



Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi

*Hallâc-ı Mansur's Conception of Haq (right) and
Haqiqah (truth) in Terms of Its Epistemological
and Ontological Meaning*

Dr. Öğr. Üyesi

Selami ERDOĞAN



Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

orcid.org/0000-0002-7939-6823

selami_erdogan@dpu.edu.tr

Atıf / Cite as

Erdoğan, Selami. "Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 39-78.

Öz

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, hukuki değerleri ortaya koyması bakımından fıkıh ilmi ile alakalı olduğu kadar, bilgi ve varlık tanımı bakımından İslam felsefesinin, kelamın ve tasavvufun da konusudur. Tasavvuftaki hâl ve makamların imkânı, kavramın epistemolojik yönüyle ilgilidir. Ontolojik olarak ele alındığında kavram; sudur, ışrak ve vahdet-i vücûd gibi varlık felsefeleriyle alakalı olmaktadır. Hallâc sonrası lafızcı yaklaşım, hâl ve makamların epistemolojik imkânını tasdik etse de kavramın ontolojik yönleri hakkındaki yorumları gereksiz bulmuştur. Kavramın tüm yönleriyle İslam Düşüncesi içerisinde olgunlaşması, Hallâc sonrası dönemde devam ettiği için “ene'l-hak” ifadesi, çağında ve sonrasında gereğiyle değerlendirilmemiştir. Bu değerlendirmeyi İbn Sina, sudurcu sabiteler üzerinden yapınca, Hallâc'ın anlaşılabilirliği ontolojik zemin, daha karışık bir hale gelmiştir. Hallac, soyut varlıkların varlığını savunurken sudurculara yaklaşır, onların çokluğunu savunurken de sudurculardan ayrılır. Diğer taraftan subutî sıfatların dışta varlığını tasdik etmesiyle kelam ulemasına yaklaşır, onların keyfiyetlerini açıklarken Sühreverdî'den ayrılır. Bu yönler, Hallâc'ın Tavâsin, Bustânu'l-ma'rife, Nusûsu'l-Kitâb, Divân-ı Hallâc, Nusûsu'l-velâye gibi eserlerinde aranmıştır. Sûfilerin bu dönemde iki ayrı yaklaşım sergilediğini göz önüne aldığımızda Hallâc, üçüncü bir yaklaşım sergilemiştir diyebiliriz. Bu yaklaşımın özgün yönü, onun hiyerarşik varlık mertebelerinde, özellikle ilk mertebesinden sonraki mertebelerinde ve sistemin bütününde tanımlanan nûrânî tecellilerde ve meşîet kavramında görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hallâc, Hak, Varlık, Meşîet, Marifet.

Abstract

Hallâj understands of right, and truth (haq) is not only related to the Islamic jurisprudence (fiqh) in terms of imparting legal values, but also of Islamic philosophy, theology and mysticism in terms of defining knowledge and existence. The possibility of states and maqams in Sufism is related to the epistemological aspect of the concept. When considered ontologically, the concept is related to existential philosophies such as Sudur (emanation), Ishraq and Wahdat al-wujûd. Although the literalist scholars affirmed the epistemological possibility of states and maqams after Hallaj, they found ontological interpretations of the concept unnecessary. Since the maturation of the concept in all aspects in Islamic Thought continued in the post-Hallaj period, the expression “ana al-Haq” (I'm the Only Reality) was not properly evaluated in its era and afterwards. When Ibn Sina (Avicenna) made this evaluation on constants of the Sudur theory, the ontological ground on which Hallaj could be understood became more complex. While defending the existence of intangible beings, Hallac approaches the sudur theory and while defending their multiplicity, he differs from it. On the other hand, by confirming the external existence of fixed attributes (subutî), he approaches the scholars of kalam and differs from Suhrawardî while explaining their qualities. These aspects are sought in Hallâj's works such as *Tavâsin*, *Bostân al-marifah*, *Nusûs al-kitâb*, *Divân al-Hallâj*, *Nusûs al-walâyah*. Considering that the Sufis exhibited two different approaches in this period, we can say that Hallâc took a third approach. His originality is seen in his hierarchical levels of existence, especially in the levels after the first level, in the luminous essences and in the concept of mashîet defined in the whole system.

Keywords: Hallâc, Right and Truth (Haq), Existence, Mashîet, Gnosés (Marifah)

Giriş

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, epistemolojik olarak ele alındığında, tasavvuftaki hâl ve makamların imkânıyla ilgili iken; ontolojik olarak ele alındığında sudur, işrak ve vahdet-i vücûd gibi varlık felsefeleriyle mukayeseli düşünülebilecek bir konudur. Bu yüzden Hallâc'ın hâl tercümeleri ve onların epistemolojik değeri, genellikle ontolojik değerlendirmeleri gerektirmiştir. Bu gerekliliğin bir sonucu olarak “Hallâc'ın vahdet-i vücûdun öncüsü olup olmadığı” sorusunu da cevaplamayı amaçlıyoruz. Ancak cevabımız, bu konudaki görüş ayrılığını bitirmek amacına değil, Hallâc'ın hak ve hakikat telakkisini tüm yönleriyle görebilme amacına matuftur.

Akademik çalışmalarda Hallâc'ın hak telakkisi çoğunlukla, onun “ene'l-hak” ifadesi ve bu ifadeden dolayı yargılanarak idam edilmesi üzerinden okunmuştur. Hallâc'ın yargılanma sürecini bildiren kaynaklarda bu ifade yer almadığı için mahkeme kararının menfi olması,¹ bizim ele alacağımız hak kavramının meşruiyet zeminini etkilemez. Çünkü dava konusu, Hallâc'ın Hacca gidemeyenlere yaptığı bir ibadet tavsiyesi ile ilgilidir. Bu tavsiyenin yapıldığı kitapta Hallâc, bir odadaki kabe maketi etrafında tavaf yapmayı, sonrasında otuz yetimi doyurup onlara yedişer dirhem vermeyi tavsiye ettiği iddia edilmiştir. Bu tavsiyenin nassa dayanmamasından hareketle çıkartılan idam fermanında Vezir Hamid'in yargılamaya yaptığı müdahaleler kaydedilmiştir. Diğer taraftan hanefi kadısı İbn Bühlûl'ün karara itiraz etmesi gibi konular üzerinden şaibeli yönleri tartışılmıştır.² Dava ve onun hukuki boyutu, çalışmamızın kapsamı dışındadır ancak İslam düşüncesinin varlık ve bilgi anlayışı, İslam hukukunun prensipleriyle bir etkileşim halindedir. Bu bakımdan hak ve hakikat kavramlarının epistemolojik ve ontolojik boyutlarının İslam düşüncesi açısından ifade ettiği anlam üzerinde genel hatlarıyla fakat kısa ve öz biçimde durulacaktır. Zira söz konusu bahis, makalenin sınırlarını aşmakta, bu nedenle müstakil bir yazıda incelenmeye değerdir.

¹ Akif Dursun, “Hallâc-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi”, *Akademiar* 8 (Haziran 2020), 94-98.

² Ethem Cebecioğlu, “Hallâc-ı Mansûr”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/01 (1988), 335-337; Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/378.

Çalışmamıza konu olan meseleleri Hallâc'ın *Tavâsin*, *Bustânu'l-ma'rife*, *Nusûsu'l-Kitâb*, *Divân-ı Hallâc*, *Nusûsu'l-velâye* gibi eserlerinde arayacağız. Bu eserlerden elde ettiğimiz bulguları diğer sûfilerin, mütekellimin ve İslam Felsefecilerinin görüşleri bakımından değerlendirirken, selefi yaklaşımın meseleye bakışlarına da değineceğiz. Ayrıca *Ahbâr* gibi Hallâc'ın vefatından sonra yapılan çalışma ve yorumlar da dikkate alınacaktır.

1. Hallâc Döneminde Hak ve Hakikat Kavramlarının Çerçevesi

Ayetlerde doğru, gerçek, gerçeklik, bir şeye ödenmesi gereken karşılık, bir olayın iç yüzü, gerektiği gibi olmak manalarına gelen hak kelimesi, "...şüphesiz Allah, O Hak olandır"³ ayetinde Allah'a (cc) atfedilmiştir. Yerin ve göğün hakla yaratılması, kitapların hakla indirilmesi, peygamberlerin hakla gönderilmesi, kıyamette de hak ile hükmedecek olması gibi terkiplerde Rab'dan olan şeyler için kullanılmış ve bunlardan şüphelenilmemesi vaaz edilmiştir.⁴ Hz. Peygamber (sav), bir duasında cennetin, cehennem ve peygamberlerin gerçek olduklarını el-hak kelimesi ile vurgulamıştır.⁵ Kelime alâ (على) harf-i cer' ile birlikte akraba ve komşuluk gibi müslümanın müslüman üzerindeki haklarını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu hadis-i şeriflerin bütününde müminin Rabbiyle, nefsiyle ve diğer varlıklarla olan hukuku bildirilmiştir.⁶ Hak kelimesinin

³ *Kur'an Yolu*, (Erişim: 7 Mayıs 2021), Lokmân 31/34.

⁴ el-Bakara 2/119, 176, 213, 252; Âl-i İmrân 3/3, 108; en-Nisâ 4/105, 170; el-Mâide 5/48; el-En'am 6/114; el-A'râf 7/43; el-İsrâ 17/105; el-Enbiyâ 21/112; en-Nûr 24/25; el-Fâtır 35/24; eş-Şûrâ 42/17; el-Câsiye 45/6; el-Hadid 57/16.

⁵ "Allahım! Sen haksm, vaadin hak, sözün haktır; sana kavuşmak haktır, cennet hak, cehennem haktır; peygamberler haktır; kıyametin kopması haktır" (Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 2002) "Tevhîd", 24, 35; Ebu Hüseyin b. Haccâc Müslim, *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdüldaki, Beyrut: Dâru'l-hadis, 1991), "Müsâfirin", 199.)

⁶ Buhârî, "Savm", 51-55, "Libâs", 101, "Cihâd", 46, 59, "Cenâ'iz", 2, "Rikâk", 38; Müslim, "Libâs", 107, "Birr", 61, "Sayd", 59; Ebu Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebu Dâvud*, thk. Muhammed Nasrî'd-dîn Albânî (Riyad: Mektebetu'l-Mârifet, ts.), "Cihâd", 51; Ebu İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *Sünen*, çev. Mehmet Türk (İstanbul: Kitap Yurdu Yay., 2019), "Kıyâmet", 2; Ebû Abdîrrahman bin Şuayb bin Ali Nesâî, *Sünen*, tah. Abdulhanım Şelbî (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2001), "Dahâyâ", 42, "İmân", 48-51, "Selâm", 4-6, "Cum'a", 9, "Nikâh", 5, "Cihâd", 12.

çoğulu olan hukuk, Arapça'da fıkıh, şeriat, kanun, teşrî gibi kelimelerle eş anlamlıdır.⁷

Mevcut, sabit, doğru, gerçek, kesin, içinde şüphe olmayan şey anlamlarına gelen hak kelimesi,⁸ sözlüklerde “varoluşa ve vakiyaya uygun olma” şeklinde tanımlanmıştır.⁹ Bu tanım kelam ilminde de merkezi manayı oluşturur. Mâtürîdî'ye göre hak, akla göre doğruya yakın değildir. Doğru olan ise Allah'ın (cc) mahlûkatına layık gördüğü haldir. Eşyanın nesnel hakikatleriyle uyumlu olan bu hal, “eşyanın hakikati sabittir” şeklindeki genel bir ilkeye de muhalif değildir. Bu bakımdan insan, nazar ve istidlâl yoluyla eşyanın hak olan yönü olan hakikati bilir. İnsan; fıtratındaki, duyularındaki ve algılarındaki bozulmalardan ya da bilgi araçlarının eksik ve kusurlu olmasından dolayı bu hakikatlerden perdelenmiş (batıl) bilgi üretir. Bu bilginin toplum içinde yayılması sonucu batıl olan bilgi, söz konusu perdelenmelere maruz kalmış bireyler ile buluştukça toplumsallaşır. Hakkın bireyde perdelenmemesi için müminin hakkı sevmesi ve hakka olan yolculuğunda sebat etmesi gerekir.¹⁰

Kindî'ye göre hak, her şeyin varlığının ve gerçekliğinin sebebidir; bundan dolayı hakka ulaşmak için şeyler arasındaki sebeplilik (illiyet) bağıntısını bilmek gerekir. Hak aynı zamanda “var olan” demek olduğuna göre her varlığın ilk illeti Allah'tır ve bundan dolayı Allah, bir şeye varlık veren ve gerçeklik kazandıran sebep ve ilke manasında İlk Hak (el-Vâhidu'l-evvel) olarak tanımlanmıştır.¹¹

Hallâc dönemi ve öncesi sûfiler için hak, hakiki ve mecazi olmak üzere iki anlama delalet eder. Hakiki olan hak, “Gerçek Yaratıcı” manasında Allah'tır (cc). “Hak, Allah'tır (cc)” diyen sûfiler bu hakiki manayı

⁷ Mustafa Çağrırcı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/138.

⁸ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1985), 94; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu'l-İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetu'l-Lubnan, 1996), 682.

⁹ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, ed. Mustafâ Hicâzî (Kuveyt: Metebetu'l-Hukûmetu'l-Kuveyt, 1989), 25/167.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Maturîdî, *Kitâbut-tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arucı (Beyrut: Dâru'l-Sâdir, ts.), 76, 170; Emine Öğük, “İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 71-98.

¹¹ Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015), 143, 223.

kastederler.¹² “Hak, O’ndan olan ve gelen şeylerdir” diyen sûfiler ise fillerin zâta nispeti bakımından mecaz bir hak manasına işaret ederler.¹³ Sûfilere göre bu mecazi mana, ezber ve tedris ile de kesbedilir. Allah (cc) olması bakımından hak ise, kuşatılmayan ama sûfinin manevi hâllerde yaşadığı vehbî ilimlerin konusu olmuştur. Tasavvuf literatüründe marifet ile kavramsallaşan bu ilim, muvahhidin yaşadığı hâl ve makamlar esnasında elde edilir. Bu hâller, tevhîd veya vahdetin gerçek manada tecrübe edildiği cem-fark, tefrîd-tefrîk, vecd-gaybet, fenâ-bekâ gibi kavramlar ile detaylandırılmıştır. Bu hâllerin vehme ve hayale dayanmadığı, naslarda ve sahabe yaşantısında örnekleri olduğu, müttaki müminin tekarrüb durakları olduğu yönündeki konular, tasavvuf klasikleri içinde sıkça ele alınmıştır. Hallâc’ın hocası Cüneyd-i Bağdadi, bu konuları ele alırken temkin dilini (sahvı) tercih ederken, Hallâc’da coşkun bir aşk dili (sekr) görülmektedir. Bu durum hâl tercümelemleri bakımından sahve ve sekr ekollerini oluştursa da esasında, sûfilerin hak ve hakikat anlayışlarında iki farklı tavır olarak okunmaktadır.¹⁴

Zünnûn Mısrî (v. 859), Bâyezîd Bestamî (v. 874), Ebû Hüseyin Nûrî (v. 907), Şiblî (v. 946) ve Hallâc gibi isimler ile anılan sekr ekolü, Cüneyd’e göre, hakikat tecrübesinde yetersiz kalır. “*Şibli daima sarhoştur. Şayet sehve gelirse insanların faydalanacağı bir imam olur*” ya da “*Bayezid, işaretinin çokluğuna rağmen orta yolda kaldı. Ben onun nihai noktaya ulaştığım gösteren herhangi bir sözünü duymadım*” ifadeleriyle Cüneyd, bu yetersizliği sekr tecrübesine atfeder.¹⁵ Sekr ehline göre yetersizlik, muvahhidin fenâ tecrübesi esnasında yaşadığı uyanıklık ve şuur hâlidir. Zira bu uyanıklık, fenâ hâlinde yaşanan birlikte görülen ikiliktir. Bu bakımdan sekr ehli, “*ilahi sarhoşluğu tam olmayanın, ayıklığının da tam olmayacağı*” iddiasındadırlar.¹⁶

Hallâc’ın hak ve hakikat telakkisi, onun eserlerinde ilim olarak görüldüğü kadar, amel edilmek ve sıkça tekrarlanmak suretiyle de yaşantısında

¹² Ebû Nasır Serrâc Tûsî, *El-Luma’*, ed. Mahmûd Abdulhalim - Abdülbâkî Sarûr (Mısır: Dârü’l-kutubu’l-hadîs ve Mektebetu’l-musennâ, 1960), 45; Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Mukaaddemetu fı’t-tasavvuf*, ed. Yûsuf Zeydân (Beyrut: Dârü’l-Cid, 1999), 31.

¹³ Tehânevî, *Keşşâfu’l-İstilhâti’l-Fünûn ve’l-ulûm*, 683.

¹⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yay., 2004), 214.

¹⁵ Ali Hasan Abdilkâdir, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Luzac Com. Ltd., 1962), 44.

¹⁶ Tûsî, *El-Luma’*, 361-364.

mevcuttur. Bu yaşantıyı; iman, riyazet, ibadet, zühd, tevhîd, aşk, hüzn ve ıstırap kavramlarıyla özetleyebiliriz.¹⁷ Bağdat'ın kürsü ve sokaklarında insanlara yaptığı vaazları ve bu vaazları gözyaşıyla dinleyenlerden nakle-dilen şu ifadeler onun yaşamında öne çıkan kavramları özetler mahiyettedir: “*Ey insanlar! Beni Allah'tan kurtarın. O beni benden aldı götürdü. Bana geri vermiyor. Ben ise götürüldüğüm yerin gereklerine riayet edemiyorum. Ayrılıktan mahrum bırakılmış bir kayıp adam olmaktan da korkuyorum. Yazıklar olsun huzurdan sonra gaybete, vuslattan sonra ayrılığa düşen kişiye... Ey insanlar! Beni Allah'tan kurtarın... Allah benim kanımı size helal kıldı, öyleyse öldürün beni; böylece siz cihadın erleri olursunuz, bense şehid. (Kendini işaret ederek) Öldürün bu lanetliyi.*¹⁸

Diğer taraftan Hallâc'ın “*Kim Allah ile bir olduğunu söylerse, şirk koşmuş olur*” gibi itihadi açıkça reddettiği ifadeleri,¹⁹ onun hâl tercümele-rinin dayandığı itikadi zemini gösterir. “*Nasılı-olmayan'ı, nasıl bilirsin; Bir-yerde-olmayan'ı, hangi yerde bilirsin; Vuslatı-olamayan'a nasıl vasil olursun; Bölünmesi-olmayan'dan nasıl ayrılırsın*” gibi ifadeler, onun nok-sanlıklardan münezzeh olan bir hak tanımını gösterir.²⁰ Yaşadığı hâl ile hakkın aşkın manasına ulaşamayacağını şöyle ifade etmiştir: “*Yücelik, kudret ve kutsiyet, Allah'a (cc) mahsustur. O Allah ki, kendi şanına özgü kudretiyle hem ariflerin görüşlerinden münezzehdir, hem de tüm ilham ve sezgi ehlinin idraklerinden arınmıştır*”²¹

Bu bağlamda “*Ben Hakk'ım (ene'l-hak). Hakkın Hak için olması hak-tır*”²² ifadesi, aşk ile kendi varlığını göremez hâle gelmiş bir kulun Rabbi'ni yüceltmesi olarak anlaşılır. “Ben gerçeğim” olarak tercüme edilebilecek “ene'l-hak” ifadesinde problem olan şey, gerçek (hak) kelimesinin, başına

¹⁷ Louis Massignon - Paul Kraus, *Ahbârü'l-Hallâc-Munâciyâtü'l-Hallâc* (Dimeşk, 2006), 33, 46, 60, 111; Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi, Hallâc-ı Mansur'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Feryal Matbaası, 2006), 291.

¹⁸ Annemaria Schimel, *Hallâc, Kurtarın Beni Tanrı'dan*, çev. Ahmetcan Asena (İstanbul: Pan Yay., 2011), 73, 83.

¹⁹ Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu'l-velâye), A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 228.

²⁰ Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Bustânu'l-ma'rife, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 213.

²¹ Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 155.

²² Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Divân, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 315.

marife (el) almasıyla başlar. Bu durumda iki durum söz konusu olur. Birisi Allah'ın (cc) ismi olan “el-Hak” anlamının bu kelimeye yüklenmesidir. Bu durumda ifadenin bire bir tercümesi “Ben (Yegane) Gerçeğim” diye yazmak gerekir. Diğer durum, “el-hak” kelimesinin mecaz kullanımıdır. Bu durumda “ene'l-esed” (ben aslanım) de olduğu gibi başına marife alarak mecazi manaya delalet vardır. Söz konusu delalet ise İslam Hukukuna göre müminin dinden dönmesi (ridde) anlamına gelmez.²³ Bu bakımdan Hallâc'ın hak telakkisi, “ehl-i kible olan ve zarurât-ı dîniye'yi kasten inkar etmeyen birisinin hükmen tekfir edilemeyeceği”²⁴ hükmü üzerine incelenecektir. Bu ifadenin istifhah (hafife alma), isitihza (alay etme) ve tahkir (küçük görme) gibi kasti küfre düşürücü bir tavır içerip içermediğini,²⁵ sonraki başlıklarda inceleyeceğiz.

10. yüzyılda çok yaygın olan bir diğer yaklaşım, nasların sadece lafızlarında bulunan manayı esas alan Selefilere lafızcı (literalist) yaklaşımıdır. İslam düşüncesinin temel problemlerine cevap üretmek üzere 7 ile 13. yüzyıllar arasında yapılan akıl yürütmeler ve onlara yapılan itirazlar neticesinde, akılcılık ve lafızcılık olarak özetleyebileceğimiz iki tavır oluşmuştur. Ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak da isimlendirilen bu iki tavidan ehl-i hadis, lafızcılığa tekabül eden ve günümüze kadar uzanan müstakil bir konudur. Zira lafızcı yaklaşımın bir ucu; kelimeler, İslam felsefesi ve tasavvufun hakikat telakkilerini küfürle itham ederken diğer ucu, vahiy-nazar dengesini kurgulamaya gayret eden ve karşı görüşleri mutedil bir dille tenkit etmektedir.²⁶ Söz konusu tekfir dayalı uçta bulunan yaklaşıma göre sahv da sekr de naslarda bulunmaz, dolayısıyla her ikisi de müminin yaşama imkânı olan hâllerden değildir. Bu bakımdan hakkı tanımlama konusunda Cüneyd de Hallâc gibi küfre düşmüştür.²⁷ 800'lü yıllardan itibaren –naslardaki delilleri ile birlikte- tasavvuf eserlerinde paylaşılmış olan bu hâllerin imkânına lafızcı âlimler itiraz etmişler ancak

²³ İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35/ 88-91.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/350-356.

²⁵ A. Saim Kılavuz, “Elfâz-ı Küfr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/26-27.

²⁶ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/400.

²⁷ Tûsî, *El-Luma'*, 500.

onların İbn Teymiyye (v. 1328) ve İbn Kayyim Cevziyye (v. 1350) gibi sonraki temsilcileri mümkün olduğunu tasdik ederken, Cüneyd'in hâllerini İslami, Hallâc'ın hâllerini gayr-ı İslami olarak kabul etmişlerdir. İslam Düşüncesinde; fena, sekr, sahv, vecd ve aşk gibi manevi hâl ve makamların imkânı, sonraki başlıklarda incelenecektir. Ancak bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, hak kavramının mana açılımı sadece İslami ilimlerle değil, konusuna göre fizik, kimya, matematik ve teorik fizik gibi ilim dallarında sabit olmuş gerçeklikler ve teorilerle de ilgili olduğu şüphesizdir. Zira ayet ve hadislerde bulunan mana çerçevesi, şehadet (duyusal) ve gayb (duyu ötesi) âlemlerine ait gerçekliklere müşterek olarak işaret etmektedir.

Özet olarak diyebiliriz ki hem varlık ve bilgi tanımlarına dayanan, hem de onların tanımlarını ortaya koyan hak kavramı, beslendiği varlık felsefesinden hareketle İslam hukukunun bir kavramı olur. Bu yüzden hukuki değerleri ortaya koyması bakımından fıkıh ilmi ile alakalı olduğu kadar, bilgi ve varlık tanımı yapması bakımından İslam felsefesinin, kelamın ve tasavvufun konusu olmuştur. Manası akıl-vahiy dengesine göre kurgulanması gereken hak kavramı, naslarda bildirilen tevhide ters düşmeyen ve kendi içinde tenakuzları olmayan bir varlık anlayışına da delalet eder. Kelam, İslam felsefesi ve tasavvuf alanlarındaki yaklaşımlar ve bu bilimlerin kendi içindeki ekolleri, hakikatın aşkın yönündeki tevhid ilkelerini tasdik etme bakımından birleşseler de ona giden usulde ve hakikatın aşkın tariflerinde farklılaşırlar. Bu yüzden Kindî ve sonrasındaki İslam felsefecileri mantık ilmine dayalı burhana, kelam uleması nazara, sûfiler ise hakikatın tecrübe edildiği hâllere ve o hâllerle ulaşılan keşfi bilgiye (ilhama) dayanarak hakkı tanımlamaya çalışmışlardır. Söz konusu hak telakkisini belirleyen aşkın yönün daima naslar ile sabit olması ve bu yönün beşer idrakince tanımlanamaz ve kuşatılamaz olmasından hareketle ehl-i hadis, dördüncü bir konumda bulunmuştur. Ehl-i hadis diğerlerine nispeten konumunu belirleyen şey, söz konusu aşkın alanın sınırıyla ilgilidir diyebiliriz. Zira lafızcı yaklaşım hak kavramını ele alırken, meselenin epistemolojik ve ontolojik bazı problemlerini tartışmaya açmadan, pratik hayattaki hukuki yönlerini ele almayı savunur. Lafızcının sustuğu noktadaki problemleri cevaplamaya çalışan diğer bilimler ise adeta burhan, nazar ve keşif ile akledilenleri söyledikten sonra bilinmezlik sınırındaki noktayı koyarlar. Bu noktaya kadar yapılan açıklamalar, bize

göre, Kur'an-ı Kerim'de "hikmet ile davet et"²⁸ ayetinin işaret ettiği evrensel mesajı temsil ettiği için akletme ayetlerinin gereğidir. Binaenaleyh Hallâc'ın hak ve hakikat telakkisini bu çerçevede incelerken önce tasavvufi hâllerin imkânına sonra da o hâllerin delalet ettiği bilgi ve varlık anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

2. Tasavvufi Hâllerinin İmkânı ve Hâllerin Hakk'a Delaleti:

Sahv-sekr, fenâ-bekâ gibi hâllerin imkanı ve bunlara yönelik itirazlar, dokuzuncu yüzyıldan itibaren tasavvuf eserlerinde delilleriyle birlikte ele alınmaya başladı. Naslardan getirilen deliller, insan tabiatıyla birlikte açıklandığı için sûfiler, lafızcı yaklaşım tarafından, naslara akıl karıştırmakla suçlandılar.²⁹ Ancak sûfilere göre muttaki olan, Allah'ı çokça anan, zikirde kalpleri ürperen³⁰ ve bu yolda istikamet gösteren müminlerin yaşayacağı hallerin misalleri Ashabın (ra) hayatında vardır.³¹ Hurma kütüğünün iniltisini duymaları,³² Hz. Ebû Bekr'in (ra) eline alınca taşların zikrettiklerini duymaları,³³ Hârise'nin sema ehlini müşahede ettiğini Hz. Peygamber'e (sav) söylemesi bu hâllerin imkânına delildir.³⁴ Diğer taraftan dünya hayatının oyun, eğlence ve geçici bir faydalanma

²⁸ "(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!..." Nahl: 16/125.

²⁹ İbrahim Baz, "Tasavvuf Dönemi Özellikleri", *Tasavvuf*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 142.

³⁰ "Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun ayetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler" Enfâl: 8/2.

³¹ "Sizlere, deli denecek kadar çok Allah'ı zikredin" bkz. Heysemi, *Mecmauz'-zevâid*, 17/24, No: 16761.

³² Buhârî, "Menâkıb", 25; Nesâî, "Cuma", 17; Tirmizî, "Cuma", 10, "Menâkıb", 6.

³³ İbn Kesîr İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1990), 3/41.

³⁴ Harise b. Mâlik el-Enârî'den nakledildiğine göre bir gün kendisi Peygamber'in (sav) yanına uğradı. Peygamber (sav): 'Nasıl sabahladın ey Hârise?' diye sordu. Hârise: 'Gerçek bir mümin olarak sabahladım' deyince, 'Her sözün bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?' diye sordu. Hârise de şöyle cevap verdi: 'Nefsîm dünyadan el etek çekti. Gecemi uykusuz, gündüzümü susuz geçirdim. Adeta Rabbinin Arşını açık olarak temaşa edip, cennet halkının ziyaretteştiklerini görür gibiyim. Yine cehennem halkının orada çığlık atıp bağırtıklarını görür gibiyim' Bunun üzerine Allah Resûlü (sav): 'Haris! Sen imanın hakikati bildin, ondan ayrılmak!' buyurdu. Bunu üç kez tekrarladı. Bkz. Ebu Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Süleymân b. Ebi Bekir b. Ömer Nureddin Heysemî, *Mecmauz'-zevâid ve'l-menbau'l-fevâid*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Ocak Yay., 2015), 1/148.

olduğunun yakinen idraki, bu hâlleri varlığını tasdik eden göstergelerdendir. Tasavvuf klasikleri söz konusu halleri ve göstergeleri izah eden rivayetlerden oluşur.³⁵ Dolayısıyla Sahebe-i Kiram'ın (ra) ve onlara ihsan ile tabi olanların yaşantılarında görülen bu hâller; “*dünyanın taşı, toprağı ile altını ve gümüşünün*” değer bakımından bir olduğu bir ahlak düzeyine tekabül eder.³⁶ Sûfîlerin biyografilerinde kaydedilmiş kıssalar ve onlardaki benlik dönüşümleri ve hâl tercümeleleri, söz konusu hâl, ahlak ve şuura varis olmak olarak telakki edilir.³⁷

Kur'an ve sünnet kaynaklı olan bu hâl, ahlak ve şuura, İslam düşüncesinin ilk eserlerinden itibaren, tasavvuf ilminin temel eserlerinden önce, müminlere model olarak sunulmuştur. Bu modeller, hadis çalışmalarındaki *Kitâbu'z-zühd* bâblarında konu olduğu kadar; *Fıkhu'l-ekber*'de evliyanın hak olması başlığında ele alınmıştır. Evliyanın yaşadıkları hâllerin bir sonucu olan keramet, sadece Ebû Hanife (ö. 750) tarafından değil sonraki akaid ve kelam uleması tarafından da tasdik edilmiştir.³⁸ Kelam ulemasının naslardan tahrir ederek tasdik ettikleri bu manayı, İslam Filozofları da zamanın tıb ve metafizik ilimleriyle ispat etmişlerdir. Söz konusu sıra dışı hallere ve onların eşya üzerindeki tesirine (keramet) yönelik durumlar, Kindi risalelerinde mantık kaideleriyle tasdik edildiği görülmektedir.³⁹ “*Ariflerin Makamları*” bahsinde İbn Sina, insanın sindirim, teneffüs, dolaşım ve bağışıklık sistemlerindeki asli ve arızı unsurlar ve bu unsurlardaki değişimler üzerinden müminin yaşayabileceği vecd, gaybet ve müşahede gibi hâllerinin mümkün olduğunu, günlerce yemek ve su ihtiyacı olmadan zikir halinde olabileceğini izah edilmiştir.⁴⁰ Bu görüşü destekleyen bazı fizyolojik deliller, halen modern tıbbi çalışmalarında görülmektedir.⁴¹

³⁵ Hâris Muhâsibi, *El-Mekâsib ve'lverâ ve'ş-şubhetu ve byânu mübahiha ve mahzûriha*, ed. Said Kerim Fıkhî (İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn, ts.), 35; Tûsî, *El-Luma'*, 26.

³⁶ Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelebâzî, *et-Ta'arrufli mezheb-i ehl-i tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmiyye, 1993), 135.

³⁷ Kuşeyrî, *Risâletu'l-Kuşeyriyye*, 21-49.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Maturidî Semerkandî Hanefî, *Şerhu'l-fıkhu'l-ekber*, ed. Abdullah b. İbrahim Ensârî (Katar: Nefegati's-şuûnu'd-diniyye, 1321), 144-145.

³⁹ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 389.

⁴⁰ Ebû Ali İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014), 670-676.

⁴¹ Rollin McCraty v.dğr., “Heart-Brain Interactions, Psychophysiological Coherence, and the Emergence of System-Wide Order”, *The Coherent Heart* 01/01 (ts.), 57-58.

Söz konusu nazariyatı itikadi bir alana sıkıştırdığı için olabilir Saîd b. Hazm (v. 1064), söz konusu yorumların tümünü reddetmiştir. Naslardaki lafzi mananın, beşer nazariyatıyla değer kaybedeceği endişesiyle olabilir, onun reddetme dilinde tekfir ağır basar. Sadece bu hâlleri mümkün görenleri değil, ehl-i sünnetin itikadi ve ameli mezhep imamlarını bile görüşlerinde istidlale dayandıkları için tekfir etmiştir. Bu konuda o kadar katıdır ki tahkiki imanı, taklidi olandan üstün gördüğü için İmam Eşarî'yi küfürle itham etmiştir.⁴² Eşarî'nin bu konudaki delillerini çürüttüğü ve kendi delillerini tartıştığı yazının kurgusunda mantık hatası görülmez ancak meseleyi dar bir çerçevede ele alışı, “tahkiki iman” kavramına yüklenen birden fazla manayı görmesini engellemiştir. Lafızcılar arasında rağbet görmeyen İbn Hazm'dan sonra, 14. yüzyıla geldiğimizde, söz konusu hâlin mümkün olduğunu Hallâc'ı Deccal olmakla itham eden İbn Teymiyye'de bile görüyoruz.⁴³ Talebesi İbn Kayyum Cevzî, fenâdaki ayrılığı –yine tasavvuf ıstılahından beslenerek fark-ı evvel ve fark-ı sâni olmak üzere iki merhale üzerinden ele almış ve ikincisinin daha üstün bir hâl olduğunu savunmuştur. Bu bakımdan o, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahva dayanan fena anlayışını, Hallâc'ın sekre dayanan fena hâllerinden üstün tutmuştur. Hatta Cevzi, fenâ ve gaybet gibi hâllerden hangisinin üstün olabileceğini tartışırken, bu hâllere bağlı fıkhi hükümler çıkarmıştır. Ona göre fena hâlini isteyerek yaşayan, namaz vaktini kaçırırsa asi olur; istemeyerek yaşarken namazı kaçırırsa asi olmaz.⁴⁴

Özet olarak şunu söyleyebiliriz ki ilk defa Ebû Saîd Harrâz (v. 892) tarafından bir hâl ifadesi olarak kullanılan fenâ veya diğer hâllerin imkânı ve bu hâllerden elde edilen bilgiler,⁴⁵ İslam uleması tarafından, umumiyetle tasdik edilmiştir. Ancak bu umumi görüşün, İslam Düşüncesi içerisinde olgunlaşması, Hallâc sonrasında yaklaşık üç yüz sene sürdüğü için, Hallâc'ın “ene'l-hak” ifadesi bağlamında ele alınmadığı gibi çağını aşan manası bakımından değerlendirilememiştir. Günümüzde bu değerlendirmeyi yapabilmek için bu hâller ile ulaşılan hak telakkisinin epistemolojik ve ontolojik keyfiyetine bakmamız gerekir.

⁴² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel ve'l-evhâ ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2017), 2/1062-1084.

⁴³ Ebû'l-Abbâs Takıyyudîn İbn Teymiyye, *Hüseyn b. Mansur el-Hallac*, çev. Mikail Bayram (Konya: Damla Ofset, ts.), 30-40.

⁴⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî* (İstanbul: Yeni Ufuklar Nşr., ts.), 36.

⁴⁵ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 333; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 74.

3. Hâllerinin Epistemolojisi Bakımından Hak ve Hakikat:

Hallâc'a göre eşyanın mahiyeti ile ilgili zihne gelen düşünceler, tecrübi veya nazari bilgiler hakikat değildir. Çünkü hakikat, yaratılmışlarla ilişkili değildir. İnsan eşya üzerinden hakikati akletmeye çalışır, bu yüzden hakikatin gerçek manada idraki, müminin kendi varlığını, nefsinin veya benliğini bilme anlamına gelir.⁴⁶ Ölülerin nasıl diriltildiğini görmek isteyen İbrahim'in (as) dört kuşu parçalayıp çağırmasından sonra geri gelmesini anlatan ayetler, Hallâc'ın hak ve hakikatin anlaşılması konusunda verdiği misaldir.⁴⁷ Bu ayette Hallâc, yaratılmışlarla ilgisi olmayan hakikatin yaratılmış nesne ve fiiller ile bilinme imkânını ele almıştır. Ayetten hareketle bu imkân şu soru çerçevesinde ele almıştır: "Ölümün hak olması, dirilmenin ve uçmanın hak olması, İbrahim'in (as) hak olması ve kuşların hak olması durumunda, söz konusu hakların hakikati ne olur? Öldüren, diriltene ve uçuran ile birlikte ölen, dirilen ve uçan başka haklar mı var? Bu sorulara Hallâc'ın verdiği cevaplar, bize hak ile hakikat kavramları arasındaki farkı da göstermektedir. Hakk'ı var ve bir olan olarak tanımlayan Hallâc, Bir'e nispeten çokluğun hak olma keyfiyetini, Hakk'a nispet edilen hakikatler olarak açıklamıştır.⁴⁸ Ona göre "Gökleri, yeri ve bunların içine yayıp ürettiği canlıları yaratması da O'nun delillerindedir. O dilediği zaman bunları bir araya toplamaya da kadirdir"⁴⁹ ayetinde bildirilen mahlûk, bu hakikate delalet eder.

Bu hakikati idrak etme, kulun kendi benliği dâhil, mevcudatın var olduklarına ait vehimlerin silineceği bir şuur düzeyinde görülür. Fenâ ve cem gibi hâller içinde tanımlanan bu şuur düzeyini Hallâc, Musa'nın (as) muhatap olduğu ilahi hitap üzerinden açıklar. Hallâc'a göre "Ey Musa! Şüphesiz ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'ım"⁵⁰ hitabı, müfessirlerin dedikleri gibi çalılıktan, çalılıktaki ağaç kökünden ya da tohumlarından

⁴⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsîn, A'mâlu'l-Kâmile*, 166-168.

⁴⁷ "İbrâhîm "Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi. Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir" buyurdu" Bakara: 2/260.

⁴⁸ Hallâc, *Hallâc, Tavâsîn, A'mâlu'l-Kâmile*, 175.

⁴⁹ Şûrâ 42/29.

⁵⁰ Kasas 28/30.

değil, Allah'tan (cc) gelmektedir. İnsan ya da nesnelerdeki benlik (varlık), çalılık gibi hakikate yani ilahi hitaba perde olmaktadır. Esasında insan ya da diğer mahlukatın tümüne atfedilen varlık, Hakiki Varlık'a delalet eden ayetlerdir. Eşyanın ayet olma bakımından bu yönü, Hallâc'ın hakikat anlayışına tekabül eder. Ancak hakikatlerin hakikati olma bakımından Hakiki Varlık, gerçek var ve bir olan Hak'tır. Bu manada ilahi hitabı, Hallâc şöyle değerlendirmektedir: “*Ben çalılıktaki ağaç gibiyim. O'nun hak olan Kelamıyım. Hakikat yaratılmıştır. Hakikati bırak ki hakikat bakımından sen O, O sen olsun.*”⁵¹

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışını belirleyen epistemolojinin tanımlayıcı yönü, bir paradoks üzerine kuruludur. Zira hakikat, bir taraftan benlikten sıyrılma, diğer taraftan gerçek benlik bilincine ulaşma ile tanımlanmıştır. Ben bilinci, aynı zamanda varlık bilinci olduğu için, hakiki manada varlık tanımını, varlık iddiasında bulunan beşerin yapamayacağı da anlaşılmaktadır. Bu durumda hak ve hakikat kavramları, “kendini bilmek” ve “varlık iddiasında bulunmamak” önermeleri üzerine kuruludur. Bu mana onun; marifet ve cehalet kavramlarında da görülür.

Ona göre marifet, cehalette; cehalet, marifette gizlidir. Bu yüzden bilgisizlik, arifin vasfı ve dostudur. Diğer taraftan cehaleti, marifetin perdesi olarak tanımladığını göz önüne aldığımızda, marifetin de hakikate ve hakka müteallik iki yönü olduğunu görürüz. Bu bakımdan marifete ulaştıran ilimleri, hakikat telakisiyle; marifet ilminin ise hak tecrübeleri ile ilgili okuyabiliriz. Bu durumda Hallâc'ın marifet kavramındaki paradoksallığın arka planında iki farklı epistemolojik düzeyi görürüz. Zira “*marifet, veranın ötesinde; menzilin, himmetin, haberlerin ve idraklerin ötesinde olduğu için arifi de bu kayıtlardan kurtarır*”⁵² derken marifetin Hak olan ve kayıtlanamaz düzeyini vurguladığı görülür. Menzil, himmet, haber ve idrak gibi kayıt gerektiren ilimleri –hâdis olmaları bakımından– marifetten aşağı mertebede addetmiştir.

Paradoksallığın arkasındaki iki farklı epistemolojik düzey, bir şeyin hakiki ve mecazi olmak üzere iki manası olarak da izah edilmiştir. Hakiki olan kayıtlanamaz, mecaz olan ise kayıtlanabilendir. “Hak ve hakikat kavramlarından hangisi hakiki, hangisi mecazi bir bilme düzeyine tekabül ediyor” sorusunun cevabını Hallâc'ın bu iki kavramı sıkça kullandığı

⁵¹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 172.

⁵² Hallâc, *Hallâc, Bustânu'l-ma'rife, A'mâlu'l-Kâmile*, 213.

yerlere bakarak verebiliriz. Bu minvalde hakikat: “*kendiyle var olmayan mevcudatın, Kaim bi Zâtihî'ye delalet ettiği tüm konu ve oluşlar*” anlamına gelir. Hak ise: “*düşünce, ifade, şekil ve fiillerden uzak olan ve bir tecrübeyle bilinmesi durumunda dahi tam olarak bilinemeyen kendiyle-kaim-olan*” anlamına gelmektedir.⁵³

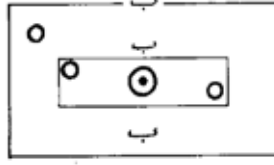
Söz konusu iki farklı bilme düzeyi, marifet-cehalet gibi iki zıt kavram bakımından ele alındığında paradoksal bir görünüm verdiği görülmektedir. Esasında Hallâc'ın savunduğu bilme düzeyleri ikiden fazla mertebeye tekabül eder. Bu mertebeler, mümin idrak dereceleri olarak, kırk makam olarak özetlenmiştir. Edeble başlayan bu makamlar sırasıyla huşu, korku, taleble devam edip; huzur, tenzih, kovulma, riayet, hidayet ve bidayet ile tamamlanmıştır.⁵⁴

Söz konusu kırk makamı Hallâc, şekil-1'de dört kapı olarak resmettiği mertebelerle özetlenmiş gibidir. Bu mertebelerin ilki, her mümine açık olan ancak çoklarının önünden döndüğü hakikat kapısından geçmek ile başlar. Bu makamdaki olgunlaşmasını tamamladıktan sonra kapalı olan hak kapısı önünde özlem ve gayret ile kabul edilmeyi beklediği ikinci makama gelir. Bekleme ile yaşadığı olgunlaşma sonrası, ona kapılar açılır ve Hakk'a vasıl olur (fenâ). Bu makam içinde çok fazla hayret ve şaşkınlık durakları vardır. Bu makamdan sonra vuslatın sona erdiği ayrılığı (bekâ) yaşamaya başlar. Bu dördüncü makam, O'na tekrar kavuşmayı beklediği duraklarla doludur. Bunların kemal dereceleri, Hz. Peygamber'in (sav) geldiği yasak bölge olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Bu makamlardan ikincisi yani, Hak kapısı önünde bekleyen, önceki örneğe göre çalılığın varlığını, Hakiki Varlıktan ayrı görmeyen bir idrak düzeyidir. Üçüncü makamda Hakk'a vasıl olanlar, kendilerine ait yaratılmış zatları olmaksızın gaybın gaybına şahit oldukları bir düzeydedir. Dördüncü makamdaki idrak, kulun sırrı ile gerçekleşir ancak o sır, Hakk'ın zâtı değildir.

⁵³ Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu'l-velâye), A'mâlu'l-Kâmîle*, 221, 262.

⁵⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmîle*, 171.

⁵⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmîle*, 175.



Şekil-1.

Bu idrak düzeylerinin hiçbirindeki hakikat, nübüvvet nûrundan gelen haberleri reddedici değildir. Zira Hallâc’a göre bu idraki aydınlatan nûr, aynı zamanda nübüvvet nûrunun kaynağıdır. Muhammedî Nûr olarak tanımlanan bu kaynak, tanımlanabilir mertebeler için en son nokta gibidir. Ondan sonra tanımlanamaz bir mertebe başlasa da Muhammedî Nûr, hak ve hakikat bilgisinin bilinen kaynağıdır. Bu mertebe kişinin varlık (benlik) iddiasında bulunamadığı bir idrak düzeyidir. Hiçbir beşerin ihata edemeyeceği sonraki makam, hakikatin hakikatidir; onu kamil manada bilmek Hz. Peygamber’e (sav) bahşedilmiştir.⁵⁶

Bu noktada Hallâc’ın epistemolojisindeki en temel hususiyeti, bilgi-deki hiyerarşik (tafdili) yapı olarak özetleyebiliriz. Felsefede tecerrüd, kelim da istidlalle dayansa da bu yapı, İslami ilimlerdeki epistemolojinin temel hususiyetlerinden biridir. Fârâbî’ye göre var olduğu kesin delillerle ispat edilen her şey çoktur ve sonludur. Bunlar kusurlulardan mükem-melle doğru hiyerarşik bir yapı oluşturulduğunda; tek (Vâhid) ve sonsuz olan bir al-Evvel’e ulaşılır ki O bütün mevcuda gerçekliğini veren Hak Varlıktır.⁵⁷ Kelam’da imanın yakîn bakımından artıp eksilebileceği kanaati veya İmam Eş’arî’nin tahkiki ve taklidi iman tasnifi de malumun (bilinen şeyin) tafdili bir yapıda olduğu prensibine dayanır. Ona itiraz eden İbn Hazm ise, iman ettiği bir şeyi başka açıdan görünce yeniden iman etmiş olmayacağını iddia ederek bu tafdili yapıyı reddeder.⁵⁸

Hallâc’ın ene’l-hak ifadesini, bu epistemolojik hiyerarşinin ilk mertebesine göre değerlendirecek olursak, ifadeyi “ben varım” olarak tercüme etmemiz gerekir. Orijinal ifadedeki marife (el) sebebiyle mecazi bir mana yüklenecek olursa, “ben varlığın kendisiyim” diye tercüme edilir. Her iki

⁵⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 161-168.

⁵⁷ Ebû Nasr Muhammed el-Farabî, *Kitâbu İhsâ-i’l-’ulûm*, ed. Hande Koçak, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bank. Klt. Yay., 2020), 46-47.

⁵⁸ İbn Hazm, *El-Fasl fî’l-Müel ve’l-evhâ ve’n-Nihal*, 2/1055.

durumda da kendi varlığını yok bilme üzerine kurulu marifeti savunan Hallâc'ın, yokluk yerine varlık ima eden hak kelimesini seçmiş olması ilk bakışta tutarsız gibi görülmektedir. Çünkü Hallâc'a "enel-hak" cümlesini kurduran fenâ hâli, yaratılmış benliğe ait varlık zannının yok olması anlamına geldiği için "ben yokum" manasına gelen bir cümle kurması bekle-nirdi. Ancak cümleyi "ben yokum" şeklinde kursaydı Hallâc, Hakk'ın bir ayeti olan insanı alaycı bir tavırla tanımlamış olurdu. Çünkü varlığı delil gerektirmeyecek kadar kesin olan insanın "ben yokum" demesi dahi bir benlik iddiasıdır. Yokluk iddiasında bulunan bir öznenin kendisi dahi bir varlık iddiası olduğu için bu ifade, epistemolojik tutarsızlıktan çok, alaycı bir tavra delalet eder. Dolayısıyla yapılabilecek iki tercümenin ilkinde (ben varım), mevcudiyeti Allah'a delalet eden bir beşer vurgusu; ikincisinde (ben gerçek varlığım) ise beşeri iradenin kaybolduğu bir hâlde vurgulanan Mutlak Varlık görülür. Bu iki manadan ilki hakikata, ikincisi Hakk'a işaret etmesi bakımındandır. Bu bakımdan "ene'l-hak" (ben varlığın kendisiyim) ifadesi, kurbu nevâfil hadisine⁵⁹ konu olan hâli izhar eden bir yüceltmeye delalet etmektedir. Hallâc'ın şu cümleleri söz konusu tazim manasını tasdik eder mahiyettedir: "*Şayet yaratılmış bir varlık olarak ben dersem, O da Ben mi der? Bu, benim tevhîdim benden geliyor, O'ndan değil demektir. O ise benden ve benim tevhîdimden münezzehdir*".⁶⁰

Tedrici bir epistemoloji bağlamında baktığı zaman Celaleddin Rumi (v. 1274), "ene'l-hak" ifadesini "ben fani oldum, Hak baki kaldı" şeklinde özetlemiştir.⁶¹ Ancak ifade, tek düzeyde kurgulanmış bir ontolojik bağlamda değerlendirildiği zaman Hallâc; hulul (reenkarnasyon), ittihad, teccesüd (panteizm) gibi düşüncelerle itham edilmiş;⁶² bu düşünceleri ise Hristiyan Mistisizminden aldığı iddia edilmiştir.⁶³ Ancak Hallâc'ın şu cümlesi, idrakin tüm düzeyleri için geçerli bir tevhîd prensibidir: "*Kim*

⁵⁹ Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "*Allah şöyle buyurdu: "Kim benim bir velî kuluma (dostuma) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilân ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafîle ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığınursa muhakkak onu korur ve kollarım"* Buhârî, "Rikâk", 38.

⁶⁰ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

⁶¹ Muhammed Celâleddîn Rûmî, *Fîhi mâ fîhi*, çev. İsmâ'îl Âkûb (Dimeşk: Dâru'l-fıkr, ts.), 176.

⁶² Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 107, 119.

⁶³ Reynold A. Nicholson, *İslam Sûfîleri*, çev. Mehmet Dağ vd. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1978), 4.

Allah ile bir olduğunu söylerse, şirk koşmuş olur”.⁶⁴ Hallâc’ın savunduğu söz konusu tedrici yapıyı ve tevhîdi prensibi tasdik ettiği hâlde, onun yaşadığı tecrübeleri yanlış yorumladığını, ontolojik karşılıkları olmayan tecrübelerinde yanlış olduğunu da iddia edenler de olmuştur.⁶⁵ Bu tavır, Hallâc sonrası tartışılan Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şühûd tartışmalarında da devam etmiş gibidir. Zira Vahdet-i şühûdu savunan İmam Rabbani, Hallâc’ın hatasını düzeltmek için “İnnehu Hak’ (O Haktır) demesi gerekirdi” diyerek, varlıktaki gerçekliği Hu (O) zamirinin işaret ettiği Allah’a (cc) atfetmiştir.⁶⁶

Hallâc’ın hak telakkisini, bilgi ve idrakteki hiyerarşik yapıya göre incelediğimizde bu yapının, varlık anlayışı bakımından keyfiyeti önem kazanır. Zira kelam, felsefe ve tasavvuf ilimlerinde görülen epistemolojik ittifakın ontolojik yönü sudur felsefesine, vahdet-i vücûd ya da hudus anlayışlarına göre değişmektedir. Bu yüzden sonraki başlıkta Hallâc’ın hak ve hakikat telakkisinin, varlık felsefeleri içerisindeki izdüşümlerini görmeye çalışacağız. Zira bu noktaya bakılmadığı zaman, sûfî ulema ile İslam filozoflarının farklılaşmaları dahi ilmî terminolojiden kaynaklanıyormuş gibi görülür. Bu yüzden İbn Sina, hak ve hakikat anlayışını sadece sudurcu sabiteler üzerinden okuyunca, Hallâc ya da onun gibi ariflerin “sudurcu” varlık felsefesini ifade ederken sorun yaşadıklarını, dolayısıyla bu yüzden sıklıkla yanlış anlaşıldıklarını savunur. İbn Sina’nın bu yanlışlığı, sûfî epistemolojiyi reddetmesinden kaynaklanmaz. Ona göre arifler, hakikatleri müşahede ederler ancak onları ispat edecekleri mantık ilimlerini bilmedikleri için tecrübelerini anlaşılır bir mantık kurgusuyla ifade edemezler.⁶⁷ İbn Sina’nın mantık ilmi konusundaki görüşü, Gazzâlî’yi ikna etmiş olmalı ki, “mantık bilmeyenin ilmüne güvenilmez” cümlesini,⁶⁸ kendisinden sonraki kelam ulemasını ikna edecek bir yeterlilikte savunmuştur. Dolayısıyla klasik kelamdaki cedelî mantık terkedilirken,⁶⁹

⁶⁴ Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûs’l-velâye), A’mâl’l-Kâmile*, 228.

⁶⁵ Niyâzî-i Kadîm, *Hallâc-ı Mansûr Menâkibnâmesi*, ed. Mustafa Tatcı (İstanbul: h Yayınları, 2016), 26.

⁶⁶ Ahmed Farûk Serhendî İmâm Rabbânî, *el-Mektubâtü’ş-şerîfe* (İstanbul: Fazilet Neşr., ts.), 1/263.

⁶⁷ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014), 1/143.

⁶⁸ Ebû Hâmid b. Muhammed Gazalî, *Mustasfâ fi ‘ilmi’l-usûl* (Kum: Dâru’l-zehâir, 1368), 10.

⁶⁹ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî-Kelam İlmindeki Yeri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/509.

Gazzâlî'nin nûr teorisine ek olarak işrak, sudur ve vahdet-i vücûd gibi felsefeler, İslam Düşüncesine ait bir varlık telakkisini sistematize etmeye çalışmıştır. Bu noktada Fahreddin Razi ve sonrasındaki Seyyid Şerif Cürçani'nin, âlemin hudûsu ilkelerini felsefi birikimlerden faydalanarak cevaplamaya çalıştığını görüyoruz.⁷⁰ Burhani mantık ilimlerini bilmelerine rağmen geç dönem sûfî ve kelamcılarının da varlık felsefelerinde ayrıştığını göz önüne aldığımızı ihtilafın, ontolojik kurguda olduğunu söyleyebiliriz.

İslam öncesi mantık ve düşünce birikimine vakıf olmadığı için Hallâc'ın mecazi ve müphem bir dil kullanması ihtimaller içinden bir iddidir. Zira içinde yaşadığı çağın epistemolojik anlayışındaki belirsizlik de Hallâc'ın mecazi dili tercih sebebi olabilir. Dolayısıyla sonraki çağın idrakinden, bu cümleleri açacağını düşünmüş de olabilir. Ancak bize göre tüm bu ihtimaller, Hallâc'a; filozof, kelamcı ya da müderris kimliklerini giydirmeye çabasıdır. Hayatı ve eserlerinin bütünü bakımından bir Hallâc okuması yaptığımızda, onu tanımlayacak sıfatın ilahi aşk olduğunu söyleyebiliriz. Zira onun "*Ahdi, akdi ve misakıyla el-Hak, beni hakikati eyledi. Sırrımın şahidinde, benim benliğim yok*"⁷¹ gibi ifadelerinde, meseleyi felsefi olarak anlaşılır kılma gayreti olmadığı açıktır. Ona göre aşk, bir anlayış değil hesapsızca yaşanan bir ıstıraptır. Bunu göz önüne aldığımızda, eserlerini yazarken hesap yapmadığını, sadece yazdığını ve onların akıbetlerini, uğruna can verdiği Sevgili'ye bıraktığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan kasıtlı olarak izahsız bıraktığı noktalarda, ateşteki pervanenin hâlini görürüz ki izah etse dahi tecrübe etmeyenler için gizliliğini koruyacaktır.

4. Varlık Mertebeleri Bakımından Hak ve Hakikat:

Hallâc'ın eserlerindeki tasavvuf terminolojisinden hareketle, onun hak telakkisini sonraki sûfîlerin varlık felsefelerine eklemek kolaylık olacağı için sonraki başlıkta, Hallâc'ın varlık mertebelerini, diğer teorilerle mukayeseli değerlendireceğiz. Varlık mertebelerinde öne çıkan hususiyetlerin; sudur, işrak ve vahdet-i vücûd nazariyeleriyle örtüştüğü

⁷⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015), 1/22; Ömer Türker, "İslam Filozoflarında Varlık Tasavvuru ve Dinî Düşünce Geleneğine Etkisi", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Kalıpları: Varlık, Bilgi, İnsan* (İstanbul: Kuramer, 2017), 65.

⁷¹ Hallâc, *Hallâc, Divân, A'mâlu'l-Kâmile*, 316.

ve ayırıştığı yönlere bakarken, Hallâc'ın üzerinde yorum yaptığı konular belirleyici olacaktır.

4.1. Hallâc ve Dönemindeki Mana Çerçevesinde Birinci Varlık (Zât) Mertebesi.

Hallâc'ın zât ile ilgili söyledikleri, onun birinci varlık mertebesine tekabül eder. Bu mertebe sıkça vurgulanan el-Hak ismi ve vâhid sıfatıdır. “*el-Hak; Birdir (vâhid), Tektir (ehad), Eşsiz (vahîd), Yalnızdır (mevhed)*”⁷² gibi ifadelerde el-Hak ismini; bir, tek, eşsiz ve yalnız sıfatları ile birlikte zâta atfeder.

Hiçbir nitelikle nitelenmeyen ve aşkın olan zât mertebesi, nasların verdiği haberi tasdik etme konusunda bir problem oluşturmaz ancak onun çoklukla ilişkisini kurma konusunda yapılan izahlar bazı açılardan cevapsız soru ve problemlere sebep olur. Hallâc dönemini etkileyen mihne olayının ontolojik temeli,⁷³ bu ilişkinin mahiyetine kadar götürülebilir. Bu ilişki dönemin kelimelerinde, zât-sıfat ya da isim-müsemma konuları altında ele alınmıştır. İsim ve sıfatların hem zihinde hem de dışta var olduğunu kabul etme durumunda, taaddüdül-kudemâ problemi; dışta var olmadığı iddia edildiğinde ise sıfatların inkârı problemi doğmaktadır. Mutezilenin çoğunluğunun savunduğu ahval teorisi, bu problemi aşmak için bütün sıfatların bağlı bulunduğu bir hâlin varlığını iddia eder. Mevcut ile madum arasındaki vasıta olarak tanımlanan bu hâller, el-Alîm, el-Kâdîr ve el-Hay ve diğer isimlerinin bağlı bulunduğu âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyet gibi sıfatlarla savunulmuştur.⁷⁴

Hallâc'ın eserlerinde ahval teorisini anımsatacak ifadelerle karşılaşmadık. Zira onun “*Bir (el-Vâhid) ve birlik (et-tevhîd), O'nda ve O'ndandır*”⁷⁵ ifadesinde zât-sıfat ilişkisindeki keyfiyeti bilinemez bir açıdan tanımladığını görüyoruz. Diğer taraftan onun “*isim, Mesmun'dan ayrılmaz*”⁷⁶ ifadesinde de olduğu gibi, zât ile olabilecek tüm alakaları ve keyfiyetleri

⁷² Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

⁷³ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2015), 30/27.

⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 2/191.

⁷⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

⁷⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 208.

zâta atfederken, isim ve sıfatlar konusunda felsefecilerle aynı görüşte olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Çünkü Hallac'ın çağındaki İslam nazariyatının en etkili isimi olan Kindî'ye (v. 866) göre hakiki bir (vâhidu'l-hakk), Hakk'ın varlığı anlamındadır. O'nun birliği ve zâtı (varlığı) aynıdır.⁷⁷ Kindî'ye göre varlık, hakiki birde bir değişme olmadan ondaki birliğin (vahdet) taşarak ayrık bir varlık oluşturmasıdır. Bu ayrıklık ve oluş, zaman ve mekana bağlı olmadığı için bir başkalaşma ve değişme olarak nitelenmeyen mecazi bir varlık kazanmadır. Akli olan bu varlık kendini bildikçe soyut bir nefis olarak varlık bulur. Bu nefis, aşağı varlık düzeylerinde oluşacak varlıkların potansiyel hâllerini (maddele-ri) kendinde mahiyet ve imkân olarak bulundurur. Bu maddeler, taşan feyz (suret) ile birleşince mecazi birlikler (varlıklar) teşahhus eder. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi olan hakiki bir, mecazi bir(lik) lerin ve onların birbirlerine olan nispetlerinin kendisine izafe edildiği varlıktır.⁷⁸ Bu durumda ehadiyet mertebesi için geçerli olan sükûn, vâhidiyet mertebesinde bi'l-kuvve olarak değişimi içermeye başlamış olur. Bu potansiyelin sudur etmesiyle de mecazi birler, nedensel alemdeki varlık sahnesine çıkmış olmaktadır.

Bu nazariyata yapılan eleştirilerden birisi, ilahi isim ve sıfatların hakiki değil, akli varlık olarak değerlendirilmesidir. Zira zât ile aynı sayılan subutî sıfatları⁷⁹ tevil eden bu nazariyatta sıfatlar, soyut ve ezeli akılların kendilerini bilmeleriyle taşan mahiyetler gibi anlaşılmıştır.⁸⁰ Kindî'ye göre çokluk, ehadiyet mertebesine atfedilen hakiki birden değil, ilk sebepten taşar. Bu taşma ile her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (infial) durumu başlatır. Bu etkilenmeyi başlatan şey ise ilk hakiki birden gelen birlik feyzidir (feyzu'l-vahdet). Bu feyzin devamlı işraki ile her duyulur nesne ve onlara ilişkin hâller oluşur ki bu, hakiki birin yaratması (el-ibdâ') olarak bilinir. Böylelikle "ilk hakiki bir"

⁷⁷ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 67, 145.

⁷⁸ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 233-239.

⁷⁹ 'İlim, İrâde, Kudret, Hayat, Semi', Basar, Kelam, Tekvin. Bkz. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/104.

⁸⁰ Gazzâlî'ye göre subutî sıfatlar, zâtın mâhiyeti gibidir. Allah'ın varlığı ve zâtı gibi sıfatları da hakikattir. Dolayısıyla onun neshedilmesiyle hakikat, hakikatin yok olmasıyla da zât ortadan kalkar. Bkz. Ebû Hâmid b. Muhammed Gazalî, *Tehâfutu'l-felâsefe*, ed. Suleyman Dunya (Kahire: Dâru'l-Mârife, ts.), 138, 148.

(el-vâhidu'l-hakku'l-evvel), hem varoluş hareketinin sebebi hem de tikel varlıkların (birliklerin) devamlılığına sebeptir.⁸¹

Ortağı bulunması, kadim olması ve mevcudatın varlık sahnesine çıkışına etken olması gibi hususiyetleri bakımından ilk sebep,⁸² ilahi isim ve sıfatlar gibi değerlendirilebilir.⁸³ Bu değerlendirmeye, Farabî ile olgunlaşacak ve İbn Sina ile sistemleşecek olan⁸⁴ sudur nazariyesi üzerinden baktığımızda da kelamcıların ilahi isim ve sıfatlara yüklediği manayı bulamayız.⁸⁵ Dönemindeki kelamcıların çoğunluğu gibi Hallâc,⁸⁶ sıfatları zâtın aynı olduğunu savunur. Bunu savunurken “bu aynılığın zâta değişim ya da sükûna sebep olmayacak bir yapıda olduğu” kaydını düşer.⁸⁷

⁸¹ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 243-247.

⁸² Kindî'ye göre hakiki bir (*vâhidu'l-hakk*) ile birlik (*el-vahdet*) aynı şey olmadığı gibi birlik ile çokluk (el kesret) iki ayrı şey değildir. Bu noktada birlik feyzinin taşmasının sebebi ve ilk sebebin (ilk hakiki bir) keyfiyeti, Kindî'nin varlık felsefesini anlamada önemlidir. Kindî'ye göre İlk Sebeb, birden çıkan bir gibidir ancak o, yapısı gereği sayı değil, isim benzerliğinden dolayı sayıdır. Dolayısıyla İlk Sebebin varlığı, hakiki bire nispeten yoktur. Zira İlk Sebeb, hakiki birin tevhidî akletme kuvvetidir. Bu kuvvetin suduru, bilkuvve olan cismin varlık âlemine çıkışına kadar devam eder. Ancak her mertebenin suduruna, yakın ve uzak sebepler vardır. Bu yüzden gayenin cisim olması, birlik feyzinin uzak sebebidir. Birlik feyzine temel etken olan yakın sebep, sadece birlik (vahdet) olarak görülmektedir. Bu durum, varlığın aşağı mertebelerinde felekler olmasına rağmen, feleklerin gâi sebep olmaması gibidir. Bu yüzden birlik feyziyle taştan ilk sebep; soyut, ayrık ve akli bir varlık olarak, kendini bilir; böylelikle sırasıyla ilk akıl (soyut nefis) ve ikinci akıldan sonra son felek sudur eder. En son feleğin (cirmu'l-aksa) sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayan canlılık, dairesel harekettir. Felek zorunlu olarak düşünen varlıktır ve daima bilfiil canlıdır ancak canlılığı kendinden değil, cisimsiz ve hareketsiz Diri-Olandandır. İşte bu mertebede toplanan soyut akıldan, maddi durumlar aracılığıyla cismani nefisler ve canlılık sudur eder ve göksel cisimler oluşur. Bu mertebede oluş ve bozuluşa tabi olmayan feleğin, oluşuma uğrama durumu başlar. Buna yoktan yaratma ve cismin cana (hayata) kavuşması denir. Böylelikle dairesel ve sonsuz hareketlerden, sonra iki yönlü hareket sahibi olan unsurlar âlemleri oluşmaya başlar. Bkz. el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 189, 361.

⁸³ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 209-213.

⁸⁴ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 49.

⁸⁵ İlyas Çelebi, “Ezeliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2016), 15/431.

⁸⁶ Kelamcılarının bir kısmı müsemmayı, zâtın gayrı saydığı için kabul görmemiştir. Cehmiye, isim ve sıfatların yaratılmış olduğunu iddia ederken, onların ezeli olduğunu bildiren naslarla çeliştiği için reddedilmiştir. Kelamcılarının çoğunluğu ise isim ve sıfatları, manen zâta nispet edilerek onların zâtın bağımsız olmadıkları savunulmuştur. Bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/549). Böylelikle hem Kendisinde-değişme-olmayan'da değişim iddia edilmemiş, hem de 'Bir'den çoğun hasıl olduğu' bir problem oluşmamış olmaktadır.

⁸⁷ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 200.

İmam Eş'arî'nin (v. 936) ilahi sıfat ve isimlerde yaptığı üçlü tasnif,⁸⁸ dönemin kelamcılarında görülen söz konusu kaydı anlaşılır kılma çabasıdır. Hallâc, söz konusu üçlü tasnifi tedrici birer varlık mertebesi olarak savunurken sudurculara; subutî sıfatları hakikat olarak kabul etmesinden dolayı kelamcılara yaklaşır. Sonraki varlık mertebelerinde göreceğimiz bu üç mertebenin ilki; Allah (cc), Hak ve Hu isimleri ile ifade edilmiş zâttır. İkincisi zâtın ne aynı ne de gayrı manasına gelen Muhammedî nûrdur ki o, zâtın ne aynı ne de gayrı olan diğer bazı esma ile aynı veçhete ve mertebeye tekabül eder. Hak'ın üçüncü mertebesi ise zâtın hem aynı hem gayrı olan çoklu hakikatlerdir.

Hallâc dönemine kadar sûfilerin bu soruya verdiği cevabı Kelebâzî iki grupta özetlenmiştir. Çoğunluk olan birinci taifeye göre isim ve sıfatlar, zâtın aynıdır. Buna göre Allah (cc) mahlûku yarattığı için Hâlık (Yaratıcı) sıfatı ile vasıflandırılmaz, ezelde Hâlık olduğu için yaratan olur. Sûfilerde azınlık olan ikinci taifeye göre sıfatların ezeliliğini kabul etmek, Zât'ın kıdemine ve birliğine muhaliftir. Zira ezelde Hâlık olan için mahlûkun ilahi bilgisi gerekir, bu durumda mahluk olan da kadim olmakla nitelendirilmiş olur diyerek itiraz etmişlerdir.⁸⁹ Cüneyd-i Bağdadi'ye göre zat-sıfat ilişkisinin idraki, mana bağlarını keyfiyet, mahiyet ve illet üzerinden oluşturmak zorunda olan beşeri aklın bir kurgusudur. Bu kurgu bakımından isim ve sıfatlar, zâtın gayrı olsa da hakiki birlik söz konusu vasıflardan münezzehtir. Bu mana ise cem hâlinde yaşanan bir zevk olması bakımından ifade edilemez bir sırdır.⁹⁰ Bu sır, Bağdadi'nin misak teorisi içinde nazari olarak ispat edilemez bir kavram olarak kalmıştır. Zât ile esmanın aynı olduğunu düşünen Hallâc sonrası sûfilerin, "o aynılıkta, gayrılık dâhil hiçbir vasıf yoktur" kaydını düşüktükleri görülür.⁹¹

Hallâc, tasavvufi bir varlık felsefesinin çerçevesini sunmuş olması bakımından sûfilerin söz konusu iki grubundan ve kelamcılardan ayrılırken

⁸⁸ Zâta atfedilen Allah (cc) ismi O'nun aynı; el-Hâlık ve er-Râzık gibi mahluk ve merzûku gerektiren isimler –bu gereklilikten dolayı- Zât'ın gayrıdır. el-Alîm ve el-Kadîr gibi isimler ise ne kadîm olan zât ile ne de hâdis olan mahluklar ile keyfiyeti bilinemediği için Zât'ın ne aynı ne de gayrı olduğu iddia edilmiştir. Bkz. Çelebi, "İsim-Müsemma", 22/550.

⁸⁹ Kelebâzî, *et-Ta'arruf li mezheb-i ehl-i tasavvuf*, 38.

⁹⁰ Ebû Kâsım Cüneyd Bağdadi, *Resâilü'l-Cüneyd*, ed. Ali Hasan Abdülkâdir (İskenderiyye: Dâru'l-kutubu'l-Misriyye, 2002), 341.

⁹¹ Nureddin Adurrahman Molla Câmî, *Durratu'l-fâhire fi Tahkik-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mutekelîmîn ve'l-hukemâ-i'l-mutegaddimîn*, ed. Nicolasirus - Susumi Sisimani Sa (Tahran: y.y., 1358), 14.

Cüneyd'e yaklaşır. Ancak, Cüneyd'in cevapsız bıraktığı sırrı –yerine göre nazari ve retorik bir dille- açmaya çalışırken ondan ayrılır. Bu gayret, marifet ile bilinen yerin açıklanması kısmıdır. Bu açıklamalarda Hallâc, kelim ve tasavvuf terminoloji kullanması bakımından da Kindî ve sonraki sudurculardan ayrılmıştır. Bu iddiamızı daha açık görebilmek için Hallâc'ın değişim ve sükûn konusundaki ifadelerine ve sonraki varlık mertebelerine bakmamız gerekir.

4.1.1. Değişim ve Sükûn Bakımından Zât Mertebesi:

Kindî'ye göre değişim, hareket ve başkalaşma ile birlikte anlaşılır. Başkalaşma ise zaman, mekân ve cisim üçlüsünü gerekli kılan, çokluk âleminde olur. Zira hareket; cismin teşahhus etmesi, bir olması ve duysal varlık alanına çıkması bakımından artma-azalma, olma-bozulma gibi dönüşümlerdir.⁹² Bu bakımdan zâta değişim ya da değişime sebep verecek bir illet atfedilemez.⁹³ İslam metafizikçilerinin savunduğu bu prensibi, Grek felsefecilerden Parmenides (MÖ. 460) mantığına kadar götürebiliriz. Mantık kaideleri ile Mutlak Bir'in varlık imkânlarını değerlendiren Parmenides'e göre, eğer Mutlak Bir'de değişme mümkün olsaydı, bu değişim ya varlığa ya da yokluğa doğru olurdu. İlk durumda 'varlığın, var olmaya başlaması' gibi bir mana; ikinci durumda ise Mutlak Varlık'ın fanilik ile kayıtlığı bir mana çıktığı için ikisi de muhal görülmüştür.⁹⁴ Ancak iki vasıf olan değişme ve sükûndan hangisiyle olursa olsun bir nitelendirme söz konusu olduğunda, aşkınlıktan ödün verilmiş olur. Çünkü nasıl sorusunun cevabı, değişim olması bakımından; niçin sorusunun cevabı da bir illeti gerektirmesi bakımından ehadiyet mertebesine zarar verir.

Hallâc bu konuyu Hz. Musa (as) ve İblisin hak telakkileri açısından değerlendirmiştir. Bu değerlendirmede Azazil (İblis), Adem'in (as) yaratılmasından önce Rabbinden öğrendiği hakikatlerin sonradan değişmeyeceği konusunda kesin ilme sahiptir. Bu bakımdan "Allah'ın (cc) gayrına secde edilemeyeceği", İblis için ezeli ve değişmez bir gerçekliktir. Adem'e (as) secde emri, bu hakikate muhalif olduğu için İblis, onu bir

⁹² el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 67, 145.

⁹³ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 183.

⁹⁴ Frederic Charles Copleston, *A History of Philosophy* (Great Britain: Burns and Oates, 1999), 1/50.

imtihan zannetmiş ve emre uymamıştır. Onun kovulması Musa'ya (as) göre bir ceza iken İblis açısından aşkın aşkı uğrunda çekmesi gereken ıstırabın başlangıcıdır. Hallâc, zâttaki sükûn anlayışını hakikat kavramı üzerinden tartışırken,⁹⁵ İblis'in Musa'ya (as) söylediği şu sözlerle ifade eder: “*bu görünüşün belirsizliğindedir. İşin manası, bu durumu etkilemez ve değişmez. İkilik ve ayırım yapmak, hakikati çamurlaştırmaktır. Devamlı değişen şeye bel bağlanmaz, güvenilmez. Çünkü o her an başka bir şey olmaktadır. Halbuki marifet, aynen başlangıçta olduğu gibi sağlam ve aynı kalır. Kişi değişse bile o değişmez. Kişiler ise devamlı değişir, bozulur*”.⁹⁶

Hallâc'ın İblis tasavvurunda, itikadi bir problem olmadığı göz önüne alındığında,⁹⁷ tartışılan konunun “Hak'ta değişme imkânı” olduğu görülmektedir. Bu imkân tevhîdin de mana çerçevesini belirleyici mahiyettedir. Zira tevhîd kavramı, hak kavramı gibi hem vahdetle (birlikle) hem de çoklukla ilişkilidir. Bu ilişki tanımlanabildiği nispette değişime; tanımlanamadığı yönü bakımından sükûna ve aşkınlığa konu olur.

Tanımlanabilmesi bakımından değerlendirdiği zaman Hallâc: ‘*Tevhîd, hislerin bir olması dersem, irade ve mahlûkun muradı zatın değil, sıfat(lar)ın sıfatları olur*’⁹⁸ diyerek, hakkı tanımlamadaki özne merkezli okumaları reddetmiştir. Hallâc'a göre insanı tüm cisimsel varlıktan ayıran şey, insandaki akletme gücüdür. İnsanın akletme gücünün kaynağı ise aşkın olan ilahi sıfatların mecazi bir temsilidir. Hallâc, aksi durumda, mahlûkun iradesinin, ilahi iradenin yerine ikame edileceğini belirtir ve bundan dolayı reddeder. Bu durum, cem/fena gibi zevk makamlarındaki birliği yaşayan muvahhidin zevki için de geçerlidir. Tevhîdi, “sıfatı olmayan muvahhidin sıfatı” olarak tanımlayan Hallâc, tevhîdin muvahhid ile sabit olmasını kabul etmez. Dolayısıyla muvahhidin tasdik ettiği tevhîdin mecazi olduğunu, hakikatteki mananın sınırlı olanları aştığını şöyle ifade eder: “*tevhîd, muvahhiden muvahhide giden bir şeyse sınırlı olur*”.⁹⁹

⁹⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 191.

⁹⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 200.

⁹⁷ Hallâc'ın İblis telakkisi, ilk bakışta, naslarla çelişiyor gibi görülmektedir. Ancak ifadelerinin bütününe bakıldığında, İslam inancındaki İblis telakkisini neshetmediği görülür. Zira ifadelerinin devamında, İblis'in kibirlenerek benlik davasına kapıldığını, bu yüzden de azaba layık hale geldiğini açıkça tasdik eder. Bkz. Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 200.

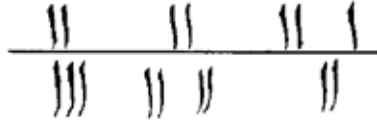
⁹⁸ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 208.

⁹⁹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 203.

Birlik ve çokluğun tanımlanamaz veçhesi idrak-ötesi hakikattir ki o, tevhîd olmak bakımından tevhîd demektir. Bu bakımdan Hallâc, tevhîdin manasını muhtelif ihtimaller üzerinden değerlendirerek onun cisim ve/veya ruh olma ihtimalini reddederken, bunların parçaların birleşiminden müteşekkil olma ihtimalini de kabul etmez.¹⁰⁰ Bu üç durumda da vurgulamak istediği nokta, zâta ait kudretlerin tevhîde atfedilemeyeceğidir.

Bu üç şartı, hak/zât mertebesindeki manaya hamlettiğimizde şunu söyleyebiliriz. Şehadet âleminde tecrübe ettiğimiz cisim haktır ancak, hakkın kendisi cisim değildir; cisme ait bir hakikat vardır ancak, o ruh değildir; cisimlere ait hakikatlerin birleşimi tevhîd değildir; tevhîd şeyleri birleyici kudret değildir. Bu bakımdan Hallâc, hem tevhîdin zât olma ihtimalini hem de zât-tevhîd ikiliğini reddetmiştir. '*İsim (ad) ile müsemma (adlanan nesne) birdir dersem, tevhîdin manası ne olur*'¹⁰¹ diyerek tevhîd-zât ilişkisini beşer idrakini aşan bir manaya havale etmiştir.

Bu manada birlik hem O'nda, hem de O'ndan olmak üzere birdir.¹⁰² Dolayısıyla hem boşluk, hem de varlık ondandır. Diğer bir ifadeyle hem diğer birler, hem de onları birbirinden ayıran zaman ve mekan O'ndan gelir. Bu manayı Hallâc, aşağıdaki şekil ile resmetmiştir:



Şekil-2.

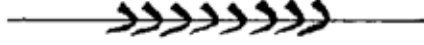
Burada I, II ve III şeklindeki düz çizgiler, bazı unsurlardan mürekkebe olarak üç boyutlu âlemde varlık bulmuş cisimleri temsil eder. Bu varlıkların hepsi, ehadiyeti ya da Muhammedî Nûru temsil eden yatay ve sonsuz çizgiye dayanarak varlık âlemine çıkar, onunla varlıklarını sürdürürler, olgunlaşırlar, sonrada bozulup tekrar o varlıktaki bilkuvve hale dönüş

¹⁰⁰ Bu iddiasını sırasıyla şu ifadelerde görürüz: '*Tevhîd cismi bölen şey olursa O (cc), cisim olmakla nitelenmiş olur, ruhu bölen şey olursa O (cc), ruh olmakla nitelenmiş olur. Mevcudatın ruhani yönleri birleşip, tevhîdi oluşturuyorsa; tevhîdin bütünü, parçaları, söyleneni, söyleyeni kim.*' Bkz. Hallâc, Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile, 206.

¹⁰¹ Bu iddiasını sırasıyla şu ifadelerde görürüz: '*Allah, zâtın tevhîdidir dersem; tevhîd, zât olur.*' '*Tevhîd, zatla birlikte değildir dersem, tevhîdi mahluk saymış olurum.*' Bkz. Hallâc, Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile, 208.

¹⁰² Hallâc, Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile, 203.

yaparlar. Bu bakımdan Hallâc'a göre tevhîd bilgisi soyuttur ve aşağıdaki gibi resmedilmiştir.¹⁰³



Şekil-3.

Hallâc'a göre resmedilen tevhîdin doğru anlaşılması, varlığın akışı içinde muvahhidin kendi varlığını tanımlaması ile olur. Çünkü tevhîdin hakikati konuya ya da nesneye aittir değildir. Bu yüzden, şekil-1'de cismani varlıkları temsilen koyduğu elif çizgileri (I), yerine hemze (ء) koyarak, insanın tevhîd bilincini anlatmak istemiştir.¹⁰⁴



Şekil-4.

Bu temsilde, kendini bilerek teşahhus eden insanın, cismin teşahhusundan farklılaşmasıyla ilgili ontolojik açıklamalar görülmemiştir. Dolayısıyla onun varlık telakkisindeki insan vurgusunu, diğer varlık mertebeleri ile birlikte değerlendirmek gerekir.

Birinci varlık mertebesi ile ilgili yapılan tüm bu izahlarının son cümlesi olarak '*Allah, Allah, Allah dersek (diye zikredersek), O'nun O olmasında bir değişme olmaksızın tevhîd, zâtın "zâtı" olur*'¹⁰⁵ ifadesini paylaşabiliriz. Hallâc, tevhîdin zâtda "bulunması" ve ona Allah denmesi durumunda tevhîdin kadim bir varlık olacağı ve zâtın aşkınlığına gölge düşüreceğini savunmuştur. Dolayısıyla tevhîdi, zâtın zâtı olarak tanımlayan bu son söz, zât ile ilgili bilinmezlik alanına tekabül eder. Zâtı, varlığı, hakkı ve birliği, mahiyeti bilinmez bir birlik manasında tanımladığını göz önüne aldığımızda, tevhîdin aşkınlık prensibini vurgulayan, '*O'nda Hak da batıl da olmaz*'¹⁰⁶ ifadesini şöyle anlarız. Kendisini zât ile dahi tanımlayamayacağımız ehadiyet (zât) mertebesinin, tevhîde kaynak olma yönü bilinemez. Peygamber olmayan beşer arasında, söz konusu bilinemez alana en yakın

¹⁰³ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

¹⁰⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 205.

¹⁰⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 208.

¹⁰⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 208.

idrak düzeyi, “*Tevhîd; kelimenin olmadığı, O’nun bilindiği zevktedir (hâl-dedir)*”¹⁰⁷ ifadesinde de görüldüğü üzere tasavvufi hâllere atfedilmiştir.

Özet olarak Hallâc’ın zât/hak mertebesi konusundaki görüşleri, onun sonraki mertebelere delalet ettiği mana bakımından diğerlerinden ayrılır. Zira sudurdaki “zorunlu varlık”, işrak nazariyesindeki “nuru’l-envar”, vahdet-i vücûddaki “lâ ta’ayyün” salt (mahz) bir olan zâtın naslardaki tenzihi yönünü tasdik etmede aynı noktadadırlar.¹⁰⁸ Ancak hiçbir-nitelikle-nite-lenemez-olanı nitelikler âlemiyle ilişkilendiren görüşler, bu nazariyatları birbirinden ayırdığı kadar, Hallâc’a ait anlayışı ortaya koyar. Bu özgün yönün kullanılan terminolojiye ve hakikate ulaştırılan metoda olan yansımalarını epistemoloji başlığında görmüştür. Dolayısıyla Hallâc’ın varlık anlayışını ve onu diğer nazariyelerden ayıran yönlerini, sonraki mertebelerde daha açık görmeye çalışacağız.

4.2. İkinci Varlık (Muhammedî Nûr) Mertebesi:

Hallâc’ın genellikle Muhammedî nûr ile bazı yerlerde Muhammedî ışık (ziyâ) ile belirttiği mana, onun varlık anlayışındaki ikinci mertebeye tekabül eder. Gaybın nûrundan bir lamba olan bu nûr, nebilere vahiy olarak inen kadim kelamın, nebilerin ve nübüvvetin kaynağıdır. Çokluk âleminde zuhur edecek tüm nebevi nurlardan daha zâhir ve kadîm olduğu için adı Muhammedî nûrdur. O, Hak’ka “ulaşmada” ilk, nebi olarak gönderilmede sondur. Getirdiği ilmin kaynağı Hak/zât mertebesine “bitişik” olan ve ondan “ayrı” olmayandır. Bu ilim zaman bakımından “sonra” getirilmiş bir haber olsa da onun hakikati ilahi kelamın ezeli olması gibi ezeldir.¹⁰⁹

İlahi kelamın ezeli yönünü vurgulayan bu cümleler, kelimelerin zâta olan ezeli “nisbetine” Muhammedî nûru da eklemiştir. Bu yüzden isim ve sıfatların zâta nispetindeki ontolojik probleme Hallâc, Muhammedî nûru da eklemiştir. Zira Hallâc, bazı ayet ve hadislere telmihte bulunarak, onun varlığının yokluktan, isminin kalemde önce olduğunu vurgular.

¹⁰⁷ Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu’l-velâye), A’mâlu’l-Kâmile*, 228.

¹⁰⁸ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 233; İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 454; Muhyiddîn Ebû Abdullah İbn Arabî, *al-Futuhâtü’l-Mekkiyye*, ed. Âmir Abdulkâdir Cezâirli (Dâru’l-kutubu’l-arabiyyeti’l-kubrâ, ts.), 2/310.

¹⁰⁹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 162.

Söz konusu deliller, Gazzâlî'nin nûr teorisinde, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesinde incelenen detayda bir mesele olması bakımından konumuzun dışındadır. Ancak Mü'min suresinde Allah'ın (cc) nûrunu anlatan ayetler,¹¹⁰ Muhammedî nûrun mahiyetine delil olması bakımından önemlidir. Bu mahiyet bir açıdan, en-Nûr'un diğer esmaya nispeten "konumunu" diğer açıdan varlığın (hakkın) ikinci mertebedeki keyfiyeti hakkında izahtır. Hallâc'ın bu konudaki değerlendirmeleri şöyledir: "O, el-Kâim ve Dâim şanıyla mahlukuna görüldüğü gibi ez-Zâhir ismiyle de görüldü; (bu görünme) azîz (yüce) ve mubîn (açık) olan en-Nûr ismiyledir. Onlara (ilahi isimlere) de el-hak (mutlak gerçeği) ve o gerçekliğe tanıklığı emretti... O el-Ezel ile el-Muhîd iken; el-Ezel, el-Ebed ve tüm ebediler O'nun (vucûh) yönlerindedir. Tüm gayelerin sonu O'nadır. Ezeli ilim, kudred, isteme, oluş, nûr, rahmet O'nadır. Her bilginin, bilenin, görenin, görünenin benzersiz var edicisi O, yüce ve uludur".¹¹¹

İsim ve sıfatların görünür hale gelmesinden bahseden bu ifadelerin detaylı izahı yoktur. Esma ve sıfatların birbirleriyle ve zâtla olan birliğinin (ehadiyet), birinci mertebede, keyfiyetsiz ve bilinemez olarak tanımlandığını göz önüne aldığımızda, onların Muhammedî nûr mertebesinde tezahür ettiği görülmektedir. Dolayısıyla zât mertebesinde mahiyeti bilinmez olarak var olan ilahi isimler, ikinci mertebede zahir olma halindedir. Bu durumda Hallâc'ın isim ve sıfat telakkisinde, içkinci (batınî) ve aşkinci (zâhirî) olmak üzere iki yönün olduğu görülmektedir. Hallâc tarafından açıkça ifade edilmemiş bu iki yön, onun Muhammedî nûr anlayışında da görülür. Cevheri saflık olan Muhammedî nûrun, oluşlardan önce bilindiğini savunan Hallâc, bu bilinmenin keyfiyetini şöyle ifade etmiştir: "Önceden önceki ezelde ve sonradan sonraki (ebette) anılmıştır".¹¹²

Hakk'ın ilmindeki bilgiye tekabül eden bu keyfiyet, keyfiyetsiz olması bakımından içkin; onun beşer tarafından tanımlanabilir olması ve çokluğa konu olması bakımından da aşkıdır. Burada kullanılan "ezeli yönler" terkibi, Muhammedî nûr mertebesi içindeki çokluk olarak anlaşıldığı

¹¹⁰ "Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciyi andran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağlı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir" Nur 24/35.

¹¹¹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 151.

¹¹² Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 162.

zaman, birden (ehadiyet mertebesinden) taşan birin (Muhammedî nûrun) çokluğu ihtiva etmesi gibi de yorumlanabilir. Bir'den birin çıkması ve ikinci mertebenin çoklukla nitelenebilir olması gibi hususiyetlerden dolayı suduru anımsatsa da çokluktaki esma vurgusu ile vahdet-i vücuda yaklaşır. Zira kainattaki oluşlar ile ilahi isimler arasında ilişki kurması ve bu ilişkide Muhammedî nûru merkeze alması, onun vahdet-i vücuda daha yakın olduğuna delalet etmektedir. Birinci mertebedeki içkinliğinden dolayı bilinemez olan esmanın ikinci mertebede zuhur etmesi, İbn Arabi metinlerinde, En kutsal feyzin (feyzü'l-akdes) taşması ve ilk taayyün mertebesinin oluşması olarak detaylandırılmıştır.¹¹³

Hallâc'ın metinlerinde soyut bir varlık mertebesi olsa da Muhammedî nûr, somut çokluklara kaynak olması bakımından zât mertebesinden ayrılır. Bu ikinci mertebenin tek olması, Bir (ehad/vâhid) olan zât mertebesinden birin çıkması bakımından diğer varlık felsefeleriyle örtüşür ancak onun çokluk ile ilişkisi ikinci mertebede mi yoksa sonraki mertebede mi başladığı tam açık değildir. Hallâc çokluğu edebî bir dille ifade ederken onu Muhammedî nûrun altında yağın yağmurlara benzetmiştir: “*onun üstünde şimşegin çaktığı bir bulut oldu. Onun altında bir yıldırım kıvılcım çaktı, ortalığı aydınlattı, yağmur yağdırdı ve böylece ürünler meyveler verdi. Tüm bilgiler ve bilinenler onun okyanusundan bir damla, tüm hikmetler onun nehirlerinden bir avuçtur*”.¹¹⁴

Muhammedî nûrun soyut olması, Kindî'nin İlk sebebini veya sudurcuların Birinci akılını çağrıştıtır ancak, bunların taşmasındaki Birlik feyzi, vahdet-i vücuddaki En kutsal feyzden mahiyet bakımından farklıdır. Zira vahdet-i vücudda feyzü'l-akdes, “kenz-i mahfi” hadisindeki Muhammedî nûra olan ezeli sevgi (ahbابت) ile izah edilmiştir.¹¹⁵ İşrak Felsefesinde taşma, Kendisine-apaçık-olan ve Ganî-olan Nûru'l-envârın, Nuru'l-akraba ebedî ışıldamasıdır ancak taşma, alttaki varlıkların türsel suretlerinin teşahhus eden varlıklara nakşolması yoluyla olmadığı için meşşailerin inayet anlayışından ayrılır.¹¹⁶ Meşşailerde metafizik illet, her varlık mertebesinde farklı olduğu için Sudur felsefesinde tek bir sebepten

¹¹³ İbn Arabî, *al-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 2/300-302.

¹¹⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 163.

¹¹⁵ İbn Arabî, *al-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 2/310.

¹¹⁶ Şihabeddin Yahya Sühreverdi, *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Carbin (Tahran: Pijûhişgâhe ulûme insânî ve mutâleâte ferhengî, 1373), 148, 181.

bahsedemeyiz ancak felsefenin bütününde varlığın zuhuru, cisme ait mümkünlerin (mahiyetlerin) en yakın illete olan sevgisi olarak görülür. Bu müteselsil illetler, mümkün varlığa, mümkün olabilme anlamını kazandırır. Böyle anlaşılmama durumunda çokluğun imkanı, “mümkün olduğu için mümkün olur” önermesindeki tutarsızlığa atfedilmiş olur.¹¹⁷ Bu durum cismani varlıklardaki nedenselliğin ortadan kalkması ve yaratmada, rastlantısal bir anlayışa sebep olmasından dolayı meşşailer tarafından kabul görmemiştir.¹¹⁸ Yaratmanın rastlantısal olmadığı, işrak felsefesinde yatay sıra düzenli heykellerin soyut nurlar ile etkileşimi üzerinden izah edilirken;¹¹⁹ vahdet-i vücûdda, ilahi isimlerin ayân-ı sâbite ile etkileşimi üzerinden yapılan açıklamalarla aşılmaya çalışılmıştır. İslam metafiziğinde soyut varlıklar mertebesinde çokluğun taayyün etmesindeki ortak sebep muhabbet gibi görülse de onun mahiyet ve fonksiyonu konusunda uzlaşma oluşmamıştır. Hallâc, inayet anlayışlarından dolayı Meşşailerden ayrılır ancak, İşrak felsefesinden çok vahdet-i vücûda öncü olur. Zira o, Sühreverdî'den sadece terminoloji bakımından değil muhabbet ve taşmanın keyfiyeti bakımından da ayrılır. Çünkü Hallâc'ın ifadelerinde varlığın işrakinde, Muhammedî nûra olan ezeli muhabbet görülürken, Sühreverdî'de Nuru'l-envâr'ın zâtına olan aşkı vurgulanır.¹²⁰

Ezeli ve ebedî olan Muhammedî nûra atfedilen muhabbet, Hallâc'ın varlık anlayışındaki ayırt edici yön olarak onun yaratılış anlayışına yansımıştır. Zira bu muhabbet, yaratılışın altı vechinden ilki olan isteme (meşîe) kelimesinde görülür. Allah'ın (cc) irade sıfatından ayırmak için Hallâc'ın özellikle kullandığını düşündüğümüz bu kelime, içkinlikten aşkınlığa ve diğer varoluş mertebelerine çıkan sebeple ilgili açıklamadır. Bu isteme birinci varlık mertebesinde diğer sıfatlar ve zât ile keyfiyetsiz bir biçimde bir olan irade sıfatından ayrıdır. Çünkü Hallâc'a göre bu isteme, nûr üzerine yaratılmıştır.¹²¹ İbn Arabî'nin en kutsal feyzini hatırlatan bu isteme, Hallâc'da nurani ama yaratılmış bir varlıktır.

Hallâc'a göre nûr, hem illet hem malul hem de varlık mertebelerine göre manası belirginleşen cevher gibidir. İlahi isim olarak ele alındığında

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, 1/115.

¹¹⁸ Mahmut Kaya, “el-Cem' Beyne Re'ye'yi'l-Hakîmeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7/281.

¹¹⁹ Sühreverdî, *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 149.

¹²⁰ Sühreverdî, *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 136.

¹²¹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 189.

mahiyeti bilinemez bir mefhum olan en-Nûr, yaratılışın istenmesi bakımından ele alındığında, onun yaratıldığı kaynak olmaktadır. Yaratılmış şeylerden olması bakımından nûr, el-â'mâ'dan önce, hareketten sonradır. Bu varlık Allah'ın, "yeryüzü ve gökyüzlerine" nûr olmasıdır ki o; cismin varlığına kaynak olması, onu benzersiz olarak varlığa getirmesi ve ona bir son takdir etmesi anlamındadır. Diğer taraftan "Hakk'ın dilediğini bu nûra yönlendirmesi" hidayet edilenin O'nu bulması ve idrak etmesi anlamındadır. "Nûr, faziletin yaratılmasında ilk (el-Evvel), istemelerde son (el-Âhîr) olduğu için evliyayı seçen, arınanlara yol gösterendir"¹²² ifadeleri, onun söz konusu kadîm ve hâdis yönlerine delalet etmektedir.

Hallâc'ın varlık/hak telakkisine meşîe (isteme) ve nûr kavramları üzerinden baktığımız zaman da ulaştığımız kanaat, onun sudurdan çok vahdet-i vücûd felsefesine yaklaşmasıdır. Zira Hallâc'ın yaratılışı altı vecih üzerine inşa etmesi, sudurdaki Saf varlık anlayışından uzaklaşmadır. Çünkü soyut varlık mertebesinde kabul edilen Muhammedi nûr, bir mertebeden sonra soyut varlıklar ile çoğaldığı, bir nurdan çok nûrların taayyün ettiği görülmektedir. Sudur Felsefesinin omurgasını oluşturan ilkelerden biri ise soyut varlıkların birden çok olan şeye konu olamayacağı hükmüdür.¹²³ Bu fark Hallâc'ın yaratmaya (halk) yüklediği manada da görülür. Zira Sudur felsefesinde yaratma (İbdâ' ya da halk), soyut varlıkların müteselsilen akletme hareketleri neticesinde cürümlerin ve feleklerin altındaki cismani cisimlerin oluşması ile izah edilirken Hallâc'ta yaratma, kendinde çokluğu barındıran nûrdan; zaman, ruh, akıl ve nefis gibi diğer nûranî varlıkların taayyün etmesidir.¹²⁴ Bu bakımdan ilk bakışta Sühreverdî'nin sabit yıldızlar feleğinde bahsettiği heykellerin efendilerine benzeyebilir.¹²⁵ Ancak Hallâc'ta heykellerin efendilerini anımsatan varlık formları yerine, yaratılışın diğer vecihlerine konu olan ilahi isimlerin oluşturduğu kombinasyonlar görülmektedir. Bunlar ise, yukarda değinildiği üzere, vahdet-i vücuddaki ayân-ı sabitelere daha yakın bir mana içermektedir.

Bu kavramların mana çerçeveleri üzerinden Hallâc'ın vahdet-i vücûd olduğu kanaatine ulaşmak peşin hüküm olacağı için onun varlık

¹²² Ebû'l-Mugîsî'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Nusûsu'l-Kitâb, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 133.

¹²³ İbn Sina'ya göre soyut varlık birden çok olursa, Zorunlu Varlık'da bölünme kaçınılmaz olur. Bkz. İbn Sina, *Şifa*, 1/537.

¹²⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 189.

¹²⁵ Sühreverdî, *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 138-141.

mertebeleri hakkında yaptığı diğer açıklamalara da bakmak gerekir. Mesela yaratılışın ilk vechinde sırasıyla; nefis, ruh, suret, harfler, isimler, renkler, yiyecekler, kokular, zaman (dehr), ölçüler, el-Â'mâ, nûr, hareket, sükûn, varlık ve yokluğun yaratıldığı ifade edilmiştir.¹²⁶ Yaratılıştaki vecihlerden başka bir vecihde Allah'ın (cc) ilk yarattığı şey, zaman olarak ifade edilmiş devamında sırasıyla; kuvvet, cevher, suret ve ruh olarak sayılmıştır.

Bu vecihlerde nurun bazen etrafı aydınlatan somut ışık, bazen de ışıkların kaynağı ve soyut olması, Gazzâlî'nin Nûr teorisindeki manaları hatırlatmaktadır. Ancak Nûr teorisinde, Muhammedî Nûra olan sevginin taşmasına bağlı bir ontolojik ima yoktur. İkisinin ortak noktası, yaratmanın sebebi olarak ilâhî iradenin bilenemez olmasıdır. İsteme (meşîe) fiiliyle iradeden ayrılan bu yönü Hallâc şöyle ifade etmiştir: “*Böylelikle ilmin bilinemez derinliklerindeki yaratma sünnetindeki tüm vecihlerdeki yaratmalardan bir yaratmadır ki onu, O'ndan başka kimse bilemez. Onlara ölçü koyar ve böylelikle her şeyi ilmen bilir*”.¹²⁷

Hallâc, varlık mertebelerini içten dışa doğru üç daire çizerek izah ederken, bu dairelerin üçünün de soyut varlık mertebelerine işaret ettiklerini bildirir. En dıştaki halkanın ez-Zâhir, içtekinin el-Bâtın isimlerine, en içtekinin ise Hû ismine atfedilerek zâtı sembolize ettiğini ifade etmiştir. Çizimin merkezindeki daireyi nokta şeklinde çizerek, diğerlerinden ayırmıştır. “*Nokta tevhîdin manası içindir, kendisi için değil*” derken hiçbir dairenin zât olmadığını ancak hepsinde olduğunu vurgular. Zira ez-Zâhir ismini temsil eden üçüncü daireyi, Allah'ın (cc) fiillerinde; ikinci daireyi, fiillerden önceki resimlerde bulunduğunu ifade etmiştir. En içteki daireyi nokta olarak diğer ikisinden ayırma sebebi, onun tev-hîde sembol olmasıdır.¹²⁸

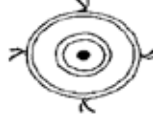
Bu izahta ez-Zâhir isminin tecelli ettiği üçüncü daire, soyut bir varlık düzeyini temsil etmesine rağmen, meşşailerin savunduğu saf varlık anlayışından uzaklaşıp, aşkın varlık anlayışına yaklaşır. Çünkü bu aşkın varlık, yaratılıştaki vecihler nispetinde çokluklara konu olurken, onların zâta irade edilme keyfiyeti bilinemez. Söz konusu bilinmezlik, tevhîdin noktası olarak resmedilmiştir. Varlığı beş mertebe üzerinden şekillendirdiği başka bir tasnifinde Hallâc, varlığın merkezine zâtı sembolik olarak

¹²⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 137.

¹²⁷ Hallâc, *Hallâc, Nusûsu'l-Kitâb, A'mâlu'l-Kâmile*, 135.

¹²⁸ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 206.

yerleştirmiştir. Onun dışındaki halkada “bilinen şeyler” dediği mertebe bulunmaktadır ki bu mertebedeki bilinen soyut şeyler olduğu görülmektedir.¹²⁹ Soyut şeylerin çoğul olması, sudurdaki saf varlıktan ayrılan bir yön olarak yine karşımıza çıkar. Somut varlıklara tekabül eden son daireden sonra (ل) harfiyle temsil edilen ezeli “alan” tekrar başlar.



Şekil-5.

İlahi isimlerin tecellilerine bağlı olarak taayyün eden muhtelif yaratılış vecihlerini, nihayetsiz bir okyanusa benzetirsek, bizim varlık mertebeleri olarak tartıştığımız alan, o okyanusun herhangi bir yerine atılan taş ile oluşan dalgalar hakkında konuşmak gibidir. Dalgaların bittiği yer itibari olduğu için okyanusun yeniden başlayan sınırı yok gibidir. Bundan dolayı huduscular, ilm-i ilahide ebedî devam edecek varlıkları;¹³⁰ Meşşailer, cismin sonsuza kadar bilkuve bölünebileceğini;¹³¹ Sühreverdî, taşmanın ebedî olduğunu;¹³² İbn Arabî, esma tecellilerinin nihayetsiz olduğunu savunur.¹³³ Bu manayı Hallâc şöyle ifade etmiştir: “*Hakkın oluşları, birbirinden ayrılmaz ve birbiriyle mukayese edilmez. Onların var edicisi ve varlıklarını sürdüren (kayyum) O (cc) iken, onları nasıl ayırabiliriz*”.¹³⁴

Özet olarak Hallâc’a göre hak/varlık konusu; milletlerin, kültürlerin, mezheplerin, doktrinlerin ve görüşlerin ötesinde olduğu için ifade ve idrak bakımından insanı aciz bırakır. Ancak beşeri idrak bakımından onu enbiyadan sonra en iyi bilen muvahhidlerdir. Onların varlık telakkisi, varlığın ilk mertebesinde değil sonraki mertebelerinde ve sistemin bütünde tanımlanan nûrânî mahiyetlerde diğerlerinden ayrılır. Varlığın ilk mertebesinde değişimin olmaması, birden birin çıkması, zâtın tüm kayıtlardan münezze olmasına gibi konularda genel uzlaşma vardır. Hallâc’ın Muhammedî nûr dediği ikinci mertebe ve ondan sonraki varlık düzeyleri, Meşşailerin “bir şeyin kendine özgü varlığı” şeklinde tanımladığı

¹²⁹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 209.

¹³⁰ Çelebi, “Ezeliyet”, 15/430.

¹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, 1/177

¹³² Sühreverdî, *Mecmûati’l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 181.

¹³³ İbn Arabî, *al-Futuhâtu’l-Mekkiyye*, 2/305.

¹³⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 207.

zorunluluğu içermez. Meşşailerin hak telakkisinde ilahi irade, mucibun bi'z-zât manasıyla sınırlanırken; Hallâc'ın hak telakkisinde ilahi irade, meşîet'deki fâil-i muhtar manasında şekillenmiştir. Bu bakımdan Hallâc, subûtî sıfatları vurguladığı noktalarda sudurdan ayrılmıştır. Dolayısıyla soyut varlıkların çoğaldığı varlık mertebesinde bahsederken Hallâc, işrak ve vahdet-i vücûda yaklaşmış olur. Varlık/hak telakisinin bütününe baktığımızda Hallâc, vahdet-i vücûdun öncüsüdür.

Sonuç

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, bilgi ve varlık ile ilgili problemlere çözümler üretmesi bakımından önemlidir. Hallac'ın dağınık bir görünümüne sahip görüşleri, bütüncül ve sistematik bir şekilde çözümlenmezse, onun düşüncesinde yer alan Muhammedî nûr, meşîet, vücûh, nokta vb. pek çok sembolik ifade doğru anlaşılır. Böylelikle bu kavramların; Şiilikten, Karmatilikten, Hristiyan mistiklerinden, Yeni Eflatuncu filozoflardan devşirildiği iddiası kaçınılmaz olur. Özellikle lafızcı yaklaşım tarafından savunulan bu iddialar, esasında “bilginin epistemolojik bir hiyerarşinin olup olmadığı” meselesine dayanmaktadır. Bu iddiaların günümüzde de devam ettiğini göz önüne aldığımızda,¹³⁵ “bilginin tedrici bir yapıda olup olmadığı” sorusuna Müslüman düşünürlerin verecekleri müşterek bir cevabın olmadığını görürüz. Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, epistemolojik olarak ele alındığında, tasavvuftaki hâl ve makamların mümkün olduğunu teyit eder. Bu teyit, kelamdaki istidlali ve felsefedeki mantığa dayalı burhanı reddetmez ancak marifetin onlardan üstün olduğu iddiasını içerir. Söz konusu tedrici yapıyı kabul eden ulema tarafından da itirazlar geldiğini göz önüne aldığımızda, meselenin ontolojik bağlamından ayrılması gerektiğini gördük. Nitekim varlığı sudurcu nazariyat üzerine inşa eden İbn Sînâ, epistemolojik hiyerarşinin zirvesine peygamberlerden (as) sonra hakiki filozofu yerleştirdiğinde, Hallâc'ın manevi tecrübelerini tasdik ettiği halde onun hakikati doğru ifade edemediğini iddia etmiştir. Bu durumda Hallâc'ın vahdet-i vücûdun öncüsü olup olmadığı sorusu cevaplanması gerekir. Çünkü günümüzde sadece vahdet-i vücûdu tekfir edip, Hallâc'ın hak anlayışındaki epistemolojik yönü tasdik edenler de

¹³⁵ Mahmut Ay, “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-89.



vardır. Onlara göre Hallâc, hak olanı eşyaya değil kendine atfettiği için “ene’l-hak” ifadesiyle sadece kendi varlığındaki fenâ hâlini haber vermiştir. “Eğer bu cümleyi ontolojik bir imada bulunarak eşyaya da atfetmiş olsaydı, vahdet-i vücûdular gibi küfre düşmüş olurdu”.¹³⁶

Hallâc’ın hak telakkisi, ontolojik hususiyetleri bakımından; sudur, hudus, ahval, nûr, işrak ve vahdet-i vücûd gibi nazariyatlar ile mukayeseli olarak değerlendirildiğinde, ikinci varlık mertebesi önemli olmuştur. Zira soyut varlıklar mertebesi olan Muhammedî nûru esmalar ile izah ederken Hallâc’ın vahdet-i vücûda yaklaştığını gördük. Soyut varlıklar mertebesine çokluk atfederken sudurculardan ayrılıp işrak nazariyesine yaklaştı da varlık dili ve telakkisinin bütününde Hallac; ahval, işrak ve nûr teorilerinden ayrılmıştır. Varlık mertebelerinin bütününde vesilecilik ile nedenselliği sentezlerken, ilahi meşîeti vurguladığı görülmüştür. Bu minvalde İbn Arabî’nin ayân-ı sabiteleri meşîetin detaylandırılmış izahı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak Hallâc’a ait nazariyat, vahdet-i vücûdun ilk savunucusudur.

Günümüzde vahdet-i vücûd hakkında yanlış intibai olanlar, Hallâc’ı bu nazariyat ile ilişkilendirmek istemez. Ancak vahdet-i vücûd, İslami ilimler içinde tasavvuf ilmini temsilen verilmiş tek sistematik felsefedir. Bu durumu göz önüne aldığımızda Hallâc’ın bu felsefeye ilham olması, önemli bir sonuçtur. Çünkü vahdet-i vücûd, tasavvuf ilminde yaşanan hâl ve makamların gerçekliğini ve geçerliliğini ispat etme iddiasıyla oluşturulmuş bir nazariyattır. Nitekim bu felsefe savunulmuş olmasaydı sûfiler, kelim ve felsefe âlimlerinin ulaşamadıkları hakikate kendilerinin ulaştıklarını yalnızca iddia etmiş olacaktı. Bu durumda balı tattığını iddia eden sûfî ulema, balın hakikati hakkında İslam metafiziğine değil, İslam edebiyatı ve sanatına katkı sağlamış olacaktı. Dolayısıyla Hallâc’ın yaşadığı hâllerden ve döneminde yapılmış tariflerden hareketle yaptığı hak/varlık tanımının kıymeti, vahdet-i vücûdun doğru anlaşılmasıyla da yakından ilgilidir. Bunun için İslam ilimler içinde olduğu kadar, ilahiyat alanının dışındaki fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimleri de içeren multi-disiplinel çalışmalar yapılabilir.

¹³⁶ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 82.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdülkâdir, Ali Hasan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London: Luzac Com. Ltd., 1962.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî*. İstanbul: Yeni Ufuklar Nşr., ts.
- Ay, Mahmut. "İşâri Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediye Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-120.
- Bağdadî, Ebu Kâsım Cüneyd. *Resâilü'l-Cüneyd*. Ed. Ali Hasan Abdülkâdir. İskenderiyye: Dâru'l-kutubu'l-Misriyye, 2002.
- Bakış, Rıza. *Âşîğın Tevhîdi: Hallac'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İstanbul: İnsan Yay., 2013.
- Baz, İbrahim. "Tasavvuf Dönemi Özellikleri". *Tasavvuf*. ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahihü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 2002.
- Cebecioğlu, Ethem. "Hallac-ı Mansûr". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/01 (1988), 171-197.
- Copleston, Frederic Charles. *A History of Philosophy*. 9 Cilt. Great Britain: Burns and Oates, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1985.
- Çağrıncı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/138. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Çelebi, İlyas. "Ezeliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/431. İstanbul: TDV Yay., 2016.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/104. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Dursun, Akif. "Hallac-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi". *Akademiar* 8 (Haziran 2020), 63-102.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebu Dâvud*. thk. Muhammed Nasîri'd-dîn Albânî. Riyad: Mektebetu'l-Mârife, ts.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed. *Kitâbu İhsâ-i'l-'ulûm*. Ed. Hande Koçak. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bank. Klt. Yay., 2020.
- Gazalî, Ebu Hâmid b. Muhammed. *Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. Kum: Dâru'l-zehâir, 1368.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Bustânu'l-ma'rife, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Divân, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu'l-velâye), A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.

- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Nusûsu'l-Kitâb, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Heysemî, EbuH-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Süleymân b. Ebi Bekir b. Ömer Nureddin. *Mecmauz'zevâid ve'l-menbau'l-fevâid*. çev. Adem Yerinde. 20 Cilt. İstanbul: Ocak Yay., 2015.
- Ibn Arabî, Muhyiddîn Ebu Abdullah. *al-Futuhâtü'l-Mekkiyye*. Ed. Âmir Abdulkâdir Cezâirî. 4 Cilt. Dâru'l-kutubi'l-arabiyyeti'l-kubrâ, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *El-Fasl fî'l-Milel ve'l-evhâ ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2017.
- İbn Kesîr, 'İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1990.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbu's-Şifâ*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyudîn. *Hüseyn b. Mansur el-Hallac*. çev. Mikail Bayram. Konya: Damla Ofset, ts.
- İmâm Rabbânî, Ahmed Farûk Serhendî. *el-Mektubâtu's-şerîfe*. 4 Cilt. İstanbul: Hakikat Yayınevi, 2007.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/ 88-91. İstanbul: TDV Yay., 2008.
- Kadîm, Niyâzi-i. *Hallâc-ı Mansûr Menâkıbnâmesi*. Ed. Mustafa Tatcı. İstanbul: h Yayınları, 2016.
- Kaya, Mahmut. "el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/281. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *et-Ta'arruflî mezheb-i ehl-i tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmîyye, 1993.
- Kılavuz, A. Saim. "Elfâz-ı Küfr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/26-27. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015.
- Kur'an Yolu*. Erişim: 7 Mayıs 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Ed. Halil Mensuk. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmîyye, 2000.
- Massignon, Louis. *İslam'ın Mistik Şehidi, Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Feryal Matbaası, 2006.
- Massignon, Louis - Kraus, Paul. *Ahbârü'l-Hallâc-Munâciyâtü'l-Hallâc*. Dimeşk, 2006.
- Maturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbut'tevhîd*. Ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruci. Beyrut: Dâru'l-Sâdır, ts.
- Maturidî Semerkandî Hanefî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-fikhu'l-ekber*. Ed. Abdullah b. İbrahim Ensârî. Katar: Nefegati's-şuûnu'd-diniyye, 1321.
- McCraty, Rollin - Atkinson, Mike - Tomasino, Dana - Bradley, Raymond Trevor. "Heart-Brain Interactions, Psychophysiological Coherence, and the Emergence of System-Wide Order". *The Coherent Heart* 01/01 (ts.).

Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi

- Molla Câmî, Nureddin Adurrahman. *Durratu'l-fâhire fî Tahkik-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mutekellimîn ve'l-hukemâ-i'l-mutegaddimîn*. Ed. Nicolasirus - Susumi Sisimani Sa. Tahran: y.y., 1358.
- Muhâsibi, Hâris. *El-Mekâsib ve'l-verâ ve'ş-şubehatu ve beyânu mübahiha ve mahzûriha*. Ed. Said Kerim Fikhî. İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn, ts.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccâc. *Sahihu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdüldaki. Beyrut: Dâru'l-hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman bin Şuayb bin Ali. *Sünen*. thk. Abdulhanim Şelbî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2001.
- Nicholson, Reynold A. *İslam Sufileri*. çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık - Ruhi Fiğlalı - Abdulkadir Şener. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1978.
- Ögük, Emine. "İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 71-98.
- Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî-Kelam İlmindeki Yeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/509. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/400.. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Rûmî, Muhammed Celâleddîn. *Fihî mâ fihî*. çev. İsâ Ali Âkûb. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.
- Schimmel, Annemaria. *Hallâc, Kurtarın Beni Tanrı'dan*. çev. Ahmetcan Asena. İstanbul: Pan Yay., 2011.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahya. *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*. Ed. Henry Carbin. Tahran: Pijühşigâhe ulûme insânî ve mutâleâte ferhengî, 1373.
- Sülemî, Ebu Abdurrahmân. *Mukaddemetu fî't-tasavvuf*. Ed. Yûsuf Zeydân. Beyrut: Dâru'l-Cid, 1999.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu'l-İstilâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*. Ed. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnan, 1996.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. çev. Mehmet Türk. İstanbul: Kitap Yurdu Yay., 2019.
- Tûsî, Ebû Nasır Serrâc. *El-Luma'*. Ed. Mahmûd Abdulhalîm - Abdalbâkî Sarûr. Mısır: Dâru'l-kutubu'l-hadîs ve Mektebetu'l-musennâ, 1960.
- Türker, Ömer. "İslam Filozoflarında Varlık Tasavvuru ve Dinî Düşünce Geleneğine Etkisi". *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Kalıpları: Varlık, Bilgi, İnsan*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "Hallac-ı Mansur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/378. İstanbul, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/191. Ankara: TDV Yay., 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/350-356. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay., 2004.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/27. İstanbul: TDV Yay., 2015.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Ed. Mustafâ Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Metebetu'l-Hukûmetu'l-Kuveyt, 1989.

