı, Kahire, 1318/1900. Harfler, eserlerin unvanını, rakamlar ise sayfayı gösterir. İhya gibi birkaç ciltlik eserin cilt sayısı roma rakamıyla gösterilmiştir.

<sup>2</sup> Almanca tercüme: Hans Wehr, al-Ghazzali's Buch von Gottvertrauen, Islamische Ethik'in zeyli, Max Niemeyer Verlag, Halle-Saale, 1940, s. 15-23 ve not, 108-109.

<sup>3</sup> Birinci rakam l'Ennéade'ı, ikinci ve üçüncü rakamlar ise bahis ve bölümü gösterir.

<sup>4</sup> Montgomery Watt'ın makalesi tarafından ihdas edilmiş münakaşalar dolayısıyla, bak: A Forgy in al-Ghazali's Mishkat, JRAS, Nisan 1949, s. 5.

Bu çalışmada, düşüncenin nazari plânı üzerinde iyice duracağım. Plotin'e ait bazı yazıların, Gazzalî'nin eser ve düşüncelerine yaptıkları muhtemel tesirlerle alâkalı tarihî mesele üzerinde duracağım. Plotin'in vecd'inin ve umumiyetle düşüncesinin tahlili hakkında yeni fikirler ortaya koymak iddiasında hiç değilim. Bu sahada, ben ancak herkesce malûm ve kabul edilmiş olan şeylere temas edeceğim<sup>5</sup>. Böylece, bu konudaki izahım, Gazzalî'nin fenâ'sını daha iyi değerlendirmek için önemli fikirler verecektir. Bu konunun az tetkik edildiği ve bu yetersiz tetkiklerin birçok yanlışlıkların kaynağı olarak kaldığı gözümünden kaçmadı.

## I

Ennéades'da hiç olmazsa bir yerde bizi burada ilgilendiren ıstilahî<sup>6</sup> mânada *ἔκστασις* kelimesi bulunmaktadır. Bu kelimeyi içine alan metin, bir kaç kere zikir ve tefsir edildi; bunu, birşey ilâve etmeksizin zikretmek kâfi gelecektir. Plotin, insan veya daha doğrusu hakîm kimse tarafından Bir'in görülmesini tam olarak şöyle anlatıyor: bu görüş, "kendinden geçme, *ἔκστασις*, sadeleşme, kendini terketme ve kendine uygun olanı arayan ruhun hareket ve dinlenişidir"<sup>7</sup>.

Bu ifade tarzına göre, bütün realitesi içinde, Plotin'e ait vecd bahis konusudur. Bu vecd, her şeyden önce derunî ve özel bir tecrübedir (VI. 7.40; 8. 15) ve şuurun zayıf ve yetersiz olması nisbetinde kuvvetlidir (V. 8. 11; VI. 7. 34). Fakat müşahede safhasında bu istiğrak hali, var olan ve kendisiyle birleşilen "bir yabancı realitenin fiilinin" numenal ve ontolojik bakımdan sebebiyet verdiği "bir kendinden geçme" diye tefsir edilmiştir. Bu durumda, idrak edilen varlık arif kimseye ziyaret şeklinde gelir ve herşey bunların her ikisine malûm olan ve akla sığmayan muayyen bir karakterle vuzuh bulur.

Bu garip düzenin anlamını yani bu tarifi güç görüş'ü ifade etmek için, Plotin *ἐπιβολή* ve *προσβολή* kelimelerini kullanıyor. Bréhier bunları "tesir" ve "sezgi" kelimeleriyle tercüme ediyor. Fakat tercümenin, bahis konusu kelimelerin Ennéades'larda taşıdığı bütün incelikleri yakalamağa kâfi gelmediği anlaşılıyor. *ἐπιβολή*, *προσβολή* kelimeleri ve *ἐπιβάλλειν*, *προσβάλλειν* fiilleri Plotin'in üslûbunda gayrı muayyen bir şeye dikkat etmeyi ifade ediyor (II. 4. 10, III. 7. 5. 1). Bunlar bilhassa hissî bilgiyi ifade etmek için kullanılmışlardır; misal olarak maddî bir şeyi (II. 8. 1. 40), ateşin alevlenişini (IV 5. 2, 20-21) ve bir hareketin tesirini ihata eden bir bakışı verebiliriz (V. 5. 10, 8). Bunlar, bazan tam olarak mânevi sezgiyi (II. 9. 1, 35; III. 7. 1, 4) ve nadiren de νοῦς'nun sezgisini tâyin ederler. Buna göre tercihen kullanılacak kelimeler *ἔννοιαι* ve *νόησις*'dir.

Tamamen filolojik olan bu hususların beyanı, Plotin'in vecdini tâyin etmek için dayandığı plan'ı gösteriyor. Bunun için kullandığı kelimeler "hissî tesir"<sup>8</sup> le alâkalıdır. Hattâ Bréhier, bu konuda cevher ve formların yeri olan aklî âlemden ve aklın tarifi içinde bedenî zevklerden bahsetmektedir. Keza aklî âlemin formsuz ve cevhersiz

<sup>5</sup> Plotin'in bir bibliyografyası için: Bert Mariën, *Bibliografia Critica degli Studi Plotinioni*, Plotino, Ennéadi, Prima Versione Integra e commentario Critico, di Vincenzo Cilento, cilt. III, Bari, Caius Laterza, 1949. Keza Trouillard, *La Purification Plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, s. 211. Aynı konu Marcel de Corte tarafından tetkik edildi, *Aristote et Plotin*, Desclée de Brouwer, 1935, s. 177.

<sup>6</sup> Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, Aubier, 1944, s. 261; Ve Aegerter, *Le Mysticisme*, Paris, Flammarion, 1952, s. 135.

<sup>7</sup> Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, s. 233.

<sup>8</sup> Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, 1928, s. XII.

olarak dahil olduğu Bir'in tarifinde bedenî zevkten söz açmaktadır<sup>9</sup>. İşte bunun için vecd, süje ve obje'nin tam bir hudutsuzluğu içinde gerçekleşir (VI, 7. 34). O, bir şeklin görünüşü değildir (V. 5. 6). O, murakaba (VI, 9. 11) yani obje ile süje'nin müşterek semeresi olarak kendisinde ideal bilginin gerçekleştiği *وہد*'dan hariç bir fiil de değildir. O, eğer söylemek caizse anî bir görüşür (VI. 7. 36) ve tamamen farklı bir âleme göredir (VI. 9. 11): bu halde süje ve obje, karşılaşırken ve birbirine nüfuz ederken görünen ışık gibi dirler (V. 3. 17); Bir'e kadar vasil olan nefis, onu görünce bir şok tesirinde kalır (VI. 7. 31). Burada vahdetci görüşten bahsetmek lâzımdır, kelimelerle ifade edilen, umumî mânada anlaşılan görüşten değil: "belki (o görececek) tabirini kullanmamak yerinde olur" (VI. 9. 10). Zira konumuzu teşkil eden görüş, nefis'le Bir arasındaki tam bir muammadan ibaret olan vahdetten hasıl olur (VI. 9. 10). Nefis, buna herşeyle (his ve akılla) ilgisini azalttıktan sonra (V. 3. 17) ve aklın açık muhitinin örtülmesi ve karışması neticesinde vasil olur (VI. 7. 35). Vecd, *وہد*'un yani aklın, hakîm akıl olmaktan çıkıp sevimli (VI. 7. 34) bir hale geldiği tam "bir mânevî temas" dır (V. 3. 17; VI. 7. 10). Bu ifadesi güç mânevî temas esnasında kudret elden gider ve hiçbir şeyi ifade etmeğe zaman bulunmaz. Sonradan bu mânevî temas hakkında mutalâa yürütülebilir (III. 3. 17). Nefis, ariflerin iyi tanınmış batınî usul ve hazırlığına kendini verdikten sonra (VI. 7. 34) ve neşeli bir şaşkınlık (VI. 7. 31) içindeyken kendisini İyî'nin ziyarete geldiğini sezince, hakîkî lûtuflar olan bu ziyaretten (birleşmeden) son derece hoşnut olur (VI. 9. 9). O zaman "bizzat Nefis mevcut değildir; yerinden ayrılmıştır; vecd içinde kendini kaybetmiştir; hoş ve sakin bir haldedir; tamamiyle hareketsizdir; hattâ hareketsizlik olmuştur... O, tâkip ettiği yolun sonuna varmıştır... Tek olan Varlığa yapılmış giderek, memnun olmadığı bu âlemin gailisinden kurtulmuştur". (VI. 9. 11)<sup>10</sup>. Şayet Porpyhre'in bize naklettikleriyle yetinmek istenirse, Ennéades'lardaki son ifadeler bunlardan ibarettir. Bu ifadelerin tamamiyle olmasa bile Gazzalî'nin son eserlerinden birine yani Mişkât'a büyük bir tesiri olmuştur. Allah'a vasil olmak konusunda, halkın seviyesinin üstüne yükselmiş 'seçkinlerin seçkini olan'<sup>11</sup> kimselerden bahsederken Gazzalî şöyle söylüyor: "Allah'ın kudreti ve yüzünün parlaklığı onları yakıtı ve kapladı. O zaman onlar silindiler ve kendi kendilerine eriyip yok oldular. Onlar kendi nefislerinden mustağnî oldukları için kendilerine dikkat etmeğe fırsat bulamazlar. Bu halde tek olan Allah'tan başka bir şey kalmaz. Onlara göre "Onun yüzünden başka her şey mahvolur"<sup>12</sup> âyetinin mânası zevk ve mânevî haldir" (MT, 146).

Gazzalî, son eserleri arasında sayılan Munkiz'de, burada bahis konusu olan fenâ hakkında şöyle söylüyor: "Bazılarının hulûl, bazılarının ittihat ve bazılarının da vusul zannettiği bir ilâhî yaklaşıma vasil olunur, bütün bunlar hatalıdır; bunun sebebini Maksad'da gösterdik. Bu mânevî halin hakîkî tecrübesine nail olan kimse şöyle söylemekten başka bir şey yapmamalıdır: "Olan oldu; bundan bahsetmiyeceğim; Bu hususta iyilik düşün, soru sorma".

<sup>9</sup> Bréhier, önceki eser, s. XI-XII, 94, 161-162.

<sup>10</sup> Gandillac, La Sagesse de Plotin, Paris, Hachette, 1952, s. 181-182. Hepsinin kolay bir hulâsası için: Schwyzer, Plotinos, Real Encyclopädie içinde, Die Einswerdung, sütun: 568 ve Bréhier, mezkûr eser s. 154.

<sup>11</sup> Arapça tercümesi: Havassal-Havass.

Gairdner şöyle tercüme ediyor: The Few of The Few.

Gairdner, al-Gazzalî's Mishkat al-Anvar, Lahore, 1952, s. 173.

<sup>12</sup> Kuran: XXVIII, 88. Blachère, Le Coran, Paris, Maisonneuve, 1951, C. I, s. 509.

Bu, doğru yolu takip eden kimsenin zevkle tecrübe edeceği bir haldir” (M. 69-70).

Gazzalî'nin fenâ'sı, Plotin'in vecd'i gibi, her şeyin kaynağı olan Bir'den ayrı, kalbî bir tecrübe, Allah'la mânen mezcoldur. O, hissî bakımdan bir bayılma, şuuru kaybetmedir.

Burada mesele, Gazzalî'nin bu tecrübeye hangi değeri verdiğini bilmektir. Evvelâ, kelimenin tam mânasına göre ittihat fikrini tamamen ayırdetmek lâzımdır. Munkiz'in metni bu hususta açıktır: bu metin Gazzalî'nin, İhya'da ve tasavvufî diğer eserlerinde daima muhalefet ettiği vusul, hulûl ve ittihat hakkındaki fikirlerine tamamiyle uygundur. Gazzalî bu metinde, fenâ halinin devamınca arif kimsenin içinde bulunduğu psikolojik ve ontolojik seviyeyi tâyin etmekle beraber, açıkca yanlış olan mezkûr nazariyeleri çürüten deliller bulmak için, müracaat edebileceğimiz kaynağı da gösteriyor. O, filhakika Maksad'da, sünnî mezhebe uygun olan tasavvuf yolunun takibiyle Allah'ın tanınacağını açıklıyor. O bizi burada ilgilendiren meseleye bir kaç sayfa hasrediyor ki bunları tamamiyle nakletmeğe lüzum yoktur. Gazzalî'nin izah ettiği kabulü mümkün mânayı ihtiva eden parçayı zikretmek kâfidir. Plotin'in vecd'inde birleşmeyi ifade eden “vusul” kelimesini bu mânaya göre anlamak yerinde olur. Bu kelime dil bakımından “bir neticeye erişmeyi, bir gayeyi elde etmeyi” ifade eder. Gazzalî, bunu hemen hemen bitmez kaynaklarıyla tanınan Arap dilinin zenginliğinden istifade ederek mecazî bir mânada izah ediyor. Vusul hakkında o şöyle söylüyor: “kul, gayretlerinin tatbiki ve murakabe bakımından bilerek tamamen Allah'da erimiştir. O mezhebî ibadetle dışını ve karakter temizliğiyle içini süslemek için kendine dikkat etmez. Bütün bunlar mânevî temizliktir ve ancak bir başlangıçtır. Vusul, Allah'a yaklaşacak surette benlikten tamamen sıyrılmak, Allah'da erimektir. İşte vusul budur” (Md. 86). Bu mânada, O, Gazzalî'nin sübjektif ve objektif bakımdan fenâ'nın terkiyinden saydığı “kurb” la aynı şey demektir. Bir yer ve mesafe yakınlığı değil, fakat herkesin özelliğine ve yaratılışına göre mânevî bir yakınlık bahis konusudur (İh. III, 7).

İşte Gazzalî bunu tam olarak şöyle anlatıyor: “Melekler Allah'a yakındırlar... Onları taklit eden ve ahlâk bakımından onlara benzemek isteyen kimse onlar gibi Allah'a yaklaşır” (İh. I, 212). Böylece yakınlıkta, katagorilere göre dereceler vardır: sadık kul peygamberi, peygamber de melekleri taklit ederek ilâhî yakınlığa erişir (İh. I, 216; IV, 85), Herkesin saadeti Allah'a olan yakınlığına göre ölçülür (İh. IV, 23, 76; I, 153). Son ifadeye göre saadet Allahı tanımanın bir meyvesidir; bu tanıma melekler âlemine yükselmeyi ve üstün dine bağlanmayı mümkün kılar (İh. I, 12, 47). Yalnız insana mahsus saf bir tekâmül ve herkesin kabiliyetine ve haline göre dostluk kazanması bahis konusudur. Fakat, şayet ittihad'ın asıl mânasıyla fenâ'dan ayırdedilmesi lâzım geliyorsa, mâna değişiminden bahsetmek icabetmez mi? Atomcu bir metafizik üzerine kurulmuş olan İslâm akidesinin temelinde bulunan sebepçilik, “zamanla insan cinsinin tek realitesini meydana getiren bir varlığın hakikatta mevcut olduğunu kabul ediyor. O halde devamlı olmıyan bu insanî varlığı bir tarafa bırakıp yerine kendi uluhiyetini kaim etmek hususunda Allah'a kim mâni olabilir? Bu durumda, insan benliği bir dereceye kadar kaybolur”<sup>13</sup> ve “Allah mevcut olunca vecd kaybolur” diyen bazı mutasavvıfların beyanları anlaşılır<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Gardet, Quelques textes soufis Concernant l'extase, Revue Thomiste, 1950, s. 178.

<sup>14</sup> Gardet, aynı eser, s. 175-176.

Bizatihi fenâ kelimesi ve bu kelimedden gelen fiil böyle bir tefsire muvafıktır. Bir kere daha tekrar edelim ki bu kelime tam olarak "yok olmayı" ifade eder ve var olmakta devam etmeyi, yaşamayı tâyin eden baka (İh. III, 185) kelimesinin karşıtıdır. Fakat Gazzalî istalahî mânada alınmış fenâ'dan yani en yüksek derecede Allahla birleşme tecrübesinden bahsettiği zaman ona asla bu mânayı vermiyor. Ona göre fenâ şuuru kaybetmektir. Bu sadece fenomenal noktaî nazardan böyledir; yoksa ontolojik ve metafizik bakımdan "yok olma" bahis konusu değildir. Evvelce bu konuda zikredilmiş metinler çok mânidardır. Gazzalî kendini fenâ'dan bahsetmeğe mecbur gördükçe izahlardan ve bunları tekrarlamaktan çekinmiyor. Bu, onda bu hususta yanlış anlaşılacak korkusunun var olduğunu gösteren açık bir delil değil midir?

O, fenâ'dan bahsederken şöyle söylüyor: "İnsan, kendini, şuurunu ve arzularını terkeder; O hayal okyanusuna dalmış yorgun bir adam gibi olur... Mutasavvıflar bu hali "o kendinde yok oldu" ifadesiyle anlatırlar.. Tekâmül bu mânevi hal içinde ve kendi kendine yok olmaktan ibarettir. Demek istiyorum ki o kendi şahsını unuttur ve asla kendini düşünmeğe malik olmaz (İh. II, 256).

Son olarak tam ve açık realitesi içinde Gazzalî'nin fenâ'sını tesbit ederken, bu hususta şimdiye kadar söylenmiş olanlardan müstağni kılacak bir husus üzerinde duralım: burada bahsedilen şey, mihverî tevhit olan bir monoidéisme'dir. Bu, Allah'ın birliğini ve aynı zamanda kul tarafından bu birliğin itirafını ifade eder. Gazzalî bu hususta dört derece tanıyor. Dördüncü dereceye vasil olunca insan, mevcut olarak ancak tek bir şey görür, bu da tek ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'tır. Mutasavvıflar tevhid'in bu yüksek derecesini şöyle tavsif ediyorlar: "Birliğin itirafı içinde yok olma. İnsan bu halde ancak tek bir şey gördüğüne göre, kendi şahsının hiç farkına varmaz. Birliği itrafla tamamen vecde daldığından ve bunun neticesi olarak şahsının farkına varmadığından, bu hal içinde kendi kendine yok olur. Başka bir ifadeyle, O kendini ve yaratıkları düşünmek mecalini kaybeder" (İh. IV, 212).

Şuursuzluk içinde samimî olarak yaşanmış, fakat yüksek bir prensiple, tarif edilmez hakikî bir birleşme gibi değerlendirilmiş olan tecrübe, Plotin'in vecdinin tâ kendisidir. Şuursuzluk içinde samimî olarak yaşanmış, fakat esasî islâmî tevhid'in itirafı olan monoidéisme anlamında tefsir edilmiş bulunan tecrübe de Gazzalî'nin fenâ'sından ibarettir. Bu, fenomenal bakımdan Plotin'in vecdine yaklaştırılabilir ve hattâ bir dereceye kadar onun aynıdır da denilebilir; fakat numenal ve ontolojik bakımdan her iki tecrübe arasında bir fark ve esasî bir zıddiyet vardır. Mutalâa edilmiş ve tahlili yapılmış olan her iki mefhum, her iki tecrübeye dahil obje ve süje iyice mülâhaza edildiği takdirde, daha vazıh anlaşılacaktır. Böyle bir tetkik hem şimdiye kadar söylenmiş olanları daha çok açıklayacak, hem de Plotin'in vecdine ait mânevi yükselişin muhtelif dereceleriyle Gazzalî'nin fenâ'sının ilgisini belirterek bu fenâ'nın seviyesini tâyin etmeğe yardım edecektir.

## II

Bir-İyi ile karşı karşıya olan Plotin'e ait benliğin iki halini tahlil etmek yerinde olur<sup>15</sup>. 1- Müteali prensibin mânen tanınması. 2- Nefsde mündemic olduğu düşünülen ve "kendiliğinden en iyi olan"<sup>16</sup> aynı Prensibin doğuştan tanınması. Bir tarafta ruhî

<sup>15</sup> Bréhier, adı geçen eser, s. 135.

<sup>16</sup> Gandillac, adı geçen eser, s. 188.



faaliyetin sonu olan ittihad ve vecd içinde vukua gelen, diğer tarafta tamamen akli hareketin sonu olan fikrî murakabe içinde yani *νοῦς*'la sezme halinde hasıl olan şey bahis konusudur. Nihayet her iki halde de mânevi temizlik hareket noktası ve muvaffakiyetin şartı olarak lâzımdır.

“Fakat biz iyice biliyoruz ki mânevi temizlik, murakabe ve ittihad üç türlü yolu ifade etmekten ziyade tek terimle tavsif edilemeyen tek bir terakkinin durumlarını ifade ederler<sup>17</sup>.

Bu terakki insanın kendi kendini tanıma gayesiyle kuvvetli bir dikkate yani kalben merkezleşmeye müracaatıyla başlar (VI. 9. 3). Bu halde hissetme “nefsin dışındaki” realiteler hakkında vaki olur (V. 3. 2); nefis hissedilen şeyin bilgisinden (V. 4. 7) yani fikirlerden (VI. 9. 3) kendini kurtarmak zorunda olduğu gibi, bu realitelerden de kendini tecrit etmelidir. O bizzat, tam olarak benlik demek olan (V. 3. 3) “*εἰς νοῦν*” ın seviyesinde olmağa başlar. Fakat o zaman nefis, kendini ancak arizî olarak tanıyabilir (V. 3. 6). Bu sahada tekâmüle erişmek için nefis, kendini tanımağa ve bizzat zatını düşünmeğe (V. 3-5 ve V. 9. 5) yegâne yetkili kuvvet yani akıl (VI. 9. 3) olmalıdır.

Fakat “akıl olmaklık”, “Bir’i seyretmeğe” ve “İyiye doğru uzanmağa” ancak “felsefî araştırmalar”a göre müsaade eder (VI. 9. 3). *νοῦς* ile sezışin yani fikrî murakabenin saf objesi Bir-İyi bahis konusudur. Bu, müteali ve mutlak ölçü, aynı zamanda var olan her şeyin yaratıcısı olarak telâkki edilen tek varlıktır; bu Eflâtun’un zarurî’si, mütenasibi ve mutedili’dir<sup>18</sup>; keza bu, Plotin’e göre, kesreti temaşa etmeden önce bizzat kendini murakabeye dalan ve akla, bu kesreti ihata etmeyi veren tek varlıktır (VI. 7. 15)<sup>19</sup>. Ölçü birliği, her şeyin yaratıcısı olan bu İyi daima *νοῦς* ile sezışin ve fikrî murakabenin sathı üzerindedir; aşkın ve arzunun da objesidir. Buraya kadar Plotin, Yunan rasyonalizm’i ve bilhassa Eflâtun’un rasyonalizm’i ile mutabaktır. Hakikatta Eflâtun’a göre İyiye yaklaşmanın ikili bir yolu yok mudur? République’de Parménide’de ve Banquet’de rasyonel nizamın sistemi, Phèdre ve Phédon<sup>20</sup> da ise mânevi temizliğin esasında bulunan “arzu çılgnılığı”nın ve aşkın sistemi yok mudur?

Fakat, Eflâtun için İyi sadece ilimlerin en büyüğüdür; O, ilimle İyi’nin müşahede edilmesini değil, bu müşahedededen önce bizim sahip olduğumuz muhakeme edilmiş bilgiyi kastediyor (VI. 7. 35). Halbuki, Plotin’e göre Bir’le ilgili bulunduğu için, “biz İyi’yi diğer mânevi varlıkların aksine ne ilimle ne de mânevi sezgi ile anlayamayız, fakat onu ilimden üstün bir varlıkla anlayabiliriz” (VI. 9. 4): o zaman murakaba bitmiş, vecd ve vahdet içinde erimiş olmalıdır.

Nefis, İyi’yi müşahede edemez; “çünkü o akıl olmuştur ve gayrı maddî bir hale gelmiştir; fakat o üstün obje’yi görünce her şeyi terkeder” (VI. 7. 35) ve akıl olmaksızın çıkar; çünkü o, o zaman kendini terkeder Bir’le meşbu olur (III. 8. 9). Daha doğrusu nefis, tekamülünün başındanberi muğlak bir surette bulunduğundan daha mükemmel olarak, kendisinde mündemic olan Bir’de var olmak için nefis olmaktan çıkar<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Gandillac, Aynı eser, s. 156.

<sup>18</sup> Politique, 284.

<sup>19</sup> Bréhier, adı geçen eser, s. 141; Schwyzer, adı geçen makale, Der Geist, sütun: 553, 556. *νοῦς*-un Geist’le tercümesi için, Bréhier, adı geçen eser, s. 82.

<sup>20</sup> Plotin, Ennéades, VI, Bréhier neşri, s. 62; Diès, Autour de Platon, Beauchesne, Paris, 1927, c. II, s. 589.

<sup>21</sup> Gandillac, adı geçen risale, s. 185 ve 187-188.

Bu tekâmül yine tekrarlıyalım ki üç safhada gelişir: mânevi temizlik, aşkî mura-kaba ve insanın akıl olmaktan çıkarak her şey olup tamamiyete eriştiği birlik.

Gazzalî'nin fenâ'sı bu üç safhanın ikincisinde yer almalıdır. Plotin'in vecdi gibi, bu fenâ, suje'nin hissolunan âlemden uzaklaşarak kendi kendisini tanımasıyla başlar.

“Ruhun sırrını tanıyan kimse, kendi nefsinin tanır; nefsinin tanıyan ise Allah'ın tanır; o nefsinin ve Allah'ın tanır tanımaz orijin ve tabiat itibariyle Allah'a ait bir şey ve hissolunan âlemden bir yabancı olduğunun farkına varır” (İh. III, 326).

Hemen nefis ve ruh arasındaki eşitlik münasebetlerini göstermek yerinde olur. İnsanın nefsi, söylemek caizse aynı zamanda onun ruhudur; fakat heyulâ teorisine göre nefis yani maddeye yahut maddeden teşekkül eden bir varlığa zıd, şeklen var olan bir şey bahis konusu değildir. Söylenmiş olan mânada bu kelime insanın “kendisi” yani derunî olarak insanın kendi realitesi içinde bulunan<sup>22</sup> cevher olmalıdır.

İşte fransızca “esprit” kelimesiyle tercüme edilebilen ruh kelimesini de bu mânada anlamak lâzımdır. Gazzalî'ye göre bu kelime, derin hakikat, gizli mâna olan sırr'la aynı anlamı taşır. Ruhun Allah'ın emri olması (İh. IV. 100)<sup>23</sup>, onun benzeri bulunan nefsin keza Allah'ın emri<sup>24</sup> yani mânevi âlemden, melekler âleminde (Md. 18) bir şey olduğunu Gazzalî'nin teyit etmesini mümkün kılıyor.

Diğer taraftan Gazzalî marifetin kaynağı olan ve Allah'a teveccüh eden kalpten bahsederken şöyle söylüyor: “Bu hususta hisle bilinen etten yapılmış şeyi kastetmiyorum. Daha ziyade Allah'ın sırlarından biri bahis konusudur... Bu sır bazan ruhla ve bazan da nefisle tâyin edilmiştir (ih. I, 48).

Nihayet eşit olan bu mevhumlar, muhtemel tevil tehlikelerine evvelce işaret ettiğim fenâ yani kurb halinde yaşanmış tecrübeye dahildir. “Kulla Allah arasındaki başlıca perde, kulun kendi nefsidir; bu İlâhî bir şeydir. Allah'ın nurlarından biridir; ben, içinde bütün hakikatin derunî tabiatının açık olarak tezahür ettiği kalbin sırrından bahsetmek istiyorum. Kalp, sırrın bulunduğu ve onun oradan âlemin heyeti umumiyesine yayıldığı yerdir. Her şeyin imgesi onda açıkça tezahür eder. O zaman onun ışığı büyük ve parlak bir şekilde görünür: gerçekten bütün varlıklar onda, hakikatta olduğu gibi temaşa edilir... O halde böyle bir kalbe sahip olan insanoglu bu kalbe bakacaktır: onun yüksek güzelliğini görmesi onu şaşkınlığa sevkedecektir. Bu şaşkınlık anında dilin kontrolsüz konuşması ve ben Hakk'ım demesi vaki olabilir”(İh. III, 347).

Bu Hallac'ın meşhur vecdî haykırışıdır: Gazzalî'nin bu hususta düşündükleri ve bu haykırışın ortaya koyabileceği hulûl, vusul ve ittihad fikirlerine şiddetle muhalefeti malûmdur.

Bu, her şeyin sezilişi halinde Allah'ın tanınmaması demek değildir. İnsanda bulunan mânevi her şeyin üstünde—mutlak Bütünün zâtı değil imgesi bahis konusu olduğuna göre— O, varlığın yüksek Prensibi gibi görünür. O, üstünde olduğu, bununla beraber yaratıcı tesiri ve kudreti dolayısıyla içinde hazır bulunduğu her şeyin arasında farkedilmiş Hakk'ın tâ kendisidir. Onun böyle üstün bir yaratıcı olarak idrak edilmesi daha açık bir surette Gazzalî'nin bir metninde teyit edilmiştir. Müellif bu metinde fenâ tecrübesinde suje ve obje'yi kimin teşkil ettiğini gösteriyor.

“Nasıl ki gök, arz, ağaçlar ve nehirler bir ayna içinde hakikatta oldukları gibi telâkki edilebilir ve bu aynanın bunların hepsini ihtiva ettiği düşünülürse, ilâhî hu-

<sup>22</sup> Wensinck, La Pensée de Ghazali, Paris, Maisonneuve, 1940, s. 53-54.

<sup>23</sup> Kuran, XVII, 85; Blachère, adı geçen eser, c. II, s. 391.

<sup>24</sup> Aşağıda zikredilen metinler ve İh. IV., 100.

zur'un da insanın nefsinde aynı intibai bırakması mümkündür. İlâhî huzur, bütün mevcudattan ibarettir. Bütün mevcudat da ilâhî huzurdan neşet etmiştir. Çünkü hakikatta var olan ancak Allah ve onun fiilleridir. Bu fiiller insanın nefsinde aksettigi zaman, insanın benliği, kâinatı tasavvur ve intiba suretiyle ihata ettiği için bütün kâinatmış gibi olur. O zaman cahil kimse hulûl'un vaki olduğuna inanabilir. Bu, bizzat mâddî şeklin aynanın içinde olduğunu zannetmeğe benzer ve yanlıştır. Çünkü O, aynanın içinde olmamakla beraber, oradaymış gibi görünür" (Ms. I, 17-18). Bir ve yaratıcı Allah'ın yüceliği icabı malik olduğu anlaşılmaz görünüşün mânevi aslımı daha açık ve kuvvetli bir surette ifade etmek güçtür. İlâhî huzur tam olarak Gazzalî'nin zikri geçen metninde Hakk'la kastedtiği şeyden ibarettir. Bu tâbir "saltanatın tamamının bir darbe ile ele geçirilmesi" (İh. III, 13) cümlesinde ima edildiği gibi bir "saltanata ait huzur" la aynı anlamdadır. Plotin'e ait istilahlarda geliştiği güzel yer almış olan iki ifade, onun itidalin mutlak ve yüksek birliği, yaratmanın yüce Prensibi olarak farzettiiği Bir ve mânevi âlemden başka birşey değildir. Gazzalî'nin fenâsı'nın mahiyeti de böyledir.

Zikri geçen ikinci metinde, marifetin konusu akıldır ki bu da, Gazzalî'ye göre, birinci metinde<sup>25</sup> bahis konusu olan nefs, sır, ve kalple aynı şeydir. Malûmdur ki Gazzalî ekseriya akli, nefsin yahut kalbin garizası (İh. III, 14; Ms. I. 17) diye adlandırmasına rağmen ruh, nefs, kalb ve akıl kelimeleri (İh. III, 3-4) arasındaki müşterek bir mânaya da açıkça işaret ediyor.

Bununla beraber, Gazzalî'nin, akıl kelimesini bazı şartlarla kullandığını söylemek lâzımdır. Akıl yerine basiret kelimesini yahut "basiretin ışığı", "dinin ışığı", "yakîn'in ışığı" veyahut "imanın ışığı" ifadelerini tercih ediyor. Bu ifadelerle tâyin edilmiş hakikatin, zarurîyata ve istidlale has meleke kastedilmemek şartıyla (İh. IV, 225, 264) akıl diye adlandırılabilirliğini de teyit ediyor. Bu mânada akıl, Plotin'in *νοῦς*'undan aşağı bir derece (IV. 8. 7) yani onun aşağı bir *νοῦς* (V. 3. 2) olarak telâkkî ettiği *εἰσβολα* ile iyice ilgili olsa gerektir. Fakat kalbin nefsin ve ruhun eşiti olarak akıl, Hakk'ın ve İlâhî huzurun görülmesine tamamen mutabık marifet Prensibinden ibarettir. Bütün tecrübecilikten azade ve Gazzalî'nin aksine bütün dindarlıktan uzak olarak akıl, *νοῦς* ile eşit sayılabilir. Bu *νοῦς* sayesinde nefs, mânevi âlemi tanıırken aynen onun gibi olur.

Hakikatta *νοῦς* gibi akıl da Melekût âleminde yani mânevi âlemdedir. O kendi kendini tanıır ve hiç bir şey Onun objesine erişmesine mâni olamaz. Özel buutların ve marifeti baltalayan boş sözlerin bütün mânilerinden azade olarak O, bir lâhzada "göklerin zirvesine yükselebilir ve arzın derin çukurlarına kadar yuvarlanabilir, Onu hiçbir şey perdeleyemez. Sadece kendi, kendisine perde olabilir: O vakit kendini tanıması her şeyden uzaklaşarak zayıflayacaktır (Mt. 114 ve Md. 19).

Bu açıklamalar bizi nefs'in vücut'e getirdiiği perde fikrine götürür yani zikri geçen birinci metinde tasvir edildiği gibi fenâ halinde insan bizzat kendisine perde olur<sup>26</sup>. O halde Gazzalî için, insanın benliği, derin hakikati akıldır, *νοῦς*'dur. Tevhit üzerine bina edilmiş olan tasavvufî fenâ'nın yani birliğin itirafının gerçekleştiği seviye de budur.

"Yolu takip eden", cismanî faaliyeti dolayısıyla aşağı âlemin göğündedir ve duyuları dolayısıyla de daha "yüksek bir göktedir". Daha sonra "aklin semasından yaratıkların derecelerinin en yükseğine ve gökler arasında ferdî hükümlanlığa kadar

<sup>25</sup> Yukardaki metne bak.

<sup>26</sup> Yukardaki metne bak.

yükselir, o bunları da geçtiği zaman, tevhidin tahtında yerleşir ve oradan yüksek âlemi, hattâ semaların ötelere idare eder. Muvahhid o vakit şöyle söyleyebilir: "Allah insanı kendi suretinde yarattı". Fakat, iyice dikkat edilince bu hadîs'in tefsire muhtaç olduğu farkedilir. Bu halin neticesi olarak "ben Hakk'ım" veya öğünme bana aittir" sözü söylenebilir. "Ben hasta oldum ve siz beni ziyaret etmediniz", "ben onun, kulağı, gözü ve dili idim" (Mt. 125-126) ifadelerini de bu mâna çerçevesi dahilinde anlamak lâzımdır.

Bu son izahlar, Gazzalî'nin düşüncesinde her şeyin Plotin'in anlayışına ve *voûç'*unun plânı üzerine dayandığını ve fenâ'nın sadece aklî düzenin neticesi olmadığını gösterir. O, başlangıçta mânevi temizliğin esasında olan bir aşk fikrinin bulunduğunu farzediyor.

"İnsan, fenâ halinde kendi kendine yok olur yani şahsını, şuurunu, dinî derecesini ve sıfatlarını unuttur; onun maksadı tamamen sevgili Allah'da yok olmaktır" (İh. IV, 367).

Fakat burada aşk dışardan, Allah yönünden mülâhaza edilmiştir; o insan yönünden İhya'nın bir metninde mülâhaza ve tahkik edilmiş bulunmaktadır; burada, Mişkât'ın metninde işaret edilmiş olan bütün meseleler yani Allah'ın benzeri olan insan mevhumu ve bu hususla ilgili olan bilgiler tam olarak ortaya konmuştur.

Bu metinde okunduğuna göre, Allah'ı sevmenin en kuvvetli sebebi, kul ile Allah arasında dış görünüşteki basit bir benzeyişten ibaret olmıyan gizli bir münasebetin bulunmasıdır. Bu münasebet daha ziyade gizli ve derunî hakikatlara dairdir. Bunlar arasında bazıları kitaplarda zikredilebilir; diğerleri hakkında susmak lâzımdır. Bunları, Hakk yolcularından, ibadet'de icabeden şartları gerçekleştirerek bu münasebetin sırrına erinceye kadar gizlemek lâzımdır".

"Kul için bahsi mümkün olan şey, mânevi hâkimiyetin sıfatlarını kendisinde vücuda getirmek usulünü takip ederek taklit yoluyla gerçekleştirilmesi lâzım gelen vasıflar yardımıyla Allah'a yaklaşmak hâdisesidir. Neticede ona şöyle söylenir: "Allah'ın sıfatlarının parıltısını taklit ediniz". O zaman bilgi, adalet, iyilik, hüsnü muamele, merhamet, güzel nasihat ve Kuran'da bulunan diğer fiiller gibi Allahın tasarrufuna dahil sıfatları kazanmak bahis konusudur. Bütün bunlar, mevziî bir yaklaşıma bahis konusu olmaksızın mânevi mânada Allah'a yaklaşmadır".

"Kitaplarda bahsine müsaade edilmeyen ve Allahla kul arasındaki münasebeti ilgilendiren husus için şu sözlerle ifade edilmiş olan hakikat bahis konusudur: "Ruh hakkında sana sorulacak; Ruh Allah'ın emirlerindedir de"<sup>27</sup>. Böylece Allah bildiriyor ki insan, beşerî aklın anlama kabiliyeti dışında, Allah'a ait bir şeydir. Bu hususta "onu ahenkli olarak şekillendirdiğim ve ona kendi nefsimden üflediğim zaman"<sup>28</sup> âyetleri daha açıktır. Bu hakikatı Allah'ın şu kelâmı da aydınlatıyor: "Biz seni yer yüzünde vekil yaptık"<sup>29</sup>. Zira Âdem, ancak bu münasebet sayesinde Allah'ın vekili olmağa lâyık oldu".

"Bu münasebet, Hz. Muhammedin "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" sözüyle ifade edilmiştir. Akli zayıf olanlar, bundan sadece hisle bilinen zahirî suretin bahis konusu olduğu neticesini çıkarırlar. Onlar Allah'ı, yaratıkla mukayese ettiler ve Onu vücuda ve maddî bir şekle benzettiler.. Bahis konusu hakikatı Allah'ın Musa'ya

<sup>27</sup> Aynı eser, s. 112, not 2.

<sup>28</sup> Kuran, XV, 29 ve Blachère, mezkûr eser, c. II, s. 218.

<sup>29</sup> Kuran, XXXVIII, 26 ve Blachère, mezkûr eser, c. II, s. 241. Âyette Hz. Âdem'den değil, Hz. Davud'tan bahsedilmektedir.

olan şu sözü de aydınlatıyor: ben hasta oldum ve siz beni ziyaret etmediniz. O şöyle cevap verdi: Allahım bu nasıl olur? Allah şöyle hitap etti: bir kulum hasta oldu ve sen onu ziyaret etmedin, sen beni onun evinde bulmuş olacaktın”.

“Bu gizli münasebetin sırrına ancak bütün farzları ifa edip nafîle ibadetler yapmakla erilir. Keza Allah bu mânada şöyle söylüyor: kulum, ben kendisini sevinceye kadar, nafîle ibadetlerle bana yaklaşmağa çalışacaktır. Ben onu sevdiğim vakit işitiği kulağı, gördüğü gözü ve konuştuğu dili olurum”.

“Böylece kulumda öyle bir dereceye gelirim ki o bundan, bahsetmeğe müsaadeli değildir. Burada insanlar iki zıt gruba ayrılırlar: 1 — Hakikatin berisinde kalanlar ve Allahın insanlara benzediğini zannedenler. 2 — İttihad’ı teyit edip hulûl’u ögenler ve hududu aşarak hakikatin ötesine geçenler. Bu öyle bir noktadır ki bazıları şöyle söyler: “Ben Hakk’ım”; keza Hristiyanlar İsa hakkında yanılmışlardır. Onlar İsa ulûhiyettir derler; bunlardan bazıları ise şöyle söylerler: insaniyet ulûhiyeti bir zırh gibi giymiştir; nihayet bazıları da insaniyet, ulûhiyetle birleşmiştir derler”.

“Halbuki teşbihin, izdivacın, ittihadın ve hulûlun imkânsızlığını anlayarak, bu sırrın derin hakikatini açıkça görmüş olan kimseler sayı itibariyle çok azdırlar”.

Bu az sayıda kimseler Mişkât’ın son sahifelerinde bahis konusu olan seçkinlerden ve havassal-havass’dan ibarettir<sup>30</sup>. Şayet meşgul olduğumuz konuda Gazzalî’nin düşüncesinin doğru izahı isteniyorsa, her iki metin -önceki metin ve son olarak zikredilen İhya’nın metni- yanyana getirilmelidir<sup>31</sup>. Bu iki metin Gazzalî’ye göre Allah’ın tanınması hususunda hareket noktası olarak, iki esaslî prensibin mevcudiyetini düşündürüyor: evvelâ Allah’ın tanınması, daima bu âlemde kulla Allah’ın görülmesi arasında bir perde vücutte getiren insan benliğinin insan tarafından tanınmasıyla ancak gerçekleşebilir; sonra bu vasıtalı tanıma, Allah’ın benzeri olduğu için insana mümkündür.

Gazzalî, İmlâ’da Allah’ın benzeri olan insan mefhumunu izah ediyor: bir taraftan Kuran’ın zatına ilâveten Allah’a atfettiği yedi sıfatla insan muttasıftır; diğer taraftan, o, vasıtası akıl olan bilgiyle bütün kâinat olur; daha doğrusu Allah’la aynı ünvana sahip olarak, sultanı ve hâkimi gibi görüldüğü mânevi âlemin yani İlâhî Huzur’un merkezi olur<sup>32</sup>.

O halde insan, bizzat kendisiyle meşgul olurken, kendisini fenâ’ya götüren iki yol önünde bulunur.

Birincisi kendisini, mübrem surette Allah’ta bulunan yedi sıfatın prensip ve merkezi olarak tanımaktan ibarettir. Bu, Gazzalî’nin Maksad adlı kitabını hasrettiği psikolojik yoldur. Bu kitabın tezi “olgunlaşmak ve saadeti bulmak için kulun, kabiliyeti ölçüsünde Allah’ın vasıflarını taklit etmesi gerektiğini açık olarak göstermektedir (Md. 17). Halbuki ‘Allah’ın 99 isminde izah edilmiş olan bu vasıflar” “heyeti umumiyesi Allah’tan ibaret bulunan” (İq. 64) “bir cevhere ve yedi sığata racidir” (Md. 87). Fakat diğer taraftan Allah’ı bu şekilde tanımaya dilde yersiz olarak kendini bilme denmiştir (Md. 21). Fenâ halinde, insan kendi psikolojik haline dikkat etmediği ve kendini unuttuğu gibi işitme, kelâm, irade ve bekâ ile muttasıf olma keyfiyetini de hiç düşünmez (İh. I, 258-259): şuuru dahilinde bulunan cevherle sıfatlar arasındaki ontolojik fark, Allah adını taşıyan Bir’de erir ve yok olur.

<sup>30</sup> Aynı eser, s. 105.

<sup>31</sup> Bu ifade Montgomery Watt’ındır. Bu, Mişkâtın son kısmından ibarettir. Montgomery Watt, A Forgery., s. 5.

<sup>32</sup> İmlâ, I, 170 ve bundan başka 135, İhya ile birlikte.

İkinci yol, insanın akıl bakımından kendisini mevcut olan her şeyin merkezi olarak tanımasından ibarettir. Bu kozmolojik bir yoldur. Bu hale, yaratılmış kâinat üzerinde bizi hemen hemen hakim kılan ilimle, bizzat yaratıcı yüksek bir prensibi var eden İlâhî Huzur'un birdenbire idrakiyle vasıl olunur. Bunların hepsi, ilâhî hükümlerle mânen beraber bulunan benliğin derunî birleşmesini, mümkün olan son haddine götürmek ve neticede Allah denen mutlak surette bir ve yaratıcı olan Prensibe bağlanmaktadır. Fenâ halinde, benliği mutlak ölçü ve yüksek İyi olarak kabul etmek tehlikesi bir tarafa bırakıldıktan sonra, şuurun sahasını işgal edecek tek durum da budur.

Bu ikinci yol, birinci yolun yer aldığı "Maksad" müstesna, Umumiyetle Gazzalî'nin yazılarında bahsettiği yoldur. Amelî bakımdan her iki yol, ayrı ayrı fenânın son ve yüksek ifadesi sayılabilir. Fakat bizzat Gazzalî her iki yol arasında meratip silsilesine ait bir tertibin bulunduğunu tanıyor görünüyor. Böyle bir tertibi, Allah'ın benzeri insanla alâkalı olarak, İhya'daki metine mânaca yakın bulunan Mişkât'ın son sahifeleri gösteriyor.

Burada bahis konusu olan Allah'la insan arasındaki "gizli münasebet", evvelce söylendiği gibi ikili bir görüş altında mülâhaza edilmelidir. Birinci yani mânevi hallerden kitaplarda bahsedilmesine müsaade veren görüşe göre kul, kendisinde Allah'ın vasıflarının husulünün sonu olan bu gizli münasebeti hisseder: bu, evvelce bahsedilmiş olan psikolojik yoldur. İkinci yani sükûtun yürürlükte olduğu görüş bakımından ise kozmolojik yol bahis konusudur. Gizli münasebet, burada vasıtası akıl yahut vöç olan bilgi vasıtasıyla insanın her şeyin merkezi gibi olması ve bu her şey üzerinde kendisini Allah'a benzer kılan (İh. III, 241-247) ve yeryüzünde onun vekili mevkiine koyan bir saltanatı icra etmesi hâdisesi içinde görünür.

Mişkât'ın son sahifelerinin tasvirinde mülâhaza edilmiş olan psikolojik yol, saf nurla Allah'tan ayrılmış kimselerin üçüncü kategorisinin birinci grubuyla ilgilidir (Mt. 144-145). Kozmolojik yol, aynı katagorinin ikinci, üçüncü ve dördüncü grubunun yoludur. Bu yol, kalbî birleşme içinde tekâmül eden insan neticede şuur sahasını tamamen işgal edecek olan mutlak surette yüce, bir ve yaratıcı Kudrete erişmek için, gökleri hareket ettiren ve onlara hareket etmelerini emreden İsrail'in ötesine<sup>33</sup> çıktıkça safhık kesbeder. O zaman fenâ, bunlara rağmen ittihad mânasında tefsir edilemeyecek bir ölçü içinde tam bütünlüğü ile gerçekleşir.

Bu, Allah'ın benzeri insan tarafından hissedilmiş olan bir, yaratıcı, yüksek bir Prensibe atfedilen mâneviliğin ve İlâhî Huzur'un seviyesinde yapılan tecrübe ve yaşayıştır. Plotin'e ait vecd'in şartları ne süje ne de obje bakımından gerçekleşmemiştir. Bunun gerçekleşmesi için Gazzalî'nin aklının Plotin'in vöç'unun aynı olması lâzım gelirdi<sup>34</sup>. Bu demek değildir ki Gazzalî'nin fenâ'sı saf bir rasyonel tasavvurun neticesidir. Onun fenâ'sı, ileri sürdüğü aşk sistemi bakımından, Plotin'e ait arzu çılgınlığının yani hiç erişilmemiş İyi düşüncesine daima mütemayil Eros'un seviyesini tecavüz etmez. Halbuki bu seviyenin, ittihad hakkında Plotin'in nazariyelerinin hareket noktası olduğu biliniyor<sup>35</sup>. Bu tecavüze muvaffak olmaktan mahrum bulunan Gazzalî'nin fenâ'sı, noksan ve hissî bir mânada "bir kendinden geçme" veya dinî his ve sevgiden çok müteessir olan bir "monoidisme" in tesiri altında duyguların inkitâ ile husule

<sup>33</sup> Bütün bu husus için Gairdner, adı geçen eser, s. 17. Fakat bu hususta Gazzalî'nin düşüncesinin iyi bir tefsiri için şu eserleri unutmayınız: Faysal, al-Cevahir al-Gavalî içinde, s. 84-85, Kahire baskısı ve İh. III, 346; IV, 102-105.

<sup>34</sup> Hausherr, Ignorance Infinie, Orientalia Christiana Periodica içinde 1936 II, s. 356.

<sup>35</sup> Bréhier, zikri geçen eser, s. 168.

gelen bir şuursuzluktur. Plotin'in nefsi, birlik görüşüne erişmek için *voûz*'un açılmasıyla mânevi âlemin yüksek bir prensibi gibi Bir'in sezilmesini geçtiği halde, Gazzalî'nin nefs, kalp yahut ruhu aklın ve İlâhî Huzur'un seviyesinde kalarak, çok kuvvetli bir tasavvufî murakabe içinde huzur bulur.

Bir taraftan Plotin'in, diğer taraftan Gazzalî'nin düşüncesinin geliştiği istikametlerin mühim farkı verildiğine göre, fenomenal bakımdan birbirine benzeyen *vecd* ve *fenâ*'nın ontolojik ve numenal bakımdan esaslı olarak ayrılmamaları imkânsızdır.

Marife bakımından bu istikamet farkı, Bir'in idrak edilmesini iki tarzda düşünen Plotin'deki farka benzer: Bir, bir taraftan var olan her şeyin müteali Prensibi, diğer taraftan ittihadla malik olunan İyi gibi telâkki edilmiştir. "Halbuki dışardan alınmış uknumların doğuşunda görüldüğü üzere, suretler düzeninin sırf aklî idraki ile ona tam mânasını vermek için Plotin'in zarurî bulduğu bu derunî nüfuz yahut ittihad arasındaki bütün fark, nefsin davranışında, temaşa ettiği objelerle münasebetindedir. Birinci halde nefs, objeleri iyice aksettirmek için lekesiz olmaktan başka fazileti bulunmayan müteessir olmaz bir ayna gibidir. İkinci halde nefs, ilâhî marifetle derinliğine şekil değiştirir; O bütün varlıkların hareketine iştirak eder". O zaman O, mütesaviyen bütün varlık, her şey yani kendi derin realitesi içindeki her varlığın müteali kaynağı ve ölçüsü olan fakat aynı zamanda içten bir mevcudiyetle her şeyde mevcut bulunan Bir olur<sup>36</sup>.

Plotin'de bulunan bu iki durumdan yalnız birincisi Gazzalî tarafından benimsenmiştir. Ona göre kalp, şeylerin mânevi şekillerini aksettiren aynadır (İh. III, 11); marifetle elde edilmiş İlâhî Huzur hakkındaki metni hatırlamak yerinde olur. Bu metinde nefs, bir ayna gibi telâkki edilmiştir. Fakat "kalp ve nefs, objeleri iyice aksettirmekten ve lekesiz olmaktan başka fazilete sahip değildir".

İlâhî marifet sistemi hakkındaki bu anlayış, bir taraftan Plotin'in, diğer taraftan Gazzalî'nin eserlerinin istinat ettiği metafizik ve dogmatik prensiplerin neticesidir.

Bir akîdenin vecibeleriyle ve ilhama dayanan bir bilginin sükûtu ile<sup>37</sup> engellenmemiş olan Plotin, objeleri ve şeyleri sübjektif ruha ait saf haller diye tefsir ediyor ve Bir'in indimacını, müteali olmasının<sup>38</sup> zarurî bir neticesi gibi vazederek bir nevi panteizm yapıyor<sup>39</sup>. Buna göre bütün Hakikati, Prensibiyle birlikte neticesiz ve merhalesiz olarak muayyen bir daireye göre yayılan ve gelişen yegâne ruhî hareket diye mülâhaza etmek kolay olur. Burada hareket noktası ve dikkat merkezi bizzat nefstir ki Plotin bunun gelişimi için "hypostase" ların malûm metafiziğini açıklar<sup>40</sup>. Hissilikten kurtulup kendi merkezi üzerinde murakabeye dalan nefs akıl olur; akıl, kendisinde form ve cevherleri ayıran çevreleri birbirine karıştıracak, "seven akıla" tahavvül etmek için "düşünen akıl" olmaktan çıkacak ve İyi-Bir'in engeline uğramaksızın safılık içinde eriyecektir. "Hiçbir şey meratip silsilesinde kendinden önce gelenden bir kesilme ile ayrılmamıştır" (V. 2. 1); "Her şey, rehberini takip ettikçe onun aynı olur" (V. 2. 2). "Nefs'de akla doğru yönelen her şey batın gibidir". (V. 3. 7); "biz saf akla eriştiğimiz zaman Bir'in aklın muhabbeti olduğunu görürüz" (V. 3. 14).

Derunîlik sistemi üzerinde Gazzalî'nin düşüncesi Plotin'inki ile uyuşamaz. Gazzalî'ye göre Allah, müteali, akılla anlaşamaz ve kendi kanun ve sözünü bildirirken

<sup>36</sup> Schwyzer, mezkûr makale, Einswerdung, sütun. 571; Gandillac, mezkûr eser, s. 182-183; istilâhın VI. 5-12 sahifelerdeki tefsirinin münakaşasıyla birlikte.

<sup>37</sup> Gitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, s. 44-45.

<sup>38</sup> Bréhier, mezkûr eser, s. 163-164.

<sup>39</sup> De Gandillac, mezkûr eser, s. 182.

<sup>40</sup> Schwyzer, mezkûr, eser, sütun. 484; Bréhier, mezkûr risale, s. 182.

ünsiyet yapmayan bir varlıktır. Her şey müteali yaratıcı kudretin, aşkın ve marifetin objesi gibi olduğundan, O'nun zatı, ne marifet, ne de aşk tarafından temellük edilmemiştir.

Bu konuda, Gazzalî'nin kesin beyanları çoktur. Bunları zikretmekten ziyade, marifet meselesinden Allah'la kulun münasebetinden bahsederken belirttiği lika ve zikr kelimeleri arasındaki farkı hatırlamak daha iyidir. zikr, hatırlamak yahut birini düşünmek demektir; lika ise karşılaşma mânâsındadır. Bu hususta Gazzalî şöyle söylüyor: "Kul, Allah'ın civarında olduğu zaman zikr'den likâ'ya yükselir" (İh. I, 272). Bu durumda karşılaşma sadece mânevi Âlemde vukubulacaktır; bu karşılaşma, bu dünyadaki görüşten daha net ve açık olan saf bir mânevi görüştür; fakat o görüş bu dünyadakine bir dereceye kadar benzer; Gazzalî'ye göre bu durumda ittihatçı bir görüş bahis konusu olamaz (İh. IV, 286; 270-271).

Acaba Gazzalî'ye göre, fenâ tecrübesi devamınca Allah'ın mevcudiyetini tamamen unutmak lâzımmıdır? Hayır. Fakat, ancak adaletli, müteali ve yaratıcı bir Allah'ın kudretinin mevcudiyetinden bahsedilebilir.

Hissedilen ve sevimli bulunan bu mevcudiyet, otoritesi, tesiri ve idaresinin kudreti sayesinde bütün imparatorluğunda hazır ve mevcut olan bir sultanın veya halifelin mevcudiyetine benzer. Fakat, bu hususta Gazzalî'nin düşüncesini tefsir etmek için niçin misaller icat edelim? Allahı ve aşkı tanımaktan bahsederken Gazzalî, tasavvuf yolunun tatbikiyle ilgili metinlerde, kendi talim ve terbiyesinin, Şafii'yi tanımakla ve ona duyduğu muhabbetle mümkün olduğunu açıklamıyor mu? Halbuki Şafii, onun tarafından şahsen tanınmamıştır. Keza Şafii, kendi çağdaşları tarafından hakikî mânada ne sevilmiştir, ne de tanınmıştır; fakat O, eserlerini okuyup onları benimseyen kimseler tarafından sevilmiş ve tanınmıştır (Md. 25; İh. IV. 274).

Fenâ halinde, insanın Allah hakkında sahip olabileceği tanımayı ve onun için duyabileceği aşkı, bütün incelikleriyle anlaşılacak bir surette tavsif etmeye çalışan Gazzalî tarafından seçilmiş olan bu misal, şu hususu ifade etmektedir: Allah, kulunun üzerinde müteali bir prensiptir ve O, mânevi huzurda ilâhî ihtişâmın heyet-i umumiyesinin âniden sezilmesi halinde bile asla ünsiyet tesis etmediği kulu tarafından sevilir ve tanınır. Eğer bu halde her ne pahasına olursa olsun ittihad'dan bahsetmek istenirse, bu sözü edilen şey, şu basit birlikten ibarettir: varlık bakımından her şey iki kalırken, ruh bakımından Allah ve kul bir olurlar <sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Gardet, mezkûr eser, s. 178. Yazar bu birliğin İslâm düşünürleri tarafından hiç mülâhaza edilmiş olmasına hayret ediyor; her halde Gazzalî için bu anlayış şüphesiz olarak doğrudur. Palacios, La Espiritualidad de Algazel y su Sentido Cristiano, Madrid-Granada, 1940 c. III, s. 260 ve 287-288.