

Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında *Ene'l-Hak* Şiirinin Arka Planı -*Kitâbü't-Ṭavâsîn* ve *Dîvânü'l-Hallâc* Özelinde-

The Background of the Poem "Ana al-Ḥaq" in al-Hallāj's Thought with Particular Reference to *Kitâb al-Ṭawâsîn* and *Dîwân al-Hallāj*

Kenan MERMER 

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam
Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Kenan MERMER
E-mail: kmermer@sakarya.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 05.02.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 08.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 17.04.2024

Atf: Mermer, Kenan. "Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında *Ene'l-Hak* Şiirinin Arka Planı - *Kitâbü't-Ṭavâsîn* ve *Dîvânü'l-Hallâc* Özelinde -". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 11-25.

Cite this article as: Mermer, Kenan. "The Background of the Poem 'Ana al-Ḥaq' in al-Hallāj's Thought with Particular Reference to *Kitâb al-Ṭawâsîn* and *Dîwân al-Hallāj*". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 11-25.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Varlığın kategorize edilmesi ve yüksek hakikatin anlaşılması noktasında fark edilen kavramsal zenginlik dikkat çekicidir. Örneğin milattan üç yüz yıl önce Arist'o'nun ortaya koymuş olduğu doğa bilimleri müktesebatı ve mantık ilkeleri yahut onun da gerisinde tasavvufi imgeleme yoğun etkisi olan Platon'un ideler âlemi, gölgeler ve asılları kurgusu hatta hocası Sokrates'in ahlaki temellendirme biçimi ve hususan ölüm cezasıyla yüzleştğinde vicdani bir adaleti önceleyen tavır göz önünde bulundurulduğunda soyut düşüncede, etik algısında lineer bir ilerlemeden bahsetmenin zor olduğu fark edilecektir. Tasavvuf ilmi dairesinde düşündüğümüzde vahdet-i vücûd yahut şühûd müktesebatı, İbnü'l-Arabî ile İmâm-ı Rabbânî arasında kurgulanan resmî anlatının çok öncesinde fikrî departmanını oluşturmuştur. Hallâc-ı Mansûr'un "O, Odur.", "Ben sevdiğim şeyim, oyun; O da bendir. Biz adeta tek bir bedende birbirine katılmış iki ruhuz." şeklinde karşımıza çıkan ifadeleri hem kadim zamandaki varlığın tek bir özde anlaşılma pratiklerine hem de mecazi dilin hakikate köprü olmak bakımından taşıdığı değerlere atıfta bulunmaktadır. Yüksek Zât yahut müteâl varlık fikri Hallâc-ı Mansûr'da kesin biçimde hatları çizilmiş bir tenzih alanında görülmesine rağmen *Dîvân*'ındaki ve *Kitâbü't-Ṭavâsîn*'deki bazı ifadeleri okuyucunun zihnini kanştırabilir. Bu noktada kuşdili/mantıku't-tayr, *şathiye* şeklinde tabir edilen ifade/üslûp biçimlerini göz ardı etmemenin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkar. Merkeze aldığımız şahsın, sufinin yahut sanatkârın anlaşılabilmesi ancak onun hayat hikâyesi ve eserleri vasıtasıyla oluşan büyük resme bakmakla mümkün olabilir. Buradan hareketle Hallâc-ı Mansûr'un hayatındaki kırılış noktaları, şeyhleri ve seyahatleri onun düşünce dünyasına damga vuran batını rengi görmemize ve sekr merkezli varlık görgüsünü kavramamıza imkân tanır. Böylece *Ene'l-Hak* diyen birisinin niçin ve hangi maksatla bunu söylediğini kısmen de olsa anlamamıza düşünsel bir geçit açılabilir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü't-Ṭavâsîn*, Vahdet-i Vücûd, Nûr-ı Muhammedî, *Ene'l-Hak*.

ABSTRACT

The conceptual richness realized when categorizing existence and understanding the highest truth is remarkable. For example, when the findings of natural sciences and the principles of logic put forward by Aristotle three hundred years before Christ, or Plato's fiction of the world of ideas, shadows and origins, which had an intense influence on Sufi imagination, or even the way his teacher Socrates established morality and considering the attitude that prioritizes conscientious justice when he faced the death penalty are taken into consideration, it will be noticed that it is difficult to talk about a linear progress in abstract thought and perception of ethics. When considered within the scope of Sufism, the theories of unity of Being and unity of vision have been developed long before the official narrative constructed between Ibn 'Arabî and İmâm Rabbânî. Hallāj's saying that "He is He", "I am what I love, I am He; And He is I. We are as if two spirits fused together in a single body." refer to both the ancient practices of understanding Being in a single essence and the values of figurative language in terms of being a medium to the truth. Although the idea of the Supreme Being or the Transcendental Being is seen in a clearly defined area of negation in al-Hallāj, some of his expressions in his *Dîwân* and *Kitâb al-Ṭawâsîn* may confuse the reader. At this point, the necessity of not ignoring the expressions/stylistic forms called language of birds/mantıq al-tayr, and theopathic statement (*shathiya*) emerges automatically. Understanding the person, the Sufi or the artist in question can only be possible by looking at the whole picture emerged through his life story and works. Starting from this point, the breaking points in al-Hallāj's life, his masters and his travels allow us to understand the esoteric color and *sakr* (intoxication) centered vision of Being that marked his thought. Thus, an intellectual gateway can be opened to understand, at least partially, why someone who says I am the Truth (*Ana al-Haq*) says this and for what purpose.

Keywords: Turkish Islamic Literature, al-Hallāj, *Kitâb al-Ṭawâsîn*, Unity of Being, Nûr al-Muḥammadî (Muhammedan light), *Ana al-Haq* (I am the Truth).

GİRİŞ

منصور حلاج آن نهنگ دریا

کز پنبه تن دانه جان کرد جدا

روزیکه انا الحق به زبان می آورد

منصور کجا بود؟ خدا بود خدا

“Ten pamuğundan can tanesini ayıran biri varsa

O da bu deryanın timsahı olan Hallâc-ı Mansûr’dur

Ene’l-Hak cümlesini dile getirdiği o gün

Nerede kaldı Mansûr ve nasıl söyleyebilsin onu? O söz Allah’ın idi Allah’ın!”

-Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr-

Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) düşünce dünyası ve itikadi görüşü hakkında birbirine muhalif görüşler tarih boyunca dile getirilmiştir. Bir kaynakta zındık, hulûl ve ittihâd bataklığına saplanmış şerli bir adam, akıllı numarası yapan bir cahil, ileri derecede ahmak, cerbezeci, sihirbaz, Karmatî bir komplocu, rezillik ustası olarak zikredilirken diğerinde adeta İslam’ın hücceti, şarkta ve garpta misli olmayan bir arif, âlimü’r-Rabbânî, hatîb, çileci bir zâhid, muhibb-i Hak, hatta aşk-ı ilâhî nokta-i nazarından tasavvuf yolunun ilk şehidi olarak tanımlanabilmiştir (Massignon, 2006, 253, 327; el-Kusayyir, 1424/2003, 127, 322; Câmî, 1394/2015, 153; Hücvîrî, 2018, 212; Zehebî, 1985, 455-456; Tebrîzî, 1391/2012, 684). Daha en baştan Hallâc, vahdet-i vücûdun en keskin ifadelerinden biri olarak kabul edebileceğimiz ve bazı sufilere göre tevili pek mümkün görünmeyen “Ene’l-Hak” ifadesinin sahibidir. Biz onu bu ifade sebebiyle tasavvuf edebiyatının kurucularından biri değil, daha çok tasavvuf tarihinin ilginç ve tehlikeli bir figürü olarak tanırız. Nihayetinde o, bir taraf için makbul, diğer taraf için merdûd bir şahsiyettir. Fakat asırlar geçtikçe tartışmalı alanlar silikleşmiş, keskin rivayetlerin uçları körelmiş ve Hallâc-ı Mansûr özellikle tasavvuf ve tekke edebiyatının başat bir figürü hâline gelmiştir. Örneğin Pîr-i Türkistân Ahmed-i Yesevî’nin (ö. 1166) *Dîvân-ı Hikmet* adıyla şöhret bulan hikmetler mecmuasında Hallâc-ı Mansûr baş tacı edilen bir isim, tepe bir değerdir. Hâlbuki Ahmed-i Yesevî’nin Arslan Baba’dan sonraki şeyhi olarak bilinen Yûsuf el-Hemedânî’ye (ö. 1140) atfedilen şöyle bir ifade vardır: Eğer Hallâc marifeti hakkıyla bilseydi “Ene’l-Hak” demek yerine “Ene’t-Türâb = Ben toprağım, topraktanım.” derdi. Sahv ve temkin ehli olarak bilinen Yûsuf-ı Hemedânî’nin bakış açısına uygun olan bu yaklaşım, üçüncü halifesi Ahmed-i Yesevî’de en azından onun gençlik döneminde tam olarak karşılık bulmaz. Zira *Dîvân-ı Hikmet*’te Hallâc-ı Mansûr, daha önce işaret ettiğimiz üzere defaatle atıfta bulunulan büyük bir ilham kaynağıdır. Ahmed-i Yesevî’nin hikmetleri yoluyla çizdiği anlam evreninde âşıklık; zâhidlik, sâliklik ve âbidlikten üstündür. Aşksız insan, hayvan cinsinden sayılmalıdır. Dertsiz insanın ise kul olması imkân dâhilinde değildir. Pîre göre gerçek derviş, melâmet-meşrep olmalı, ibadetlerini gizlemelidir. Gerçek dervişlerin ibadet yeri, ıssız dağlar değilse başka neresidir? Varlığın özünü keşfetmek isteyen kişi, fenâ fillâh makamını bulmalı, oraya kavuşmalıdır. Âşık olduğunu iddia eden kişi, İbrahim Edhem gibi dünyadan boşanmalı, Şiblî gibi coşkuyla semâ’ etmeli, *erre zikrinde* Hû Hû diyerek kendisini yitirmelidir. Gün geldiğinde Ferhâd gibi dağları delmeli, işbu deme gelince Mansûr gibi “Ene’l-Hak” deyip dava güdebilmelidir. Ahmed-i Yesevî’ye göre “Ene’l-Hak” davası, cahilin kavrayamayacağı bir meseledir. Yalnızca gönül gözü açık olanlar bu davanın nasıl bir şeref olduğunu ve yolun sonunun Hak dîdârını görmeye vardığını kavrayabilir. Kendisi bu sözün manasını kavradığını ve bu sözden Hakk’ın kokusunu aldığını ifade eder. Mahabbet şarabını içen divanelik makamına erip raks etmeye koyulur. Gerçek âşık, raks eder, semâ’ yapar ve dünya nimetlerini teper. Gerçek âşıklık, muhibb-i Hak olmak burada Hallâc’la adeta özdeşleştirilmiş bir meseledir. “İçtim şarap boldum harap aslım turap” diyen Pîr, hikmetlerinin esasında Sübhân olan Hak’tan sözler olduğunu, bütün düğümleri çözdüğünü, âşıklara can verdiğini, dertlilere deva olduğunu ve aslında bütün hikmetlerin baştan sona Kur’ân yolunda olduğunu salık verir. Dolayısıyla Hallâc’ın yolu da Kur’ân’ın yolundan azade ve uzak değildir (Hoca Ahmed Yesevî, 2019, 138, 146, 148, 162, 184, 188-190, 196, 242-243).

Ahmed-i Yesevî’nin aktarımlarını geriye doğru takip ettiğimizde tasavvuf tarihinde “sekr” ve “sahv” şeklinde ifade edilen meşhur bir yol ayrımını fark ederiz. Görebildiğimiz kadarıyla mezkûr taksimin temelinde sufilerin varlık, daha doğrusu müteâl varlık üzerindeki düşünceleri etkindir. Müteâl varlık fikri ve bir bakıma sufilerin tevhd görüşü, zühd ve tasavvuf dönemi şeklinde taksim edilen mekteplerin de tarihteki statüsünü belirleyen güçlü bir tematiktir. Örneğin Bağdat Mektebi’nin azaları

aynı zamanda *Erbâbu't-Tevhîd* olarak da tanımlanmışlardır. Savunmacı tabiatıyla da bilinen mektepte tevhîd ve vecd vurgusu ön planda olmuştur. İmam Şâfi'nin öğrencisi olduğu nakledilen Hâris el-Muhâsibî (ö. 857) mektebin başat ismi olmakla birlikte tasavvuf edebiyatının kurucularından biri olarak tanımladığımız Hallâc-ı Mansûr da buraya dâhil edilir. Fenâ ile bekâ arasındaki denge, sekr ile sahv arasındaki zorunlu tercih, kişiye tasavvuf tarihindeki rolünü –merdûd yahut makbul olarak vermektedir. Bir tarafta Muhâsibî'nin, Cüneyd'in yolu; diğer tarafta Bâyezîd-i Bistâmî'nin Hallâc-ı Mansûr'un yolu vardır (Hücvârî, 2018, 215).

Hallâc'ın yolu elbette batını ve sekr merkezlidir. Bununla birlikte onun görüşleri, tevhîd vurgusu ve müteâl varlık fikri noktasında temel Sünnî mekteplerle güçlü keşim kümelerine sahiptir. Öyle ki Sünnî tasavvufun en gözde simalarından biri olan Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1111) bile Hallâc'ı dâra götüren yolun en tehlikeli karotaşlarından biri olan *Ene'l-Hak* ifadesini bir bakıma tamir ederek şöyle yorumlamıştır: “Bir bardağa meşrubat konulunca bardakla meşrubatın rengi birbirine karışır, artık bardaktan değil meşrubatın varlığından söz edilir. Velî, kalbinde Allah'ın tecellî ettiğini görür, sadece burada tecellî eden Hakk'dan bahsetmek anlamında ene'l-hakk der” (İmâm Gazâlî, 1975, 2/288). Aynı tamirin/tenkitin daha keskin bir biçimi, vefatı Hallâc'dan önce olmakla birlikte onun çağdaşı kabul edebileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî tarafından yapılmıştır. Cüneyd, Hallâc'ın yanına geldiği bir gün kendisine “Kimdir o?” diye sormuş, karşılığında Hallâc'dan “Ene'l-Hak” cevabını almıştır. Cüneyd, bunu kesin bir biçimde redderek doğru ifadeyi karşıya şöyle dikte etmiştir: Bel ente bi'l-Ḥaḳ = Olsan, olsan Hak ilesin (el-Herevî, 1362/1983, 381; Zehebî, 1983, 14/330). Anakronik bir takiple modern zamanda Schimmel tarafından yapılan başka bir tashih ya da tevil biçimini de burada zikredebiliriz: “Şairler çaydanlığın sadece su kaynaya kadar ses çıkardığını bilir. Buharlaşmaya başlar başlamaz artık hiç ses çıkmaz. (...) Bu kıyas, Hallâc-ı Mansûr'un Ene'l-Hak (Ben hakikatım) sözü onlara hâlâ toy bir durumda görüldüğünden sufilerce de kullanılır. Zaten ateş saf bir kıvılcımla yandığında duman kaybolmaz mı?” (Schimmel, 2020, 424).

Hallâc'a yapılan tashih, tenkit ve tekfirlerin temelinde Zât'ın biricik ve gaip olmayan varlığıyla beşerin mümkün sahadaki sonlu varlığını birbirine eş tutması yahut katıştırması vardır denilebilir. Eş tutma, katıştırma, bazen de kısmi ayırma şeklindeki nazarın, düşünce tarihinde birçok versiyonu söz konusudur. Bu bağlamda hulûl (îlâhî zatın beşerî kişiliğe yerleşmesi, avatara), ittihâd (iki ya da daha çok şeyin birleşmesi), nüzûl (Yüksek Zât'ın aşağıdaki varlıklara inmesi), inkarnasyon (Tanrı'nın insan ve hayvanda bedenlenmesi), vâhid fi'l-vücûd (varlıkta bir olan/olma), vahdet-i vücûd (Mutlak anlamda varlığın biricik olduğunu kavramak), vahdet-i şühûd (görülenlerin bir kaynaktan çıktığını düşünmek), fenâ fillâh (Allah'ta yok olma), ferdâniyyet (tanrısal teklîğe vasil olma, benliğini ifna etme), et-teferrûd billâh (Allah ile ferdeleşme, yalnız kalma), cem'u'l-cem' (Hak tecellisinden başkasını duyumsamama, birliğe kenetlenme) vd. gibi tanımların çoğu defa birbirine yakın bir vaziyet arz etmeleri, hakkında olumsuz kanaatler serd edilen hatta alınlarına kâfir damgası yapıştırılan sufi ve şairler hakkında tekrar düşünmemiz için mücbir sebeptir. Hallâc-ı Mansûr bu yolun tek yolcusu değildir. İnsan teki, tanrı varlığı hakkında düşünmeye başladığında şeriatın istinat duvarlarına çarpabilir. Temel mesele söylenen şeylerin bir hayata sirayet eden iddialar mı yoksa bir hâlet-i ruhiyenin sonucu ortaya çıkmış garip lafızlar mı olduğuna karar vermek olsa gerektir: “Ontolojik olarak, insan Tanrı ile birleşemez. Fakat insan, manevi kemâle erişle ve Tanrı'nın yardımıyla ayrılık perdesinin kaldırılmasına iştirak eder. Ancak bu şekilde her yerde hâzır ve nâzır olan varlığı bilir, onun hakkında bilgi sahibi olur ve ulûhiyet onda “ben”, “ene'l-hakk” diye dışarı yansır” (Bakış, 2010, 126-127).

1. HALLÂC-İ MANSÛR'UN HAYAT HİKÂYESİYLE DÜŞÜNCE DÜNYASI ARASINDAKİ İLGİLERE KISA BİR BAKIŞ

Zikrüm أنا الحق (Ene'l-Hak)dur menüm Ḥaḳdur sözüm ḥaḳdur menüm

Dâreyn içinde غيره (gayruh) ليس في الدار (leyse fi'd-dâr) olmışam

-Seyyid Nesîmî-

Fars'ın Beyzâ şehrinin Tûr semtinde doğan Hallâc-ı Mansûr, Mahmâ yahut Mahammâ isimli bir Mecûsî'nin torunudur. İlk çocukluk ve delikanlılık çağlarını Vâsit ve Irak'ta geçiren Ebu'l-Muğîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî ez-Zâhid el-Hallâc, muhit bakımından koyu Sünnî ve Hanbelî bir ortamda yetişir. Henüz on iki yaşında hâfızlığını ikmal eder. Doğumundan ölümüne kadar yalnızca Arapça konuşmuş ve yazmış bir şahsiyettir. Onun üzerinde, hususan lisanında hâkim olan etkiler Fârsî değil daha çok Arabî kökenlidir. Onun kültürünü, üslubunu belirleyen ve şöhretini bugüne taşıyan şehir ise Bağdat'tır (es-Sülemî, 1406, 307; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, 8/688; ez-Zehebî, 1983, 14/314; Massignon, 2006, 106; Öztürk, 1976, 19; İbn Hallikân, 1972, 2/140).

Sufilerin hayat hikâyelerini belirleyen şehirler ve isimler vardır. Bu sebeple onların doğum ve ilk yetişme yerleri, büyük resimde

ancak bir detay olarak anlam kazanır. Onun kaderini, şöhretini belirleyen şehir Bağdat, sufi ahlâkı ve tasavvufi ilimleri aldığı ilk isim ise Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'dir. O, tasavvufi ilimleri Tüsterî'den (ö. 896) almış, sufi hırkasını ise *üstâdu's-sûfiyye* olarak da şöhret bulan Amr b. Osmân el-Mekkî'den (ö. 910) giymiştir. Daha sonra değineceğimiz üzere o, her iki şeyhiyle/hocasıyla anlaşmazlığa düşüp Bağdat sufilığının merkez karakteri diyebileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî'ye varmıştır. Fakat Hallâc'ın kişiliği/üslûbu ya da karakteristik batını soruları bu ikilinin de arasını açar. İşte tam bu noktada sufilerin hayat hikâyelerini baştan ayağa kuşatan/tertipleyen seyahat meselesi gündeme gelir. Zira sufilik mesleğinin en temel sütunlarından birinin "terk" olduğu düşünülürse (terk-i dünyâ/terk-i ukbâ/terk-i hestî/terk-i terk) mezkûr seyahatleri bir zorunluluk gibi de düşünebiliriz (İbn Kesîr, 1998, 14/821; el-Kusayyir, 1424/2003, 126; Zehebî, 1985, 455).

Hallâc'ın terk-i diyâr edişi, her defasında bir hikmet yolculuğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Hayatının neredeyse dörtte birini ev hapsi, sorgulanma, saklanma, bitimsiz gurbet yolculukları şeklinde geçiren Hallâc'ın, birçok seyahatte işlek yolları değil sapa ve gözden ırak olanları tercih etmesi de onun hayat çizgisini belirleyen etmenlerden biri kabul edilebilir (Massignon, 2006, 187, 192). Hallâc'ın seyahat haritası kabaca şöyle özetlenebilir: Tüster, Basra, Bağdat, Hicaz, Horasan, Mâverâünnehir, Sicistan, Fars bölgeleri, Ahvâz, Mekke, Hindistan, Huzistan, Türkistan, Maçin, Turfan, Keşmir, Sûs. Üç defa hacceden Hallâc, Tüster, Bağdat, Ahvâz gibi yerlere birden fazla gidiş geliş yapmıştır (Attâr, 1391/2012, 511-519; Zehebî, 1983, 14/314-316; Uludağ, 1997, 15/377-378; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, 8/689). Ayrıca her gittiği yerde kendisine bazı yakıştırmalar da yapılmıştır. Özellikle Hindistan bu hususta ilk sırada sayılabilir. Zehebî bu yolculuğu Hallâc'ın kanının dökülmesine neden olan tehlikeli bir sefer olarak yorumlar: Hind'e gitti ve sihir talim etti. Bu durum onda şeytanlık husûle getirdi, onu şeytanlaştırdı. Hatta bu iş, ondan imanı götürdü. Küfür onda baş gösterdi ve tam da bu sebepten kanının dökülmesi mübah oldu. (...) O gittiği her yere zındıklık tohumlarını ekti. Hind diyarında "Muğîs", Türk illerinde "Muķît" ismiyle mektuplar kaleme aldı. Horasan'da "Ebû Abdullâh ez-Zâhid" ve Huzistan'da "Hallâc-ı Esrâr" olarak bilindi (Zehebî, 1985, 455).

Hallâc gittiği yerlerde farklı isimlerle anılmış, kimi müellif için kanı helal zındık bir cahil sayılırken kimi içinse dinin hücceti olarak görülmüştür. Hallâc'ın farklı cephelerden birbirine zıt yorumlarla çizilen portresi, daha önce işaret ettiğimiz üzere sekr ve sahv ehlinin karşılıklı savunuları yahut konumlanışı olarak da değerlendirilmeye müsaittir. Cüneyd-i Bağdâdî, sahvî yani toplumsallaşırken aşırı uçlarını tıraşlayan Sünnî tasavvufu temsil eden bir taraf kabul edilirse Hallâc terazinin diğer tarafında, yani sekr kefesindedir. Sekr yani sarhoşluk hâli; batını dili, şatahatı, kuşdilini önceleyen bir yapı arz eder. Hadisenin siyasi tarafını hafızada tutmak kaydıyla bir şekilde Hallâc'ı dâr ağacına götüren bu hâl, gelip geçen bir şey olmaktan öte şahsın hayat tarzını ve karakterini belirleyen bir etmendir. Düşünce ve hissiyat ırmakları bazen birbirine o denli hızla karşı ki sufilerin dilinden bazen anlamsız gibi duran bazen de haddi aşan ifadeler su yüzüne çıkabilir. Böylesi durumlar, sözün sahibini bütünüyle yok saymayı, onu zındık olarak tanımlamayı gerektirmemelidir. Ehl-i tasavvufun ve sanatçıların büyük bir kısmı, bahsi geçen meselede zındıklık tanımını gereksiz görmüş olmalıdır ki Hallâc'ın ölümünden sonra adeta bir hürmet ve temdih hatta takdis sırası oluşmuştur. Hallâc-ı Mansûr; Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 1049), Hâce Abdullâh el-Ensârî el-Herevî (ö. 1089), Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1111), Ahmed el-Gazzâlî (ö. 1126), Senâyi-i Gaznevî (ö. 1131), Aynü'l-kudât el-Hemedânî (ö. 1131), Ahmed-i Yesevî (ö. 1166), Rûzbihân-ı Baklî (ö. 1209), Attâr (ö. 1221), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Necmeddîn-i Dâye (ö. 1256), Sadreddîn-i Konevî (ö. 1274), Mevlânâ (ö. 1273), Yûnus (ö. 1320?), Ahmedî (ö. 1412-13), Nesîmî (ö. 1417?) vd. dilinden defaatle temize çekilmiş, savunusu yapılmış ve övgülere mazhar olmuştur. İşte Hallâc'ın bu sureti tarihsel değil, deyim yerindeyse ikonik yüzüdür ve bu yüz yaşamaya devam etmektedir. Hatta kendisini dâra götüren siyasi erk yani Abbasi hilafeti dahi onun hatırasıyla uzlaşmak zorunda kalmıştır. Dâra çekilmesinden (922) bir asır sonra 1046 senesinde Bağdatlı vezir Reîsürrüesâ Ebû'l-Kâsım Ali bin el-Müslime, kendi ifadesiyle "o mübarek yerde" iki rekât namaz kılmış ve merhuma dua etmiştir. Massignon'a göre, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 1071) *Tārīhu Bağdād ev medîneti's-selâm* isimli meşhur eserinde Hallâc-ı Mansûr'u zikretme cesaretini ancak bu hadiseden yahut bu ortam oluştuktan sonra gösterebilmiştir (Mason, 2007, 36, 45-46; Massignon, 2006, 35-36).

Elbette bahsi geçen mesele tarihsel olarak yüzde yüz bir uzlaşma şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Hallâc'ın ismi, tasavvuf klasikleri yahut kurucu metinlerinden Kelâbâzî'nin (ö. 990) *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* eserinde "eḥadü'l-küberâ" (=büyüklerden biri)", Ebû'l-Muğîs (=Kendisinden medet umulanların babası) (Kelâbâzî, 1415/1994, 13, 105, 113), Ahmed el-Gazzâlî'de (ö.1126) yalnızca bir "şâ'ir" (Kâşânî vd., 1388/2009, 70) şeklinde örtülü olarak zikredilmiştir. Aynı bağlamda Serrâc (ö. 988) *el-Lüma'* isimli eserinin küfürle itham olunan sufiler bahsinde, Hallâc-ı Mansûr hakkındaki bir rivayeti aktarır. Hallâc'ın en zorlu ve çetrefilli ifadelerini barındıran bir manzumesini ise "şairin biri der ki" şeklinde alır (Serrâc, 1914, 151, 304, 378, 438). Hallâc, Serrâc için bir kaynak, Ferîdüddîn-i Attâr içinse sufiler topluluğunun son değerli halkasıdır. *Tezkiretül-Evliyâ'* eserinin Ca'fer-i Sâdik ile başlayıp Hallâc-ı Mansûr ile bitmesi bir tesadüf olmasa gerekir. Yine de özellikle Hallâc'ın vefatı henüz tazeyken onun şiiirlerinin Kâle'l-kâ'il (=Biri dedi.), Kâle'l-Huseyn (=Hüseyn adında bir zât dedi.) şeklinde üstü örtülü

biçimde aktarıldığı görülebilir. Geldiğimiz noktada onun düşünce dünyasını anlamanın yolunun, zıt rivayetleri ya da uzun seyahat haritasını detaylandırmaktan çok hayatındaki belirleyici şahsiyetleri bir kere daha gözden geçirmekle mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Mihverimiz Hallâc'ın eserleri olması bakımından biz bu hedefi ancak kısa bir bakış şeklinde gerçekleştirmek durumundayız.

Hallâc'ın ilk büyük durağının şeyhi Sehl et-Tüsterî olması dikkat çekicidir. Kendisi aynı zamanda bir müfessir olan Tüsterî, nûr-ı Muhammedî meselesinin Mukâtil b. Süleymân'dan sonraki ikinci önemli durağıdır. Tefsîru'l-Çur'ânî'l-Azîm (Tefsîru't-Tüsterî) isimli eserinde en-Nûr suresinin 35. ayetinde geçen “meşelü nûrihî = O'nun nurunun misali” ibaresini “Ya'nî meşelü nûri Muhammed salla'llâhu 'aleyhi ve sellem = Muhammed aleyhisselamin nuru misali” şeklinde tefsir ederek nûr-ı Muhammedî meselesini gündemine alır ve “zürriyet” kavramı etrafında dönerek nûr-ı Muhammedî anlayışının katmanlarını gösterir. Öncelikle Hakk'ın Hz. Peygamber'i kendi hâtırına, Hz. Adem'i ise ilk nurun sahibinin hatrına, o nurun izzet çamurundan yarattığına dair bir rivayet aktarır. İnsan bu tenezzülât içerisinde ikinci basamağı temsil eder. Zira o yeryüzüne bir halife olarak tayin edilmiştir. İnsanın tekâmülü yani kâmil hâle gelmesiyle bir çeşit devir durumu (devriye) hâsıl olur. Her ne olursa olsun bütün resuller, nebiler, melekler ve her iki dünyanın ışığını aldığı kandil, bizzat Hz. Peygamber'in varlığından neş'et etmiştir (et-Tüsterî, 1425/2004, 90-91, 166). Hallâc-ı Mansûr'da bu nûrun daha yoğun bir hissiyat içerisinde aktarıldığı görülebilir. Özellikle bahis açması zor olan hususlardaki aktarımlar, bir çeşit *tinsel veraset* olarak da tanımlanabilir. Hallâc-ı Mansûr, meşhur eseri Kitâbü't-Çavâsin'de nûr-ı Muhammedîyi adeta her şeyin önü ve ardı olarak tanımlar: “Onun himmeti bütün himmetlerin önüne geçmiştir. Onun vücûdu 'ademden, ismi de Kalem'den öncedir. Zaten o, bütün 'ümmetlerden evvel idi. (...) O, zail olmaz. Hak ve hakikat ancak Onunla bilinir, ondan neşve bulur. (...) O, ancak O'dur. Nasıldır ve nicedir O? O, O'dur!” (Al Hallâj, 1913, 14-17).

Hallâc, ilk şeyhi ve düşünce durağı Tüsterî'den sonra yirmili yaşlarında Basra'ya ve oradan da Bağdat'a geçer. Daha önce işaret ettiğimiz üzere Bağdat, onun kader çizgisini belirleyen şehirlerin başında gelir. Orada da mülaki olduğu önemli isimler vardır. Bunlardan ilki, Hallâc'ın ikinci şeyhi Amr b. Osmân el-Mekkî'dir. Gün gelecek ikinci şeyhini, aynı birinci şeyhi Sehl et-Tüsterî'de olduğu gibi destursuz bir şekilde terk edecektir. Rivayete göre o, şeyhi Amr b. Osmân el-Mekkî'nin havâssın anlayıp tatbik edebileceği ilm-i hurûfa dair eserini ele geçirmiştir. Amr b. Osman bu kitabı alan kişinin büyük bir felakete düşürüleceğini, ellerinin ve ayaklarının kesilip boynunun vurulacağını ifade etmiştir. Hatta birtakım insanlar, bu kitabı Hallâc'ın aldığını ve bu sebepten helak olduğunu iddia etmişlerdir (Serrâc, 1914, 499). Şu ya da bu şekilde Hallâc'ın bir yerde sürekli kalamadığı ve el aldığı insanlarla da uzun süre uzlaşma içerisinde olmadığını fark edilir. Belki de bu, “Ene'l-Hak” ifadesinin geçtiği şiirdeki “vahhedenî = O, beni yalnızlaştırdı.” ibaresinin gerçek hayattaki yansımalarından biridir.

Bağdat çevresindeki diğer bir önemli durağı, daha önce işaret ettiğimiz üzere ilm-i tasavvuf dairesinde fikrî bir otorite olarak da (imâmü'l-eimme, şeyhü'l-asr, tâvûsu'l-ulemâ, lisânü'l-kavm, seyyidü't-tâife) tanımlayabileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Sülemî tabakatında çıkan manzaraya göre, adı sufiye çıkan birinin onu tanımaması pek mümkün gözükmemektedir. İlk tabakattaki isimlerin önemli bir kısmıyla şu ya da bu şekilde görüşmüş olması, onun fikirlerinin ve şahsiyetinin bağlayıcı yönünü belgeler. Onu karakterize eden şeriat-hakikat dengesi, bazen onun etraftaki sıkıntı ve muarazalardan bir saklanma biçimi olarak görülmüştür. Onun tenkide uğradığı tek cephe de burasıdır. Bir çeşit sufi mihnesi olarak görülen *Gulâmu Halîl* olayı özelinde, birçok sufinin katlolunduğu, sorgulamalarda çeşitli azaplara maruz kaldığı sıkıntılı zaman diliminde, Kuşeyrî'nin ifadesiyle o “fıkıh ile” (fe-emme'l-Cüneydü fe-ennehü tûsirru bi'l-fıkhî) kendisini perdelemiş yahut gizlemişti. Yine de gün geldiğinde küfür ve zındıklıkla itham edilmekten o dahi kurtulamamıştır (Kuşeyrî, 1981, 412; Kuşeyrî, 1422/2001, 419; Serrâc, 1914, 500). Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc'ın sözlerinden ve özellikle destursuz bir biçimde şeyhini terk etmesinden ötürü kendisine bağlanmasına müsaade etmez. Bu kopuş bir yönüyle sahv ve sekr ekolünün çoğunlukla uzlaşmayan cephesini de gösteren bir manzaradır. Hallâc, vasatı temsil eden bir otoriteden deyim yerindeyse icazet alamamış bir şahsiyettir. Yalnızlaşma, muhtemeldir ki Hallâc'ın dilinde görülen batını vurguyu gündün güne arttırmıştır. Lisanın, insan karakteriyle beraber şekillendiği göz önünde bulundurulursa yalnızlaşmanın onda bir yaşam tarzı hâline geldiği de düşünülebilir. Hallâc'ın düşünceleri, sözleri kadar ölüm biçimi de tarihsel kimliğinin ikonik bir yüze ve ilham kaynağına dönüşmesine neden olmuştur. Denilebilir ki ölümü de kendine has bir biçimde ve şeriatın hiçbir şekilde tasvip etmediği bir korkunçlukla (Dursun, 2020, 92-94) gerçekleşmiştir. Hallâc, son mahkemesinde kendisinin şeriate halel getirecek ifadeleri olduğuna dair iddiaları kesin bir dille reddeder (Herevî, 1362/1983, 465). O, savunmasında kendisini “Ben Allah'a inanan, oruç tutup namaz kılan, hayır işleyen ve bunun dışında da bir şey bilmeyen biriyim.” diye tanımlar (Hatîb el-Bağdâdî, 2001, 8/712). Kalabalığı son bir defa daha şu şekilde uyarır: Kanım size helal değildir. İtikadım İslam, mezhebim sünnettir” (İbn Kesîr, 1998, 14/836-837). Netice değişmez ve infaz şu şekilde gerçekleşir: Önce kendisine derisi yüzülene kadar beş yüz kırbaç darbesi vurulur. Elleri, ayakları ve nihayet başı kesilir. Vücut azaları kesilirken dâr ağacında adeta gergide tutulmuştur. Baş ve elleri Mutaf denen hapishanenin duvarlarına asılmış, cesedi yakılmış ve külleri Dicle'ye savrulmuştur (İbnü's-Sâ'î, 1997, 64; Massignon, 2006, 684-687).

2. KİTÂBÜ'Ŧ-ŦAVÂSİN VE DİVÂNÜ'L-HALLÂC ÖZELİNDE ENE'L-HAK ŞİİRİNİN ARKA PLANI

Hallâc'ın Ene'l-Hak şiirinin arka planını anlamak için temel aldığımız ilk eseri, Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'dir. Eserin en önemli özelliği, sekiz yıla yayılan hapisane döneminde kaleme alınmış olmasıdır. Sıkı dostlarından ve takipçilerinden İbn Atâ (ö. 922), eseri gizlice hapisaneden dışarı çıkarmış ve günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Eserin ilk şerhi Rûzbihân-ı Baklî, ilk neşri ise 1913 tarihinde Louis Massignon tarafından yapılmıştır. *Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn*, yine L. Massignon tarafından tabakat ve tarih kitaplarından hareketle derlenen Dîvânü'l-Hallâc'tan birçok şiiri barındırmaktadır. Dolayısıyla güçlü bir ihtimal olarak şiirlerinin takvimi, Ŧavâsîn'e göre daha geri zamanlara ulaşmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in "Şu'arâ", "Neml" ve "Kasas" surelerinin başındaki hurûf-ı mukatta'âtan ilhamla kaleme alınan eser, on Ŧâ-sîn ve *marifet bostanı* başlıklı yazı olmak üzere on bir bölümden müteşekkildir: *Ŧâsînü's-Sirâc*, *Ŧâsînü'l-Fehm*, *Ŧâsînü's-Şafâ*, *Ŧâsînü'd-Dâ'ire*, *Ŧâsînü'n-Noĸta*, *Ŧâsînü'l-Ezel ve'l-İltibâs*, *Ŧâsînü'l-Meşî'et*, *Ŧâsînü't-Tevhîd*, *Ŧâsînü'l-Esrâr fi't-Tevhîd*, *Ŧâsînü't-Tenzih* ve *Büstânü'l-Ma'rifet*. Rûzbihân-ı Baklî, tasavvufi bilginin lâhûtî olduğunu ve onun doğasında uzaklıklar ve gizlilikler (Ŧavâmis ü ravâmis) bulunduğunu işaret ettikten sonra *Ŧavâsîn* kelimesinin açılımını şu şekilde yapar: *Ŧâ*: Kıdem ve ezelin arınık, saflaşmış hâlidir. Ayrıca o, bir tevhd tufanıdır. *Sîn*: Zât'ın bilgisinde zaten mevcut olan yokluk ve varlık ('adem ü kevn) hallerinin, önü sonu olmayan bir tecelliyle sonsuzluk Sina'sına yansımasıdır. Derinden kavramanın kıdemdeki hâlidir, sebĸ-ı fehmdir. *Nûn*: Hak'dan verilen nasiptir, behredir ve ayrıca yine Hak'ın ezelde ikram ettiği bir aşk cezbesidir. İnsanın tabiatına sirayet ederek onu yakıp kavuran hakikat ateşidir, nîrân-ı hakikattir (Baklî, 1365/1986, 456, 467).

İkincil kaynağımız olan Dîvânü'l-Hallâc'daki kelimeler dünyası yani anlam örgüsü, tasavvuf tarihinin geçmiş olduğu ve geçeceği kavram duraklarına temas etmesi bakımından kıymetlidir: Hallâc Dîvânı'nda cem'-fark, sekr-sahv kavramlarına açıklık getirir. Âşik-ma'şûk, tecellî ve istitâr, vahşet-üns, kabz-bast, fenâ-bekâ vd. gibi kavramsal çiftlere defaatle başvurur. Yukarıda zikredilen kavramlar cetveline Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'dekilerin sadece bir kısmı bile ilhak edildiğinde Hallâc'ın tasavvuf şiiri açısından ne ifade ettiği daha iyi anlaşılabilir: Edeb, taleb, safâ, rıfk, şühûd, infirâd, bidâyet vd (Al Hallâj, 1913, 59-60).

Şeybî'nin "Şerhu Dîvânî'l-Hallâc" eseri bağlamında, Hallâc'ın sanatına ve fikrî duruşuna dair tespitlerini şu başlıklar altında hülâsa edebiliriz: **a)** Hallâc, nûr-envâr, sır-esrâr kelimelerini, şiirlerinde defaatle kullanmıştır. Bu kelimelere ek olarak zamîr, izmâr ve hicâb da onun şiir dilinin önemli parçaları olarak zikredilebilir. Dolayısıyla tercih ettiği üslup ve kelimeler dünyası göz önünde bulundurulursa Hallâc'ın daha en baştan bâtını bir yolu seçtiği fark edilir. Özellikle "sır" ve "nûr" gibi bazı kelimeleri ısrarcı bir biçimde kullanması, onun düşünce kodlarını göstermesi bakımından dikkate değerdir (Massignon, 1913, 47). **b)** Aşk için yaptığı şu tarif hem edatların sıra dışı kullanımı hem de muhtevası itibarıyla dikkat çekicidir: el-'İşku min ezeli'l-âzâli min kıdemi / Fîhi bihî minhü yebdû fîhi ibdâ'ü = Aşk, kıdemiyetten gelen ezellerin ezeldir. Her şey O'nda ve O'nunladır. Her şey O'nda başlar ve O, başlangıçların başıdır. **c)** Onun şiiri ilhamî ve vehbîdir; doğaçlamaya müsait bir zemine sahiptir. **d)** Kavramsal zenginliğine rağmen hissî, lirik bir şiiri vardır. Bazı şiirleri tamamen aşka adanmıştır, onunkisi bir aşk dîvânıdır. Ona göre aşk, hakiki dinin fıkıdır, tecrübeyle öğrenilebilecek bir şeydir hatta nübüvvet dahi aşkın bir neticesidir. **f)** Ayet ıktibaslarına ve telmihlerine çokça yer verir (Şeybî, 1973, 146-175). Nihayetinde onun en sarıh ve belli bir disiplinle konuştuğu yer, görebildiğimiz kadarıyla Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'dir. Bu sebeple eseri, başlık başlık değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Hallâc, Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'in "Ŧâsînü'l-Fehm" kısmında, varlık sahasına bakiştaki rasatı/ölçeği şu iki önermeyle belirler: *Ve-men veşale ile'n-nażari istagnâ 'ani'l-ĸaberi* = Kim nazara yani manzûru görebilecek yetkinliğe ulaşırsa, şunun bunun getireceği haberlerden müstaĸni olur. Artık, kıl ü kâle bakmak lüzumsuz hâle gelir, zira gerçek yahut gerçeklik temaşa edilmeye başlanmıştır. İkinci cümle, önermeyi bir adım daha ileri taşır: *Ve-men veşale ile'l-manzûri istagnâ 'ani'n-nażari* = Manzûra ulaşan ise nazardan dahi müstaĸni olur. Bu noktadan sonra işler biraz daha ilginç ve çetrefil bir hâl almaya başlar. Ene'l-Hak şiirine de ışık tutabilecek cümle şöyle gelir: "Ke-ennî... ve ke-ennî Hüve ev Hüve ke-ennî... Lâ tevaĸka 'aynî, in kunte ennî = Sanki ben... Evet sanki ben O'yum ya da O sanki ben... Benden çekinme eĸer sen Ben isen!" Bu ifadelerde belirleyici ögenin "sanki" anlamında kullanılan "ke-enne" olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla burada bir mecaz yani gerçekle teması olmayan bir tasarım söz konusudur. İfadeler, bir hulûl görüntüsü vermekte, dolayısıyla şeriat sınırlarını zorlamaktadır. Fakat iddianın bir gerçeĸe deĸil gerçek olması düşünölemeyen (karîne-i mânî'a) bir mecaza istinad ettiği gözden kaçırılmamalıdır (Al Hallâj, 1913, 55-56).

Hallâc, "Ŧâsînü's-Şafâ" kısmında hakikatın ince/dakîk bir mesele olduğunu hatırlatır. Öyle ki ona giden yollar dardır ve oraya önü ateş ardı uçurum garip ve sarp bir geçitten ulaşılır. Kırk makamı aşan, oraya varabilecektir. Kırk makamın ilki *edeb* ve ilginç bir biçimde sonu ise *bidâyet* yani yine bir başlangıçtır. Bir devriye mantığı içerisinde makamlar aşılır ve yine başlanan yere dönölür. Hakikate ehil olan kimse neyi varsa terk etmelidir. Burada Hallâc, Hz. Musa'ya Hak tarafından bir aĸaç vasıtasıyla

gelen sesi misal getirir. Hallâc'ın tefsirine göre o ses ne Tûr canibinden ne de ağaçtan gelmiştir. O, Hakk'ın sesidir. Hüküm cümlesi şöyle gelir: *İşte ben bu ağaca benzerim*. Ardından yargısına, bir soru yahut ikaz cümlesi üzerinden derinlik kazandırır: *Hakikat ne olabilir?* O dahi mahluktur. Mahluku yani yaratılmış olanları terk et! Terk et ki sen O olasın ve O da sen olsun (Al Hallâj, 1913, 21-23) Anlayabildiğimiz kadarıyla buradaki yargının temeli varlık cihetinden (ontolojik) verilmiş değildir; deyim yerindeyse episteme üzerinden giden bir kavrayış söz konusudur.

“Tāsīnū'd-Dā'ire” kısmında, hakikat ilminin bilgisine “Haremī” dediğini ve onun ikamet bölgesinin hiçbir tarafından çıkış olmayan (=ve't-ṭarīku mesdūdun) bir daire olduğunu belirtir (Al Hallâj, 1913, 25, 28). Bu daireden yalnızca bir kişi çıkabilmiştir. O da Hz. Peygamber'dir. “Tāsīnū'n-Noḳṭa” kısmında nokta ve daireden konuşmanın herkesin harcı olmadığını ifade eden Hallâc, fikirler dairesinde ilk noktanın “fehm” olduğunu ifade ettikten sonra onu bir dikdörtgen içine çizdiği deyim yerindeyse noktalardan oluşan daha küçük bir dikdörtgen yapıyla gösterir (Al Hallâj, 1913, 30-31). İşte tam burada bir şiiriyle istiḫâdda bulunur. Şiirin Dīvān'ındaki versiyonu, bazı hareke ve harf farklılıklarıyla beraber buradaki istiḫâdın iki katından fazlasını barındırır. Meseleye dair beyitlerin bir kısmı şöyle hülâsa edilebilir:

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي
فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ
(...)
أَنْتَ الَّذِي حَزَّتْ كُلَّ أَيْنٍ
فَحَيْثُ لَا أَيْنَ نَمَّ أَنْتَ
(...)
أَحَطْتُ عِلْمًا بِكُلِّ شَيْءٍ
فَكُلُّ شَيْءٍ أَرَاهُ أَنْتَ

Gönül gözüyle Rabbimi gördüm de

Dedim sen kimsin? Dedi: Sen!

(...)

Sen ki bütün nerede'lerden sıyrılmışsın, mekân seni sınırlayamaz

Tam bu sebepten Sen'de yahut Sen'in varlık özünde/haysiyetinde neredelik yok, Neredelik yok, Sen varsın Sen!

(...)

İlme dair ne varsa bütünüyle ihata ettim

Ve anladım ki gördüğüm, odaklandığım her ne var ise sonunda gördüğüm Sen (Şeybî, 1973, 216-217).

Hallâc'da bütün nerede'lerden sıyrılmış bir Sen'e erişmek ancak bir hayal, belki bir murâd olarak anlaşılabilir. Zira Dā'ire Tāsīn'inde havsalaya sığmaz ilm-i hakikatin kapılarından tek bir ismin geçebileceğini daha önce ifade etmiştir. O da “Haremī” yani mahrem bilgilere vasıl olan Hz. Peygamber'dir. Onun bu mertebeye ulaşmasının sırrını ise Noḳṭa Tāsīn'inde şöyle izah eder: Öncelikle Hz. Peygamber, tam anlamıyla Hak dışındaki her şeyden (mâ-sivâ) yüz çevirmiştir. Ardında şehirler, dostlar, sırlar, bakışlar, eserler (emşâr, enşâr, esrâr, ebşâr, âşâr) bırakmıştır. O, hîn ile eyne'den yani “Nerede?” ve “Ne zaman?” sorularından ıraktır. Her nefeste Hak zikrinde olmuştur. Onun bütün özü vahiy ve yolculuğu ancak nûrdan nûradır. Hak ile arasındaki mesafe en-Necm suresinin 9. ayetinde işaret edildiği üzere iki yay arası hatta daha yakın (Fe-kâne kâbe kavseyni ev ednâ) bir noktadadır (Al Hallâj, 1913, 32-34). Bu bağlamda insân-ı kâmil olarak Hz. Peygamber yalnızca siyeri takip edilen üst bir örnek olmaktan ötede durmaktadır ve onun en esaslı özelliklerinden biri, gördüğü, tecrübe ettiği, ilhamen mazhar olduğu yüksek hakikat karşısında sendelememesi, haddi aşan hiçbir ifadeyi dile getirmemiş olmasıdır. Oysa Hallâc, hissettiği, düşündüğü şeyler karşısında bazen yenik düşerek şeriat sınırlarını zorlayan ifadelerle yahut bir takım şatahatlı söyleyişlerle kendisini ifade etmiştir. Dolayısıyla onun ile üstün ve güzel örnek (üsve-i ḥasene) arasında bir uçurum vardır. Hallâc bunun farkında olduğu için bazen İblis'le Firavun'un bir bakıma ironik savunusunu yapsa bile son tahlilde kul ile Yaratıcı arasındaki

farkın bilincinde olan sufi bir şairdir. “Ene’l-Ḥaḳ” diyen de “Ve’l- Ḥaḳḳu ḥaḳḳun ve’l-ḥaḳḳu ḥaḳḳun = Hak, Haktır; mahluk mahluktur!” yargısını açıkça dile getiren de odur. Hatta birtakım cerbezeli sözlerle, mesela “Tanrı’yı kendi yokluğumda buldum.” diyenin iddiasını kesin bir biçimde reddeder. O kişinin iddiasını şu basit mantıkla boşa çıkarır: Kaybolan bir varlık hiç kaybolmayan bir varlığı ne bilir? Birisi ben O’nu isimle bildim, derse ismin müsemmadan ayrı olamayacağını ve nihayetinden Hakk’ın mahluk olmadığını hatırlatırım diyen Hallâc’tan başkası değildir. Hatta o, acizlikle Hakk’ı buldum diyeni, kendi nefsin tanımlamakla O’na ulaştım iddiasında olanı, ilim yoluyla O’na kavuştuğunu iddia edeni ise tümünden reddeder. Zira yüksek Zât bilinebilir, kavranabilir, sınırlanabilir değildir. İnsan henüz bir zerreyi, en küçük maddi parçacıkları bile tanımlamaktan aciz iken nasıl olacak da Hakk’ı bilebilecektir? İnsana düşen Hakk’ı tesbih etmektir. Sübhânallâh demenin bir anlamı da ben yüksek Zât’ı kavramaktan uzağım ve O’nu her şeyden tenzih ediyorum demektir. İşin özü Hak, Hak’tır ve mahluk da mahluktur. Bunların arasında aşılmaz bir uçurum vardır (Al Hallâj, 1913, 70-75). Burada birbirini yok eden ve boşa çıkaran mantık ve önerme biçimleri yoktur, dolayısıyla burada bir çelişki (contradiction) değil, gerçeğin ortaya çıkmasında karşılıklı olarak görev ifa eden ve birbirini besleyen tezatlar (opposition) vardır, diye düşünüyoruz.

“Ṭāsînü’l-Ezel ve’l-İltibâs” kısmında daha önce işaret ettiğimiz İblîs ve Firavun’un imanı meselesi işlenir. Hallâc’a göre İblîs’in tavrı, Hakk’a secde etmekle ilgili olmadığı için onu doğru anlamak icap eder. İblîs, Ma’bûd’a *tecrîd* üzere taptığından ötürü O’nun dışındaki bir varlığa yani Âdem’e secde etmekten kaçınmıştır. Bu noktaya kadar işin anlaşılır bir yeri vardır fakat iş *tecrîd* boyutundan çıkıp *tefrîd* noktasına varınca lanetlenmiştir. Mezkûr iddia ve mantığı Tûr Dağı’nın yamacında Hz. Musa ile İblîs’i konuşturarak detaylandırır. Hemen ifade etmeliyiz ki burada bir İblîs savunusu değil, yalnızca bir iddianın temsilî bir biçimde aktarımı söz konusudur. Hz. Musa, İblîs’e “Seni secde etmekten alıkoyan neydi? = Mā mene’ake ‘ani’s-sücûd” şeklinde bir soru yöneltir. Cevap şöyle gelir: Beni alıkoyan şey tek bir ma’bûd davasından başkası değildir.= Mene’ani’d-da’vā bi-ma’bûdin”. İblîs, Hz. Musa’nın Hakk’ı görmek arzusuna karşılık dağa yansıyan nura bakması emredildiğinde hemen oraya gözünü diktiğini, oysa kendisine bin defa secde et denilse de davasından vazgeçmediğini söyler. Hallâc’ın bir bakıma ironik ve temsilî bir şekilde ortaya koyduğu manzarada, esaslı meselenin Zât ile yaratılan arasına hiçbir nesnenin giremeyeceği, O’na dair bir işaret ve delalet istemenin de ilgili muhataplığa halel getireceği yönünde bir fikir olduğu fark edilir (Al Hallâj, 1913, 41-46). Bunun Hallâc lisanında karşılığı, vahdet ile kesretin (teklik ile çokluk) bulunduğu hatta göz eriminden uzaklaştığı, sâlik olan kişinin arada perde görevi ifa eden mahluku aradan çıkararak yalnızca Hâlik’i gördüğü ‘aynü’l-cem’ makamı olsa gerektir. Dīvānu’l- Ḥallâc’ın belkemiği şiiplerinden biri, bu bahis (‘aynü’l-cem’) için bir istiḥâd metni olarak kullanılmıştır. Aynı bağlamda zikredilmesi gereken diğer şiiri de ‘aynü’l-cem’ meselesini berkitir niteliktedir:

ذِكْرُهُ ذِكْرِي وَ ذِكْرِي ذِكْرُهُ

هَلْ يَكُونُ الذَّاكِرَانِ إِلَّا مَعًا

Zikrühü zikrî ve zikrî zikrühü

Hel yekünü’z-zākirāni illā me’an

“O’nun zikri benim, benim zikrim de O’nun zikridir.

Birbirini zikredenler hiç ayrı olur mu? Elbet beraberdiler” (Şeybî, 1973, 302).

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَ مِنْ أَهْوَى أَنَا

نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا

(...)

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ

وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا

لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا

رُوحُهُ رُوحِي وَ رُوحِي رُوحُهُ

مَنْ رَأَى رُوحِيْنَ حَلَّتْ بَدَنًا

“Ben sevdiğim şeyim, oyum; O da bendir

Biz adeta tek bir bedende birbirine katılmış iki ruhuz

(...)

Beni gördüğün zaman O’nu

O’nu gördüğün zaman adeta bizi görmüş olursun

Bizim hikayemizi kavrayamayıp da sual eden kişi

Sen bizi görmüş olsaydın bile ikimizi birbirinden ayırt edemezdin

O’nun ruhu benim, benim ruhum O’nundur

Sen hiç gördün mü tek bedende iki ruh”

(Şeybî, 1973, 342-343).

Şiirin çizdiği alanı takip edersek artık bir artı birin iki etmediği bir alana girildiğini fark ederiz. Bu nazar daha sonra bir manada güncellenerek ben ile O ayrımını ortadan kaldıracak ve vahdet-i vücudun temel mottosuna evrilecektir: Lâ mevcûde illâ Hû = O’ndan başka varlık yoktur. *Ölümüm hayatım, hayatım ölümümdür*, diyerek varlık-yokluk çizgisinde durduğu yeri belgeleyen Hallâc’ın meşhur ifadesini perçinleyenlerden bir diğeri de daha önce zikrettiğimiz, “Sen Sen/Ente Ente” ifadesiyle kaleme aldığı müreddef şiir olsa gerektir. Burada ene ve ente (ben ve sen) birleşir aynı ben ve o gibi tek potada eritilir. Sufilerin kullandığı bazı istilahlara, “Sen-Sen” mantığını destekleyen ve hatta genişleten bir yüze sahiptir: Ene bi-lâ ene: Bensez ya da ben olmaksızın ben, naħnu bi-lâ naħnu: bizsiz ya da biz olmaksızın biz, ente ente: sen-sen, ene ene: ben-ben, ente ene: sen-ben, ene ente: ben-sen, hüve bi-lâ hüve: onsuz o (Serrâc, 1914, 410). Buradan ileriye doğru bir uç çıkardığımızda İbnü’l-Arabî’nin hubb-ı rûhânî tanımıyla karşılaşırız. Ruhani sevgiyi anlatabilmek için kendisine tanık tuttuğu metin, yukarıda zikrettiğimiz “Ene men ehvâ ve men ehvâ ene = Ben sevdiğim şeyim, oyum; O da bendir.” beyti olması dikkat çekicidir. Ona göre hubb-ı rûhânînin gayesi, yani sınır taşı tam da burasıdır (İbnü’l-Arabî, 1420/1999, 3/498-500). Hubbu, ilâhî, rûhânî ve tabîî şeklinde üçe ayıran İbnü’l-Arabî, ilkinin (ilâhî) Hakk’ın kulunu sevmesi, kulun da O’nu sevmesi olarak tanımlar. Rûhânî kısmı, daha çok dîvân şiirinde gördüğümüz âşık profiline karşılık gelmektedir. Kendisini ma’şûka adanmış bu varlık, kendi isteklerini unutmuş, yalnızca karşının iradesine tabi olmuştur (İbn Arabî, 2008, 8/183-184).

Şiir dilinin hatta bizatihi dilin, Wittgenstein’in ifadesiyle bir *oyun* olduğu düşünülürse başta saçma ve soyut duran şeyler yani seslerden örülül kelimeler, özellikle şiir dilinin malzemesi olduğunda toplumu dönüştüren ve idraki zorlayan bir güce ulaşabilir. Kuru kelimeler, *dil oyunları* dairesinde düşünüldüğünde biçimsel yapılar olarak kalmaz; kullanıldıkça gerçeğe müdahale eden bir şeye dönüşür. Gerçekliği kavramak için dilin kendi asrına ve sosyolojisine gitmek zorunluluğunun altını çizen Wittgenstein, Arap filozoflarının dilinin Arap olmayanlar tarafından tam anlamıyla ihata edilmesinin imkânsızlığını şu vurucu cümleyle taçlandırır: “Aslan konuşuyorduysa bile, biz onu anlayamazdık” (Key, 2018, 63). Bu bağlamda sufi dili, mantıku’t-tayr, kuş dili, agrebü’l-garâ’ib vd. şeklinde ifade edilen kapalı dil yapıları şüphesiz kendine aşına olan muhit için müphem olmaktan uzaktır. Mezkûr dil, bu sebeple ancak coğrafi, siyasi bağlamdaki dil ilişkilerinde, kabaca dil oyununun oynandığı zamanda ve yine dilin yerlisi tarafından doğru şekilde anlaşılabilir olacaktır.

Aktardığımız bilgiler ve yorumlar ışığında şunu ifade etmeliyiz ki Hallâc’ın şiiri tamamen mecazi bir alana istinat etmektedir. Onun şiirlerini okurken adeta beyitlerin başında mahzuf “Sanki”, “Sanasın”, “Neredeyse öyle” şeklinde önermelerin olduğunu görebiliriz. Aksi takdirde çok kaba bir biçimde tanrılık iddiasında olan bir garip adamla karşı karşıya olduğumuzu kabul etmek durumunda kalırız. Oysa Hallâc’ın bu iddiasını bayraklaştıran ve tanrılık iddiasını temellendirmeye çalışan müritleri yoktur. Hallâc bir tanrılık iddiasıyla zenginleşip siyasi nüfuz kazanan biri olmadığı gibi kendisini ölüme, dâra götüren gerçekliğe de boyun eğmek zorunda kalmıştır. Tam da bu sebeplerden olsa gerek sufi tabakalarında onun hakkında birbirinden farklı rivayetler duysak bile gün gelir en sıkı şeriat savunucuları bile onun üslûbunu ya bir şatahat mantığıyla ya da bir cezbe hâliyle

açıklamak durumunda kalmışlardır. Örneğin Sühreverdî, hulûlcülerin kendisinde tanrı bedenlenmişcesine ileri geri sözler eden sapkınlıklarını şeriat dışına ittikten sonra, “Ene’l-Hak” ve “Sübhânî” ifadelerinin sahiplerini (Hallâc ve Bâyezîd) hariç tutar. Cezbe hâlinde söylenen şeylerde, söze değil sözü söyletene, hâdis değil muhdis bakmak gerektiğinin altını çizer. Zira onlar Rabblarından bahsederken bir şey anlatma heyecanı içerisinde bu tarz ifadeler kullanmışlardır (Sühreverdî, 1990, 100-101). Böylece söylenen sözler Sünnî çizginin içinde kısmen de olsa kendine bir yer bulabilmiştir. Sünnî çizgiye çekme, Ahmed es-Sirhindî’nin tabiriyle aşırıya giden ifadelerin itidal sınırına çekilmeleri, belirleyici bir meseledir. Zaten ona göre, Biricik Zât’ın varlığını tek ve mutlak görüp O’nun dışındakileri yok kabul eden tevhîd anlayışı akla da şeriata da aykırıdır. Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî hem Hallâc-ı Mansûr’un hem de Bâyezîd-i Bistâmî’nin sözlerini kendi meşrebince tashih etmekten ve onları aklamaktan da geri durmaz. Hallâc’ın “Ene’l-Hak/Ben Hakk’ım” ve Bistâmî’nin “Sübhânî mâ a’zame şânî/Kendimi tenzih ve tesbih ederim. Şânım ne yücedir benim!” sözleri, ilk anlamlarıyla kesinlikle şeriat dışıdır ve dahi küfürdür. Fakat der Rabbânî, onların gerçekte söylemek istedikleri bu değildir. Şu hâlde sarf olunan sözlerin, tevhîd-i şühûdî mantığıyla arık hâle getirilmesi gerekmektedir. Gücü ancak ilme’l-yakîn mertebesinde bakmaya yetenler, Vâhid olanın tecellisiyle gark hâlinde yanlış bir zanna/vehme kapılırlar ve hakikatı gördükleriyle sınırlarlar. Daha doğrusu, O’nun dışında hiçbir şeyi göremez noktada kalırlar. Oysa aynel-yakîn mertebesindekiler öyle değildir, eğri ile doğruyu, mutlak ile mukayyedi fark ederler. Buradan hareketle yukarıdaki sözler, Rabbânî’ye göre şöyle tashih edilerek itidal çizgisine çekilmelidir: “Ben Hakk’ım!” sözünün gerçek anlamı, “Ben değil; gerçekte Hak O’dur! = Ennehü’l-Hak düne ene” demektir. Keza “Kendimi tenzih ve tesbih ederim.” ifadesinin gerçek anlamı “Ben esasen O’nu tenzih ederim.” demekten başkası değildir. Hayret makamında böylesi sınır aşımalarının olduğuna dikkat çeken Rabbânî, hakka’l-yakîn nazarıyla bakanların böylesi hatalara düşmeyeceğini hatırlatmayı da ihmal etmez (İmâm-ı Rabbânî, 1/81-82).

Hallâc’ın dil mantığı kısmen de olsa kavrandığında bazı cümlelerindeki gariplikler daha anlaşılır, sivri uçlar daha yumuşak hâle gelir: Dostum ve üstadım, İblîs ile Firavun’dur. Birisi ateşle tehdit edildiği hâlde davasından geri dönmedi; diğeriye denizde boğuldu da davasını satmadı. Çünkü Firavun, Musa’nın Rabbini kabul etseydi aynı zamanda aracı da kabul etmiş olacaktı. Oysa o, Allah’a vasitasız olarak bağlanmak arzusundaydı (Al Hallâj, 1913, 51). Esasında işin böyle olmadığının vasatta yaşayan her insan gibi Hallâc da farkındadır. Bahsi geçen dil mantığında fütüvvetin, tehditlere rağmen hak bildiği davadan vazgeçilmemesi gerektiğinin ve Hakk’a aracısız varmanın esaslı bir gaye olduğunun altı çizilmiştir. *Mecaz, hakikate giden köprüdür*, darb-ı meselinden hareketle Hallâc’ı anlamının yollarından ilkinin ilm-i mecâzî gözden kaçırmamak olduğunu ifade etmek durumundayız. Hallâc, aynı konuya bir zeyil babında “Tâsînü’l-Meşî’et”te yine İblîs’i konuşturur. Bu sefer İblîs, “Keşke secde etseydim.” dese de son tahlilde bu kabulün işi çözemediğini, sonsuz daireler içerisinde hapsolan varlığın Yüksek Zât’a eremeyeceğini geç de olsa kavrar (Al Hallâj, 1913, 56-57).

“Tâsînü’t-Tevhîd” bölümünde Hallâc’ın müteâil varlık fikrini ve “Ene’l-Hak” ifadesinin arka planını aydınlatan birtakım işaretler vardır: Hak, Vâhid’dir, Ehad’dir hem Vahîd hem de Muvahhad’dır. Yani O, tektir, biriciktir, benzersiz bir teklige sahiptir ve yine O tevhîd edilen, birlenendir. Şu unutulmamalıdır ki tevhîd muvahhadin (birlenen) değil; muvahhidin (birleyen) sıfatıdır. Kanaatimize göre tevhîdin epistemolojik sahasıyla ontolojik sahasını kesin anlamda ayıran Hallâc-ı Mansûr’un da duraklarından biri kabul edebileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî’nin şu ifadesidir: “Tevhîd ilmi, tevhîdin vücuduna zıttır. Tevhîdin vücudu da ilmine zıttır” (Kuşeyrî, 1981, 477). Öyleyse tanrı hakkında konuşmaya başladığımız anda, artık ontolojik/varlıksal sahadan çıkıp dilin kavramsallaştırdığı bir soyut ya da imgelem üzerine konuşuyoruz demektir. Burada yakıcı bir varlık ateşi, kişiyi kendisine bile yabancı eden bir vecd yoktur; aklın soğuk ilkeleri ve dilin tanımlayıcı doğası hareket hâlinindedir. Bu belki kötü bir şey değildir ama bizzat tevhîdin varlık sahasından uzaklaşmak söz konusu olmuştur. Diğer taraftan tevhîdin kişide deyim yerindeyse bir karakter, irfan, yaşam biçimi hâline gelmesi de onu, kenarı köşesi tarife gelen, her zerresi ispata ve ifadelendirilmeye münasip bir şey olmaktan azade kılar. Söz ya da söylem secde etmez, secdenin kendisi de artık bir sözden fazlasına tekabül eder. Tevhîdi muvahhadin değil muvahhidin bir meselesi olarak gören Hallâc, aynı cümlenin devamında ilginç bir temsilde bulunur: “Ve-in kültü: Ene; kâle: Ene! Fe-leke lâ leh = Ben “Ben” deyince O da “Ben” der. Bu seni bağlayan bir şeydir O’nu değil” (Al Hallâj, 1913, 58-59). Hallâc-ı Mansûr’un ilm-i tevhîd noktasında ulaştığı sınırlar, “Ene’l-Hak” ibaresini tekrar düşünmemizi gerektirecek detaylara sahiptir:

Bir kimse mekânda bulunursa, “Nerede?” sorusu onu yakalar. Bir kimsenin cinsi varsa, “Nasıldır?” sorusu onu arar. Bu gibi sebeplerden dolayı şüphesiz ki Hakk Teâlâ’yı üst gölgelendirmez, alt taşımaz, son ve sınır karşısına çıkmaz, yan O’nu sıkışık hâle getirmez, arka onu ihata edemez, ön O’nu sınırlandıramaz, evvel O’nu açığa çıkaramaz, sonra O’nu yok olmaya götüremez. Cüzlerden mürekkep bir küll değildir, “İdi.” (Kâne) O’nu yaratmış değildir, “Değildi.” (Leyse), O’nu yok kılmaz. (...) Yaratılan bütün varlıklar hâdis olmaları itibarıyla O’na zıt oldukları gibi, O da kadîm ve ezeli olması bakımından mahlûkata zıttır (Kuşeyrî, 1981, 99).

“Tāsīnū’l-Esrār fi’t-Tevhīd” bölümünde üstteki anlatıyı payandalayan başka tespitler de vardır. Söz, tevhīde sınır çekmekten yahut onu tanımlamaktan acizdir. Zira kişi bir şey söylediğinde, bir tespitte bulunduğu aslında bir sınır çekmektedir: “el-Ḥaḥḥū me’ve’l-Ḥaḥ le’l-Ḥaḥ = Hak diye tanımladığımız şey yalnızca Hak kaynaklı zuhurat âlemidir; yoksa ki Hakk’ın kendisi değil!” Ayrıca Hak, tevhīd diye bir şeyden bahsetmedi, bu bahiste söylenen şeyler mahlûka dahi uygun düşmezken yani onun içinde bulunduğu durumu bile açıklayamazken nasıl olacak da Hakk’ı izah edebilecektir (Al Hallâj, 1913, 60-61)? Şu cümleler Massignon neşrinin yalnızca Farsça versiyonunda vardır: “Eger güyem tevhīd ez-ü peydā şod, zāt-râ dü-zāt nihāde’em = Eger tevhīd O’ndan ortaya çıktı desem bu sefer de Hakk’ın zatına ikilik isnat etmiş olurum” (Al Hallâj, 1913, 61). Her şeyin içinde olan fakat hiçbir şeyle tanımlanamayan bir zat fikri, sufilerin yabancılayacağı bir şey değildir. Zira tenzih ve tesbihin iç mantığı bu bilinemezlikle, her şeyi ikame eden bu kayyûmiyet ve *open-secret* şeklinde de tabir edilen gizli-aşikârla rabita halinde olsa gerektir:

Mutlak Bir’in en güzel “bilgi”si (el-ilmü), tıpkı O’nun saf sevgisi (el-mahabbetü) gibi, bizzat O’nda ve O’nun bütün görünüşlerinde, isterse yarattıklarındaki tecellilerde olsun ve aynı şekilde O’na başka birini ortak koşmayı (eş-şirk) ortadan kaldıran O’nun akılüstü kavranılmazlığı (Sa Surinterrigibilitè) ve Teklik’i/Vâhidiyeti (Unicité) karşısındaki korku (el-mehâfetü), işte gayr-i ikiliğin (non-dualisme) ya da Bir’liğin (tevhīd) en temel üç görünümüdür ki bu üçü Tek Mutlak Hakikati her şeyde ikame eder (Shaya, 2017, 49-50).

Hallâc, “Tāsīnū’t-Tenzīh” bölümünde daha önce işaret ettiği tevhīde dair getirilen tanımların Zât’ı kuşatamayacağına/tanımlayamayacağına dair ifadelerine atıfta bulunarak yeni bir hüküm cümlesi ve bütün tevhīd düşüncesini hülâsa eden tavsiflerle bizi karşılar: Eger güyem ki ‘Allāh’, ‘Allāh’. Allāh ‘ayn-i ‘ayn buvez/būd. Ve ‘Hüve’, Hüve! = Şöyle bir şey desem nasıl olur? Allah, Allah’tır. O, O’dur. (...) Sübhānī ān Ḥudāyī ki ez-cümle ‘ilel münezzehest, burhāneş kavīst ve sulṭāneş ‘azizest. Ve zū’l-Celāl, zū’l-mecdi ve’l-kibriyā’est. Bī-şümāreş yekī; ne-yekī çün ḥadd ü ‘add. Ve ibtidā ü intihā rāh bez-ü ne-dānend. Bedī-i kevnest, münezzeḥ ez-kevnest. Lā ya’rifühū illā Hū, zū’l-celālī ve’l-ikrām. Ḥālīku’l-ervāhi ve’l-ecsām = Allah’ı tesbih ederim ki O bütün nedenlerden/sebeplerden bağımsız ve uzaktır. Bürhanı, saltanatı güçlü ve mukaddestir. O, celāl, şeref ve azamet sahibidir. Sayılmaksızın Tek’tir ki O’nun tekliği bir sayıya ya da sınıra istinat etmez. Başlangıç ve son O’na yol bulamaz, onlardan da münezzehtir. Varlığı, kainatı yaratan O’dur. Ayrıca O, yarattıklarından da münezzehtir. O’nu hakkıyla kendinden başkası bilemez. O, celāl ve ikram sahibidir. O, ruhları ve cisimleri yaratandır (Al Hallâj, 1913, 65, 68).

Hakk’ın sınırlarını bu denli net çizen bir müellif, sufi ya da şair için “Ene’l-Hak” yargısı, Hallâc’ın varlık cihetinden bir iddiası mıdır yoksa hakikatı kavratmak bakımından kurduğu cerbezeli bir cümle midir? Hallâc’ın şiirinde “Ene’l-Hak” ibaresiyle neyi kastettiği birçok açıdan yorumlanabilirse de onun sanatı ve sıklıkla atıfta bulunduğu kelimeler/kavramlar dünyasına aşına olmadan yapacağımız yorumlamalar daha önce işaret ettiğimiz üzere havada kalacaktır. Ayrıca onun iddiası yahut ondan aktarılan bazı ifadelerin izlediği yolda, “Ene’l-Hak” ibaresini açan farklı yaklaşım biçimlerine de rastlamak mümkündür. Örneğin Aḥbāru’l-Ḥallâc’da İbrahim b. Fâtik’e verilen nasihat dikkat çekicidir. Orada Cenâb-ı Hakk’ın hiçbir akıl sahibi tarafından kavranamayacağını, kalplerin O’nu ihata edemeyeceğini, vehmin onu tasavvur etmesinin imkânsız olduğunu, abd ile Hakk’ın asla bir seviyede/arada düşünülemediğini vd. saydıktan sonra şöyle bir hüküm cümlesine varır: Ve’l-Ḥaḥḥū ḥaḥḥūn ve’l-‘abdu bâṭılun! = Hak, gerçek; kul batıldır! Şimdi bu noktada kulun batıl, geçici ve bir bakıma yalan olduğunu düşünen birinin Hak iddiasında olması, aklın kabul edeceği bir şey değildir (İbnü’s-Sâ’î, 1997, 79-81). Benzer bağlamda Massignon “Ene’l-Hak” ifadesini şöyle yorumlar: “Tanrı benim ta içimde!” (Massignon, 2006, 59). Zira buradaki lisan, sıradan ve günlük dilin sınırlarını aşmaktadır. Bunun sebebine dair Baklî’nin tespiti dikkate değerdir: Ḥükm-i ‘işk bi-lisân-i hezeyân keşf kerd = Aşkın hükmü, hezeyanlı bir lisanla açığa çıkmıştır (Baklî, 1365/1986, 374). Tam burası ilerde tasavvuf edebiyatının mihver ifadelerden biri olacak “Heme ū’st/Heme Ō’st = Hepsi O’dur.” ifadesinin de doğduğu yerdir (Attâr, 1391/2012, 514). Şu noktaya kadar yapılan aktarımlar, alıntılar, yorumlar, çapraz okuma ve tespitler dairesinde Hallâc’ın bahse mevzu olan şiiriyle makalemizi nihayete erdiriyoruz:

[Fâ’ilâtün (Fe’ilâtün) Fâ’ilâtün (Mefâ’ilün) Fâ’ilâtün]

حَصْنِي وَاحِدِي بِتَوْحِيدِ صِدْقِ

مَا إِلَيْهِ مِنَ الْمَسَالِكِ طَرْقُ

[Ḥaşşanī vāhidī bi-tevhīdi sıdḳin

Mā ileyhi mine’l-mesālīki ṭarḳu]

فَأَنَا الْحَقُّ حَقٌّ لِلْحَقِّ حَقٌّ

لَابِسَ ذَاتَهُ فَمَا تَمَّ فَرْقُ

[Fe-ene'l-Hakku hukka li'l-Hakki hakkun

Lābisün zātehū fe-mā semme farku]

فَدَّ بَجَلَّتْ طَوَالِغَ زَاهِرَاتٍ

يَتَشَعَّشَعْنَ فِي لَوَامِعَ بَرَقُ

[Kad tecellet tavāli'un zāhirātün

Yeteşa'sa'ne fi levāmi'a berku]

1. Beyit: [Rabbim] Beni tekleştirdi (vahhedenî), doğru ve doğruluk üzere olan bir teklikle beni yalnız kıldı ya da bu makamı ve hissi bana has kıldı. Bu hasiyet (karakter), insanların henüz elini sürebildiği, ünsiyet ettiği bir şey değildir ya da bize bundan başka da bir yol zaten yoktu. **2. Beyit:** İstihkâkı yalnızca Hak için olan teklik, hasiyetim/karakterim olduğu için **Ben Hakk'**ım değişim haktır, doğrudur. Giyindiğim şey, kuşandığım şey O'nun zatındandır ve artık O ve ben arasında gayrılık da yoktur; tam da bu sebepten dediğim haktır. **3. Beyit:** Hakk'ın zatından kaynaklanan tecellîler parıl parıl yandı ve bütün şaşasıyla şimşekler parıladı (Şeybî, 1973, 310-311).

SONUÇ

Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında *Ene'l-Hak* Şiirinin Arka Planı -Kitâbü't-Ṭavāsîn ve Dīvānū'l-Hallâc Özeline- isimli araştırmamız neticesinde hâsıl olan kanaatler şu şekilde hülâsa edilebilir: Hallâc-ı Mansûr'un portresi kendi döneminden başlamak üzere ve hatta günümüze kadar birbirine zıt fırça darbeleriyle çizilmiştir. Bir tarafta zındıklıkla itham edilen cahil bir adam; diğer tarafta muhibb-i Hak ve İslam'ın ilk *mistik şehidi* vardır. Şu var ki zaman Hallâc-ı Mansûr'un lehine çalışmış ve korkunç bir şekilde gerçekleştirilen infazının ardından asırlar, onu tasavvufun önemli bir figürü ve ilham kaynağı hâline getirmiştir. İşte bu, Hallâc'ın tarihsel değil, deyim yerindeyse tarih dışı ve ikonik yüzüdür.

Tasavvufta sahv ve sekr şeklinde taksim edilen yol tutma biçimi bir bakıma Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr'un suretlerinde tecelli etmiş gibidir. Elbette iki yolun da tarihsel öncülleri vardır. Fakat o günlerin entelektüel vasatını belirleyen şehir Bağdat kabul edilirse iki yönelimin gözde simaları da onlar kabul edilebilir. Sahv ekolünde beyan esasken sekr ekolünde örtme, gizleme ve sezdirme ön plandadır. Hallâc'ın eşarında defaatle kullandığı sır, esrâr, hicâb ve nûr kelimeleri bu bağlamda daha bir anlam kazanır.

Hallâc-ı Mansûr, Dâ'ire Ṭāsîn'inde hakikat ilminin kapılarından yalnızca bir ismin geçebileceğini kesin bir dille itiraf eder. O da mahrem bilgilere sahip olması bakımından "Haremî" olarak vasıflandırılan Hz. Peygamber'den başkası değildir. Hz. Peygamber, gördüğü yüce gerçeklik ve hakikatler karşısında hiçbir şekilde sendelememiştir. Halbuki Hallâc, hissettiği ve kafasında kurduğu şeylere mağlup olarak şeriat sınırlarını zorlayan bir takım şatahatlı sözler dile getirmiştir. Zira onun da en baştan kabul ettiği üzere kendisiyle güzel ve mükemmel örnek (üsve-i hasene) arasında aşılmaz dağlar vardır.

Hallâc-ı Mansûr'un eserleri bir bütün olarak incelendiğinde tehlikeli ve şeriat sınırlarını zorlayan yahut şeriate aykırı duran sözlerinin küçük bir alanı kapladığı fark edilir. Bu sözlerin büyük bir kısmı da gerçek anlamıyla kullanılmadığı belli olan mecazlı ifadeler ve analogilerdir. Nihayetinde o, kul ile Yaratıcı arasındaki farkın bilincinde olan bir sufi şairdir. "Ene'l-Hak" diyen de "Ve'l-Hakku hakkun ve'l-halku halkun = Hak, Haktır; mahluk mahluktur!" yargısını açıkça dile getiren de kendisidir. Bu bağlamda en çok tartışılan ve araştırmamıza konu edindiğimiz Ene'l-Hak şiiri dikkatle incelendiğinde orada bir tanrılık iddiasından çok batını bir dil, cerbezeli bir zekâ ve haddi zorlayan bir mecaz alanı fark edilir. O, şiirinde öncelikle teklik yani ehadiyyetin yalnızca Hakk'ın istihkak alanında olduğunu ifade eder. Ardından yalnızca Hakk'a mahsus olan bu teklik meselesini adeta taklit yoluyla benimsediğini ve bir karakter haline getirdiğini, daha doğrusu kendisine bu hasiyetin ikram olduğunu belirtir. Ben Hakk'ım demem tam da bu sebeptendir, bende ne varsa O'nun zatından kaynaklanır. *Sanırsın ki O'nunla ben arasında aynılık-gayrılık meselesi kapanmıştır.* Son söz sadedinde Hallâc'ın şiir ve nesir dilinde benzetim, ironi, kapalılık vazgeçilmez özelliklerdir. Onun metinlerini okurken cümlelerin önüne ve ardına gizlenmiş "adeta", "sanki", "var sayalım" şeklinde ifadeler olduğunu düşünebiliriz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Al-Hallâj. *Kitâb al-Tawâsîn*. nşr. Louis Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütâhât-ı Mekkiyye*. terc. Ekrem Demirli. 17 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. nşr. Muhammed İsti'lâmî. Tahrân: İntişârât-i Züvvâr, 23. Basım, 1391/2012.
- Bakış, Rıza. *Hallâc'a Göre Varlık Ve Dînî Tecrübe*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Baklî, Rûzbiân. *Şerh-i Şathiyyât*. nşr. Henry Corbin. Tahrân: Kitâbhâne-i Tahûrî, 2. Basım, 1365/1986.
- Câmî, Nûrüddîn Molla Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. nşr. Mahmûd Âbidî. Tahrân: İntişârât-i Sühan, 7. Basım, 1394/2015.
- Dursun, Akif. "Hallâc-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi". *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 64-102. <https://doi.org/10.46231/akademiar.688060>
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Herevî, Abdullâh el-Ensârî el-. *Tabakâtu's-sûfiyye*. nşr. Muhammed Sürûr Mevlâî. Tahrân: İntişârât-i Tûs, 1362/1983.
- Hoca Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası 1650*. nşr. Mehmet Mahur Tulum. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî. *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1972.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullâh Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü's-Sâ'î, Tacüddîn Ali b. Enceb. *Kitâbu ahhârî'l-Hallâc*. Dımaşk: Dâru't-Talî'ati'l-Cedîde, 1997.
- İmâm Gazâlî. *İhyâu ulûmi'd-din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. Bedir Yayınevi, 1975.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk es-Sirhindî. *ed-Dürerü'l-meknûnât*. tah. Şeyh Hasan ed-Düserî. 3 Cilt. Kum: Merkez-i Tahkîkat-i Ulûm-i İslâmî, ts.
- Kâşânî, İzzeddîn Mahmûd vd. *Şurûh-i sevânihu'l-uşşâk: (penç şerh ber-sevânihu'l-uşşâk Ahmed-i Gazzâlî)*. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1388/2009.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî. *Kitâbu't-ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Arthur John Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994.
- Keşîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998.
- Key, Alexander. *Language between God and the poets: Ma'na in the Eleventh Century*. Oakland: University of California Press, 2018.
- Kusayyir, Ahmed b. Abdülazîz el-. *Akîdetü's-sûfiyye -vahdetü'l-vücûdi'l-hafiyyeti-*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzîn. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzîn. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Mason, Herbert W. *Al-Hallaj*. London: Routledge, 2. Basım, 2007.
- Massignon, Louis. *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallac-ı Mansur ve Eseri: Kitâbü't-Tavasîn*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976.
- Schimmel, Annemarie. *İki Renkli Sırma Fars Şiirinin İmgeleri*. çev. Can Özelgün. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullâh et-Tûsî. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*. nşr. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: Beril, 1914.
- Shaya, Leo. *Sûfi Tevhid Öğretisi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şehâbeddin Ömer b. Muhammed. *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-Ma'ârif Tercemesi*. çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Sülemî, Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. nşr. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Basım, 1406/1985.
- Şeybî, Kâmil Mustafâ. *Şerhu dîvânî'l-Hallâc*. Bağdat: Menşûrâtü'l-Cümel, 1973.
- Tebrîzî, Şemseddîn Muhammed. *Makâlât-i Şems-i Tebrîzî*. nşr. Muhammed Ali Muvahhid. Tahran: İntişârât-i Hârezmî, 4. Basım, 1391/2012.

- Tüsterî, Sehl b. Abdullâh et-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm (Tefsîru't-Tüsterî)*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali. Dâru'l-Harem li't-Türâs, 1425/2004.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fî haberi men gaber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

EXTENDED SUMMARY

The portrait of al-Hallāj, drawn from different fronts with contradictory interpretations, in a way, can be evaluated as the mutual defence of the people of sakr (intoxication) and sahv (sobriety). If Junayd al-Baghdādī is considered as a figure representing sahv, that is, Sunni Sufism, which eliminates extremes while socializing, al-Hallāj is on the other side of the scale, that is, on the side of sakr. Sakr, or the state of intoxication, has a structure that prioritizes the esoteric language, the theopathic statements (shatahāt), and the language of birds. This situation, which took al-Hallāj to the gallows tree, is a factor that determines the person's lifestyle and character, rather than being something that comes and goes. Sometimes the rivers of thought and feeling mix with each other so quickly that expressions which sometimes seem meaningless and sometimes go beyond the limits can come to the surface from the Sufis' language. Such situations should not require completely ignoring the person who said these words and defining him as a heretic. Since his death, al-Hallāj has been respected, repeatedly exonerated, defended and praised by many great Sufis. This is not historical, but iconic face of al-Hallāj, so to speak, and this face continues to live. Reaching a "You" stripped of all "where"s in al-Hallāj can only be understood as a dream, a demand, that is, a desire. Because he himself had previously stated in his Dā'ire Tāsīn that only one name can pass through the gates of the incomprehensible knowledge of truth. He is not other than the Prophet who has access to "Ḥaramī", that is, intimate knowledge. In this context, as a perfect human being, the Prophet is more than just a superior example to be followed. And one of his most essential characteristics is that he did not stumble in the face of the highest truth that he saw, experienced, and was inspired by, and that he did not express any statements that exceeded the limits. However, al-Hallāj sometimes succumbed to the things he felt and thought and put himself in danger with statements that pushed the limits of Sharia or with some theopathic statements. Therefore, there is a gap between himself and the superior and beautiful example. Since al-Hallāj is aware of this, even if he sometimes makes an ironic defense of the Devil and the Pharaoh, in the final analysis he is a Sufi poet who is aware of the difference between the servant and the Creator. And the one who says I am the Truth "Ana al-Ḥaqq" also says clearly, The Truth (God) is the Truth (God) and the creature is creature "wa'l-Ḥaqqu ḥaqqun wa'l-khalqu khalqun". He firmly rejects the claim of the person who says some funny words, for example, "I found God in my own absence.". He refutes that person's claim with this simple logic: What does a vanishing being know about a being that never disappears? It is none other than al-Hallāj who says, "If someone says, 'I knew Him through His name', I would like to remind him that the name cannot be separated from the named and ultimately, God is not created". He firmly rejects those who claim to have found God out of helplessness, those who claim to have reached Him by knowing their own self, and those who claim to have reached Him through knowledge. Because the Supreme Being cannot be known, comprehensible or defined. How may man be able to know God when he is still incapable of defining even the smallest material particle? Man's duty is to glorify God. Another meaning of saying "Subhāna Allah" is to say that I am far from comprehending the Supreme Being and I exalt Him from everything. The gist of the matter is that God is God and creatures are creatures. There is an unbridgeable gulf between them. There are no two forms of logic and propositions here that cancel and nullify each other. Therefore, there is not a contradiction here, but opposites that mutually function and nourish each other in the emergence of the truth. "When you see me, you see Him; when you see Him, as if you see us." When we follow al-Hallāj's intellectual vision, we realize that we have entered an area where one plus one does not equal two. This vision will be updated later, in a sense, eliminating the distinction between I and He and evolving into the basic motto of the unity of Being: Lā mawjūda illā Hū= There is no Being other than Him.