

## HALLAC-I MANSUR'DA TANRI-VARLIK ve BENLİK PROBLEMİ

Ferhat AĞIRMAN\* - Bilal BEKALP\*

### Özet

'Benlik' fikrinden hareketle Tanrı hakkında bir takım fikirler ileri süren Hallac-ı Mansur'un düşüncesinin merkezini oluşturan 'Enel Hak' ifadesi, onun Tanrıya ve benlik konusuna dair düşüncelerini ortaya koyar. Oldukça tartışmalı bir ifade olan 'Enel Hak' sözü nasıl bir durumda ve hangi yöntemle söylenmiştir? Hallac'ın bu söyleme dayanarak ortaya koyduğu bir anlayış vardır ki, o da varlık da dahil her şeyin Tanrı tarafından öncelenmesidir. Bunun anlaşılması için insanın akıllı ve düşünen bir varlık olması tek başına yeterli değildir. Söz konusu bilincin gerçekleşmesi için aklın yanında en az akıl kadar gerekli olan aşk duygusunun da yaşanması gerekir. Bunları gerçekleştiren birey için artık varlık her şeyin sebebi olan 'Bir'e ulaşmaktan başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla bu konuma ulaşan birey kendi benliği de dahil her şeyi Tanrısal 'Benlik' noktasında eriterek gerçekliğe ulaşmış olacaktır. Çünkü Hallac'a göre şeylerin gerçekliğine ancak bu şekilde ulaşılabilir.

*Anahtar Kelimeler:* Enel Hak, Benlik, Varlık, Bilgi, Aşk.

### Abstract

#### *God, Existence And Sense Of Self Problems In Hallac-I Mansur*

The central idea of al-Hallaj 'Enel Hak' statement, reveals his thoughts on the subjects of God and 'Sense of Self' which he suggests set of ideas about God from the idea of it. How and with which method did he tell 'I am the GOD' which is also quite debatable? There is an understanding on the basis of this discourse Hallac reveals that, including of all things prioritized by GOD. Humankind's Intelligence and thoughtfulness is not alone enough to understand this. To realization of this consciousness, beside the mind sense of love is required too. For the individual who performs them, Existence will become nothing but trying to reach the One who creates everthing. Therefore, person who reaches this position

\* Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

\*\* Felsefe Grubu Öğretmeni

melting everything including its own identity into “divine Sense of self” and will reach the reality. Because according to hallac it is the only way to reach the reality of things.

**Keywords:** *I am The GOD, Sense of Self, Existense, Knowledge, Love.*

İnsanın bilinçli bir varlık olarak gerek fizik gerekse metafizik varlık alanında kendi konumunu anlamlandırma ve tanımlama sorunu yaşadığı bilinmektedir. Böyle bir sorunun yaşanmasının temel etkenlerinden birisinin insanın içinde bulunduğu koşullar olduğu söylenebilir. Çünkü insan varlığını sürdürdüğü evrenin bir parçası olmakla birlikte, yaşadığı özel durumlardan dolayı kendisini farklı bir varlık alanının parçası olarak da değerlendirebilmektedir. Buna bağlı olarak düşünce tarihinde söz konusu sorunu çözümlenmek amacıyla birçok kuram geliştirilmiştir. Felsefe geleneğinde bu kuramlar Varlık-Yokluk, Tanrı-Evren, Tanrı-İnsan-Benlik vb. kavramlar ve bu kavramların ifade ettiği anlamlar bağlamında işlenmektedir.

İslam Tasavvuf Düşüncesinde önemli bir konuma sahip olan Hallac-ı Mansur'da, varlık sorununu sözü edilen kavramlar çerçevesinde, teorik ve pratik açıdan temellendirmeye çalışan düşünürlerden birisidir. Hallac-ı Mansur'un düşünce yapısına bakıldığında ilk olarak göze çarpan, fikirlerini 'Benlik' konusunda şekillendirmiş olduğudur. Hallac 'benlik'in keşfedilmesini Tanrı'yı keşfetmeye benzetir. Çünkü ona göre insan Tanrı'nın bir parçasıdır ve bu sebepten dolayıdır ki kendi benliğini keşfeden birey Tanrı'yı keşfetmiş olur. Bu keşif kolay bir yol olmadığı gibi imkansız da değildir ama Hallac böyle bir girişimde bulunarak, bu keşfin bedelini hayatıyla ödemiştir.

Benlikten yola çıkarak Tanrı'ya ulaşmaya ve bu çaba sonucunda kendine özgü bir yöntem ortaya koymaya çalışan Hallac'ın yöntemi, içe bakış ya da iç sezgi olarak da tanımlanabilir. Hallac, Tanrı ve benlik konusunda özellikle Tanrı'nın sıfatlarından ya da niteliklerinden yola çıkarak O'na ulaşamayacağını, aksine Tanrı'ya hiçbir şekilde sıfat yüklenmemesi gerektiğini söyleyerek, O'nun her şeyden münezzehe olduğunu vurgulamanın gerekli olduğunu düşünür.

Bundan dolayı onun Tanrı hakkındaki fikirleri 'tenzih' ve 'tevhid' kavramları çerçevesinde gelişir. Hallac, öncelikle, Tanrı'yı her şeyden tenzih ederek, nitelermelerden arındırmak ister çünkü nitelikler, sınırlı varlıklara yöneliktir. Bu da onun açısından her niteliğin bir sınırlandırma olduğu anlamına gelir. Tanrı'yı 'Gizem' olarak da ifade eden Hallac, 'Tavasın' adlı eserinde şöyle der: “Gizem, öte kavramının ötesindedir; uzamsal sınırın ötesinde, niyetin ötesinde, bilinçliliğin ötesinde, alışılmış yöntemlerin ötesinde ve algının ötesindedir. Çünkü bun-

*ların tümü, varlıktan önce ortaya çıkmazlar ve bir yer içerisinde var olurlar.”<sup>1</sup>* Hallac’a göre, Tanrı’ya atfedilebilecek bütün nitelendirmeler, anoloji yoluyla sonradan var olanlara yani varlıklara atfedilmektedir. Bu durumda söz konusu nitelendirmeler varlıklara atfedilince, varlıklar gerçek değerlerini alırlar ama Tanrı’ya atfedilince, bu durum sınırlama belirtir. Oysa Hallac’a göre Tanrı her şeyden münezzehtir ve hiçbir zaman insan algısının konusu olamaz. Dolayısıyla ancak varlıklar nitelendirilebilir ve insan algısına konu olabilirler. Nitekim yine Hallac, ‘Tavasin’ adlı eserinde “duyular onu hissetmez ve insanların tanımlamaları ona erişemez” diyerek, Tanrı’yı insan anlığının dışına iter ve O’nun zihinsel olarak kavranamaz olduğunu ileri sürer. Çünkü Hallac’a göre Tanrı’ya ne akıl yoluyla ne de duyularla erişilebilir.

Hallac’ın bu görüşlerinin aksine İslam kelimeleri disiplini içinde yer alan Mutezile ekolünün ileri sürdüğü ‘akıl’ anlayışı, her şeyi kavrayan yetkinlik açısından eksiksiz bir yeti olarak karşımıza çıkar. “Mutezile’nin bu konudaki düşüncesi, Tanrı’nın akıl olması ve bundan dolayı da O’nun akılla kavranabileceği yönündedir...Mutezile’ye göre Allah külli bir akıldır; insanın akıl sahibi olması ona benzemesinin sonucudur. Başka bir anlatımla ‘irade-i külliye’ ile ‘irade-i cüziye’ arasındaki iletişim akla dayalı benzerlikte kaynağını bulmaktadır.”<sup>2</sup> Hallac ise akıl yoluyla değil saf aşkla yani içsel bir durumla Tanrı’ya ulaşılabileceğini söyleyerek akıl ve duyunun dışında üçüncü bir aracı devreye sokar ki bu da iç sezidir.

Hallac’ın tenzih fikri, Tanrı’yı bütün her şeyden arındırmaya yöneliktir; öyle ki Hallac ‘benlik’ noktasındaki fikirlerini de bu anlayışa dayandıracaktır. Çünkü ona göre bilinen yollardan, yani akıl ve duyulardan, yola çıkarak Tanrı’yı açıklama isteği, Tanrıyı nesne konumuna düşürecektir. Bu da Tanrı’yı insan zihninde bir nesne konumuna iter. Zihin açısından değerlendirildiğinde düşünen, bir nesneyi ya da bir şeyi düşünüyor demektir ki bu da zihinde düşünen ve düşünülen ikiliğini ortaya çıkarır, oysa Hallac’a göre Tanrı tektir ve bütün her şeyin kaynağıdır. Bu ikiliğin ortadan kalkması için akıl ya da duyular devreden çıkarılmalı ve iç gözlem yoluyla Tanrı anlaşılmalıdır. Yani insan kendi benliğini yok ederek Tanrı’da var olmalıdır. Tanrı ancak böylece Bir’lenebilir.

İç gözlem ya da kalbin saflığı olarak da adlandırabileceğimiz bu yöntem Hallac’ın bütün düşüncesinin merkezidir. İç görü ya da iç gözlemi ön plana çıkaran Hallac akıl ve duyuları tamamen dışlamamaktadır; onlar da birer araçtır fakat onların bir nesneye ihtiyaçları vardır. Bu nesne ya da malzeme ise varlık dünyasıdır. “Us yürütmenin aleti us (akıl, fehm, akl;) İlahi nesneyi bizim dışımıza koymaktan başka bir şey yapamaz, ancak gönül Birliği (ma’rifet) özneyi

1 Hallac-ı Mansur , Tavasin (Enel Hak), (Çev.Yaşar Gönenç), Yaba Yay., İstanbul- 2004, s. 60.

2 Niyazi Öktem, Hallac-ı Mansur-Yaşamı-Felsefesi-Etkileri, Horasan Yay., İstanbul- 2011, s. 101.

nesnesinde tümleyip tüketebilir.”<sup>3</sup> Bu tüketme artık Benliğin yok edilmesidir. Ancak o zaman Tanrı kavranabilir.

Hallac tenzih fikrinde, Tanrı’yı bilinen bütün yönlerinden arındırmaya çalışarak Tanrı’nın ne olduğunu değil de ne olmadığını söylenebileceğini vurgular. Çünkü bütün tanımlar bir sınır belirler: A, A’dır demek A’nın B olmadığını da söylemek demektir ki Hallac’ın vurguladığı noktada buradadır. Tanrı sadece A değil aynı zamanda B’dir de. Çünkü Hallac’a göre Tanrı her şeydir. Hem varlıkların kaynağı olması hem de Bir olması dolayısıyla her şey olan Tanrı, bütün tanımlamaların üzerindedir ve hiçbir şekilde sınırlandırılmaz olandır. O halde Tanrı bu değil de şudur demek tenzihe aykırı olacaktır. Buna göre “Hallac ‘Allah’ı sadece çok anlamlılık yaratan gramer takılarından değil mantık kategorilerinden (ve 4 nedenden) de <münezzeh> tutan...”<sup>4</sup> bir anlayış geliştirmiştir.

Hallac, tüm varlığın sebebi olarak gördüğü Tanrı’yı bu şekilde tenzih ederek, Tanrı’nın ‘Bir’liğini de vurgular. Hallac’ın tevhid (Birlik) anlayışı, tıpkı tenzih anlayışında olduğu gibi, Tanrı’yı bütün varlıkların dışına itmeye çalışarak bir anlayıştır. Ona göre tevhid Tanrı’yı bütün yaratılmışlardan ayrı tutmaktır. Bu aynı zamanda varlıkların tamamını Tanrı’nın varlığının dışına itmeyi gerektirir. Hallac’ın tevhid anlayışı onu Tanrı konusunda monist bir çizginin içine koyar fakat varlık anlayışına değineceğimiz zaman görülecektir ki Hallac, varlık konusunda düalist bir çizgi izleyecektir. Dolayısıyla hiç kimsenin tevhide sahip olmayacağını ve yine kimsenin tevhidi biliyorum diyemeyeceğini vurgulayarak, teklifi duyurmaya çalışacaktır.

Annemarie Schimmel’e göre tevhid, Tanrı’nın Bir’liğini bilmektir. Tanrı’dan başka İlah yoktur, inancının özüdür. Bu tanım aynı zamanda genel İslam çerçevesi içindeki bir tanımdır ve bu tanıma göre Tanrı’nın birliğini bilmek başka bir varlık tarafından gerçekleşir. Bu da iki varlık ortaya çıkarır ki bu ifade Hallac’a göre paradoksal bir ifade olmaktadır. Zira Hallac’a göre tevhidin özü Tanrı’nın kendi kendini bilmesidir, bir başkası tarafından bilinmesi değildir. “Hem Bir, hem de Bir’in Tekliğinin duyurulması, O’nda ve O’ndandır.”<sup>5</sup> Bu ifadelerle göre Hallac Tanrı’nın teklifinin ancak ve ancak Tanrı tarafından ifade edilebileceğini söyler. Peki, bu nasıl olacaktır yani Tanrı kendi teklifini nasıl duyuracaktır. Hallac’ın Benlik konusunda ayrıntılı olarak değinilecek olan Ene’l- Hak ifadesi, bu teklifin duyurulmasına olanak sağlayacak bir söylemdir. Çünkü Ene-l Hak (Ben Tanrıyım) ifadesi artık Lahut’un (İlahi Zat) nasut da (insan) belirme-

3 Louis Massignon, Hallac-ı Mansur’un Çilesi İslam’ın Mistik Şehidi , c. I., (Çev. İsmet Birkan) Ardıç Yay., Ankara- 2006, s. 629.

4 Massignon, a.g.e, s. 627.

5 Hallac-ı Mansur, a.g.e. s. 49.

siyle ortaya çıkar. Bu anlamada Hallac, Tanrı'nın birliğine şahit olabilmek için Tanrı'nın varlığında kendi varlığını yok etmek gerektiğini söyler. Eğer kişinin kendisi Tanrı'nın birliğine şahidim derse yanılır zira o zaman tevhidi yanlışla-  
mış olur. Oysa tevhid birlik demektir; Tanrı'nın dışındaki hiçbir varlık Tanrı'nın varlığını birleyemez. Çünkü Tanrı'nın dışında her şey yaratılmıştır ve her kim ki O'nun varlığında erimeden tevhid'e ulaştığını ilan ederse o yanılmış olur.

Ene-l Hak ifadesi 'ben'ler anlayışı yerine tek 'ben'i yani Tanrı'yı koyarak tevhid anlayışını geliştirir. "Eğer yaratılmış olan ben 'ben' dersem O'na da 'ben' dedirtmiş olur muyum? O zaman tevhid benden gelir, O'ndan değil. O, benim ve Tevhidimin dışındadır."<sup>6</sup> Böylece Hallac Tanrı'nın tekliği konusunda kesin bir çizgi çizmekte ve eğer tevhid den bahsedilecekse bunun ancak kişinin kendi benliğinin yok sayılmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre tek bir özne vardır ve o da Tanrı'dır. Öznelerden bahsetmek ise Tanrı'nın karşısına başka varlıklar çıkarmak olacaktır ki bu da Bir'i yadsımak olur. "Tevhid'in gerçek öznesi, öznelerin çokluğunu aşar geçer."<sup>7</sup> Dolayısıyla kişinin tevhid konusundaki düşünceleri Tanrı'nın karşısına başka bir varlık koymak olacaktır. Özne olarak 'ben' Tanrı'nın Tevhidi yine Tanrı'dadır dersem, bu söylemde de 'ben' ön plana çıktığı için tevhid yadsınmaktadır. "Eğer ben, <Tevhid O'ndan çıkar> dersem, o zaman Tanrısal özü ikilerim ve ondan bir şey çıkarırım ki bu çıkan, onunla birlikte vardır ve aynı zamanda hem bu Öz'dür, hem değildir."<sup>8</sup>

Hallac'ın tevhid anlayışından da anlaşılacağı gibi Tanrı'yla Bir'lenmek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır ta ki Ene-l Hak fikrine ulaşıncaya dek. Ene-l Hak'ka ulaşmak ise kişinin kendi özüne dönüp bütün varlıkları tek bir kaynaktan gelen bir yapıda görmesi ve bunun yanında varlıkları tecelli etmeleri yönünden Tanrı'nın eseri olarak algılamasıyla olur. Bunun için de kişinin kendi benliğini Tanrı'nın benliğinde eritmesi gerekir. Zira Tanrı'yla bütünleşmek ve Tanrı'da erimek bir arınma sürecidir. Dolayısıyla Hallac "Ne aklın ne de naklin Allah'la insanı bütünleştireceğini, bütünleşmenin tek yolunun dünya nimetlerinden el etek çekmekle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür."<sup>9</sup> Ancak bu şekilde imkansız gibi görünen bir süreç yaşanabilir, yani kişi Tanrı aşkı dışında her şeyi yadsıyarak birliğe ulaşabilir.

Gerçek anlamda Tanrı bilgisine ulaştıracak bu fikre göre, "Allah, insan için imkânsız olan birliği onda (insanda) gerçekleştirir. Bu yol aşk yoludur; çünkü Allah aşktır ve insanı kendi suretinde yaratmıştır. Kendi sevgisini dünyada

6 Hallac-ı Mansur, a.g.e., s. 50.

7 Hallac-ı Mansur, a.g.e., s. 53.

8 Hallac-ı Mansur, a.g.e., s. 53, 54.

9 Öktem, a.g.e., s. 21.

göstermek için insanla kendisi arasında bu sevgiyi koymuştur.”<sup>10</sup> Ancak aşklardır kişi Ene-l Hak diyebilir zira bu süreç artık her şeyde Tanrı’yı görmek demektir. Bu yüzden ancak Tanrı’ya aşkla bağlananlar Ene-l Hak diyebilir ve Tanrı’nın tevhidini kavrayabilir. Yine Hallac’a göre tevhid yani birliğe izin veren Tanrı’nın kendisidir. Çünkü tevhid sadece Tanrı’nın kendisi tarafından ortaya konulabilir ve de yine Tanrı tarafından kabul edilebilir. “Hallac, insanın tevhid kelimesini söylemekle Allah’ı gerçek mânâda birlediğine kâni değildir. Bunun gerçekleşebilmesi için Allah’ın müdahalesini şart koşar. Hakiki birlemenin (tevhidin), istediği kullarda, onların ağzından Allah tarafından yapılan tevhid olduğunu kabul eder.”<sup>11</sup> Bu nedenle hiç kimse ben Tanrı’nın birliğini biliyorum diyemez zira bu durumda da Tanrı’nın karşısına başka bir varlık konur ki bu da tevhide ters düşer.

Düşünürün fikirlerinin temelini oluşturan tevhid anlayışının daha açık bir şekilde anlaşılması için İbnü’l Arabi tarafından ileri sürülen Vahdet-i Vücûd kuramıyla bağdaşan ve bağdaşmayan yönlerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Her ne kadar Hallac-ı Mansur varlıkla ilgili fikirlerini sistemli bir Vahdet-i Vücûd kuramı çerçevesinde ele almamışsa da İbnü’l Arabi’nin varlık kuramına etki ettiği söylenebilir. Dolayısıyla en genel şekliyle İbnü’l Arabi tarafından sistemli bir şekilde sunulmaya çalışılan Vahdet-i Vücûd anlayışına Hallac’ın varlıkla ilgili çıkarımlarının birtakım yansımalarından söz etmek mümkündür. Buna göre söz konusu durum göz ardı edilmeden Hallac’ın varlık anlayışının irdelenmesi onun fikirlerinin, özellikle tevhid anlayışıyla ilgili olan kısmının, daha açık şekilde anlaşılması için yerinde olacaktır.

Bu bağlamda Hallac-ı Mansur’un varlık anlayışını düalist bir çerçeveden hareketle değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Öyle ki Hallac Lahut ve Nasut kavramlarını bu çizgiden yola çıkarak açıklarken, Tanrısal alan ve fenomenel alan ayırımına gitmektedir. Lahut alan Tanrısallık bildirirken Nasut alan ise varlıkların içinde buldukları sahayı belirtir. Aslında böyle bir ayırımla birlikte Hallac tüm varlıkları Tanrısal bir yapıda görür. Çünkü her şeyin hem var olmak bakımından Tanrısal olması ve hem de yok olmak bakımından varlık olması söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle varlıkların var olması onların Tanrısal yapılarından kaynaklanır. Diğer taraftan onların yok olması ise gerçek olmamalarından kaynaklanır.

Varlıkların var ve yok olma zıtlığı Hallac’tan önceki düşünce sistemlerinde de mevcuttur. Zaten Hallac’ın düşünce sistemi bir anlamda eklektiktir. Zira Hallac’ın düşünce yapısının Antik Yunan Düşüncesinden, Zerdüştlük ve Maniheizm düşünce halkalarına kadar geri gittiği de bilinmektedir. “İlkçağdan

10 Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara- 1986, s. 80.

11 Altıntaş, a.g.e., s. 86.

beri birçok felsefeler gerçeği görünüşün karşısına koymaktadırlar. Onlara göre sanki her şeyin bir görünen bir de asıl gerçek olan iki yüzü vardır.”<sup>12</sup> Bu durum Felsefe Tarihi’ne bakıldığında Parmenides ve Herakleitos’ta açık bir şekilde görülmektedir. Bu filozoflardan Parmenides, varlığı temel alırken; Herakleitos ise oluşu temele almıştır. Bu anlamda özellikle Parmenides ve Herakleitos çok önemli bir yere sahiptirler. Görünüş-gerçeklik ikilemi Parmenides’te monist bir çizgi izlerken Herakleitos’ta düalist bir yapı arz eder. Hallac’ın düşüncesi de bu iki anlayışla kimi noktalarda uyum göstermektedir. Buna göre Parmenides’in varlık anlayışına bakıldığında her şeyin ‘Bir’ olduğu ve değişme denen şeyin sadece görünüşten ibaret olduğu görülmektedir. Herakleitos’a göre ise her şey oluş halindedir ve varlık –yokluk sürekli bir mücadele yani zıtların kapışması halinde kendini gösterir. Dolayısıyla varlık ya da yokluk denen bir şeyin olmadığı ve her şeyin oluş sürecinden diyalektik bir yolla inşasının söz konusu olduğu bir anlayışın Herakleitos’un fikirlerinin odağını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu düşüncelerin yanında yine düalist yaklaşımlar sergileyen Zerdüştlük ve Maniheizm anlayışlar da Hallac’ın düşünce yapısını etkilemiştir diyebiliriz. çünkü Zerdüştlük inancına göre “...evrenin iyilik Tanrı’sı Ahuramazda’dır. Ahuramazda, insanlara kötülük etmeye çalışan kardeşi Ehrimen’le sürekli bir savaş halindedir.”<sup>13</sup> Bundan dolayı da evren sürekli iyi-kötü arasındaki mücadeleye sahne olmaktadır. Maniheizm anlayış ise yine evren ve insanı ışık ile karanlık; iyi ile kötü arasında kalan bir savaş alanı olarak görür. Hallac’a göre de varlıklar zıtlıklardan oluşmuştur ve bu zıtlar birbirleri ile bilinebilirler. Fakat bu varlıklar kötü değil iyi kaynaklıdır. Çünkü bütün varlıklar Tanrı’nın tecellisidir ve bu anlamda kötülük insanın dünyaya kattığı bir anlamdır. Hallac’a göre iyi-kötüyle; karanlık, ışıkla bilinebilir. Bu zıtlıkların ya da daha doğru bir ifadeyle bu ikiliğin amacı birliğe ulaşmaktır. Buna göre bu ikilik aslında yoktur. Çünkü bütün varlıklar Tanrısaldır ve bu Tanrısallık tüm varlıkları değerli ve dolayısıyla da iyi kılmaktadır.

Fenomenler dünyasında gözlemlenebilen zıtların ve benzerlerin meydana getirdiği çokluğun gerisinde birlik vardır. Buna göre; “Alemde iyilik-kötülük diye iki zıt prensip vardır. Bütün tabiat kuvvetleri bu zıt kuvvetlerin tezahürüdür. Alem ve bilhassa insan bunların mücadele sahnesidir. Fakat hakikatte iyilik ve kötülüğün üstünde vahdet vardır. Bu mücadelenin esası vahdete ulaşmaktır. Böylece birinci manzara ikilik olduğu halde, onun arkasındaki asıl hakikatte birlik vardır”<sup>14</sup> Dolayısıyla bütün zıtlıklar öz kaynakları olan birliğe, varlıklarını

12 Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara-1968, s. 150.

13 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul-2000, s. 27.

14 Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul- 2005, s. 90.

buldukları alana yani lahut alana dönme çabası sergilerler bu döngüsellikse süreklilik arz eder.

Burada Hallac'a özgü bir anlayış karşımıza çıkar ki bu da varlıkların 'dairesel' hareketleri konusudur. Buradan hareketle Hallac'ın Semavi dinlerin genel kabulü olan 'yaratma' fikrine tam olarak katılmadığını söyleyebiliriz. Nitekim bu dinlere göre Tanrı hiçbir şey yokken, ol(kun) emriyle evreni yaratmıştır. Dolayısıyla dünya sonradan var olan bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum rasyonel açıdan çözümlenmesi imkansız hale gelecek zamansallık problemini de beraberinde getireceği için Hallac'a göre tüm varlıklar Tanrı'yla birlikte var olmuşlardır. Bunun sonucunda denebilir ki Hallac'a göre Tanrısallıkta ne öncelik ne de sonralık söz konusudur.

Bu anlayış kaçınılmaz olarak şöyle bir sorunun sorulmasını da gerekli kılar: O halde çokluk nasıl oluşmuştur? Bu soruya Hallac, aslında çokluk diye bir şey yoktur, bütün varlıklar Tanrısaldır ve Tanrı ise varlığın tamamıdır. Bu vahdaniyet anlayışı Yeni-Platonculuğun ileri sürdüğü 'sudur' anlayışından farklıdır. Çünkü Plotinos'a göre tüm varlıklar Bir'den sudur eder ya da taşar. "Plotinos bütün var olanların kendisinden çıktığı sonsuz Bir'den hareket eder. Hatta bu anlayışta öyle ileri gider ki sonsuz Bir henüz varlık bile değildir, varlık ondan çıkacaktır. Sonsuz Bir varlıkların kendisinden çıktığı ilk prensip, her şeyin özü ve bütün mümkünlerin kaynağıdır."<sup>15</sup> Fakat bu anlayışa göre özellikle madde dünyası yani bu taşmanın en son evresi, Bir'den uzaklaştığı için kötüdür. Dolayısıyla Bir ve Bir'den taşanlar aynı değildir. Çünkü nasıl ki ışık güneşten çıktığı halde güneş değilse öylece varlıklar da Tanrı'dan çıkar ama Tanrı değildirler.

İslam düşüncesinde önemli bir konuma sahip olan ve bu anlayışın paralelinde kuram geliştiren "İhvanu's-Safa'ya göre Tanrı, Plotinos'un Bir'i gibi her şeyin Hüviyeti olmaktan ziyade her şeyin bir Sebebidir. Tanrı eşyayı bir yapı ustasının binayı inşa etmesi gibi değil, sayıların bir sayısından çıkması gibi Kendisinden çıktığı gibi yaratır. Alem ne Tanrı'dır ne de Tanrı'dan bir parçadır. Yaratılma temelde bir 'sudur'dur."<sup>16</sup> Her ne kadar, zamansallıkla ilişkisinden dolayı yaratma problemini fikirlerinde temel bir ilke olarak ele almayan Hallac'ın Plotinoscu sudur nazariyesini benimsemiş olduğunu ileri süren ve onun "düşüncesine göre evren, yaratılmamıştır; bir ışık kaynağı olan Tanrı'nın özünün yansımaları

15 Ülken, a.g.e., s. 101.

16 Ahmet Tunç Demirtaş Varlığın Birliği İbn Arabi'de Varlığın Birliği(Vahdet-i Vücut) Felsefesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara- 2004, s. 13.



sonucu oluşmuştur”<sup>17</sup> diyenler varsa da, Hallac evrenin Tanrı'nın bir yansıması olduğunu söyler, fakat hiçbir zaman sudur nazariyesini kullanmaz. Çünkü sudur nazariyesi hiyerarşik bir varlık alanına uygun düşmesine rağmen Hallac'ın varlık görüşüyle uyumaz.

Ona göre varlığın özü bir 'daire' biçimindedir. Yani varlıklar tıpkı bu daire gibi Tanrının tezahürü yani yansımasıdır ve her varlık bu dairenin bir parçasıdır. Öyle ki bu dairenin başlangıcının görülebilmesi için tüm dairenin içinde olmak gerekir. Bu tıpkı suya atılan taşın sebep olduğu daireler gibidir. Dolayısıyla Hallac'a göre varlıklar Tanrı'dan gelir ve yine Tanrı'ya gider. Bu bir anlamda Herakleitos'un oluşuna da benzetilebilir. Hallac'a göre yokluk ya da yok olma dediğimiz şey de aslında bir anlamda öze dönüştür. Yani dairenin halkası başladığı yere geri dönerek görünüşte yok olmaktadır. Fakat gerçek kimliğine burada kavuşmaktadır. Nitekim o varlık Tanrısal yani lahut olmasından ötürü Tanrının kendisidir denilebilir. Bu anlamda aslında varlık ya da çokluk dünyası bir sudur değil bir tezahürdür. Dolayısıyla çokluk dünyası aslında Bir'in kendini açığa çıkarması olarak ortaya çıkar. “Öncersiz ve sonrasız olarak var olan ve yokluğu istila etmiş bir varlık vardır. Bu varlık çeşitli biçimlere girmiş ve farklı bilgi düzeylerinde biliniyor olsa da aslında tektir ve özü asla değişmemiştir.”<sup>18</sup> Her şey Tanrı'dır ve yine her şey sınırsız bir varlık olan Tanrı'nın sınırlı halidir.

Dolayısıyla Bir ve çok diye bir şey görünüştedir aslında varlıklar ve Tanrı özdeşdir. Gerçek olan yani hakikat olan Bir'dir. Peki, o zaman çokluk nedir? “... çokluk alemi 'Bir'in çoğalmasından başka bir şey olmadığı için, yani 'Bir' ancak 'Çok' ile ve 'Çok' da 'Bir' ile bilindiğinden ve bu iki şey aynı olduğundan, yani 'Bir' aynı zamanda 'Çok' ve 'Çok'ta aynı zamanda 'Bir' olduğundan 'Bir' ve 'Çok' diye birbirin zıt iki ayrı kavramdan değil de 'Bir-Çok' kavram bütününden ve bunun gibi 'Var-Yok', 'Hareket-Hareketsizlik' kavram bütününden, hülasa, lahut ve şuhud, zat ve fark, vücut ve mevcut aynı şey olmakla karşıt kavramlardan değil de tek bir kavram bütününden söz etmemiz ve içinde yaşadığımız dünyanın gerekliliğinden olan ikiliğin aynı bir birlik olduğunu kavramamız zorunludur”<sup>19</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında akla gelen soru şu olmaktadır: Hallac vahdet-i vücut anlayışının bir temsilcisi midir yoksa sadece bu düşüncenin hazırlayıcısı mıdır? Vahdet-i Vücut ya da başka bir ifadeyle 'Bir'de varlık bulma anlayışı, her şeyin 'Bir' olduğu ve yine her şeyin bu 'Bir'den türediğini anlatan, özellikle

17 İsmet Zeki Eyüboğlu, Günün Işında Tasavvuf, Tarikatlar ve Mezhepler Tarihi, Der Yay., İstanbul- 1997, s. 17.

18 Demirtaş, a.g.e., s, 28.

19 Cavit Sunar, Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1975, s. 245.

İslam düşüncesinin tasavvuf alanında benimsenmiş olan bir anlayıştır. Bu anlayış köken olarak Grek felsefesine dayanmakla birlikte İslam dini bünyesinde farklı bir anlam kazanmıştır. Tanrı'ya ulaşma yolunda sufiler bu anlayışı benimseyerek, 'Mutlak Bir' düşüncesini geliştirmişlerdir. Vahdet-i Vücut anlayışı özellikle Batı felsefesinde Bruno ve Spinoza gibi düşünürlerin ifadelendirdiği, her şeyin Tanrı olduğu düşüncesiyle, yani Panteist anlayışla, paralellik arz etmektedir. Bir bakıma "Sufilik Vahdet-i Vücut anlayışıyla Panteist bir Tanrı anlayışını benimser..."<sup>20</sup> bir tavır sergilemektedir. Fakat her iki anlayışın birbirine paralel fikirleri bulunmasına karşın bariz bir biçimde birbirlerinden ayrıldığı yönlerin mevcudiyeti de söz konusudur. Özellikle Vahdet-i Vücut sisteminde Tanrı hem evrene içkin hem de aşkın bir varlık olarak tanılanırken, Panteist çizgideyse Tanrı hem evrenin kendisiyle hem içinde tasavvur edilir ve asla aşkınlaştırılmaz.

Hallac'ın bu iki anlayışın da dışında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Vahdet-i Vücut Tanrı'nın birliğini, kişinin kendisiyle birlikte yani Tanrı-birey arasındaki ilişkiden hareketle açıklarken Hallac, özellikle tevhid ve tenzih fikriyle, Tanrı'nın hiçbir şey tarafından birlenemeyeceğini dile getirir. Dolayısıyla Hallac'ı Vahdet-i Vücut'çu olarak betimlemekten ziyade bu anlayışa yakın fikirlere sahip olduğunu söylemek daha doğrudur. Buna karşın Hallac'ı panteist olarak değerlendiren düşünürlerin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. A.Schimmel'in belirttiğine göre; "...birçok sufi,Hallac'ı panteist olarak kabul etmiş ve onun meşhur sözünü de *bütün varlıkların birliği* olarak algulamışlardır. Özellikle 17. yüzyıldan itibaren tanınmaya başlamasıyla birlikte ilk Avrupalı araştırmacılar da, onu *katıksız bir panteist* olarak değerlendirmişlerdir. ...F.A.D. Tholuck'un 1821'de yayımlanan *Ssufismus sive theosophia pantheistica* eserinin başlığında bile İslam tasavvufunun *panteist karakterinden* yola çıkılmıştır. Ve bu eserde Hallac'ın *inanılmaz bir cesaretle alenen panteizmin peçesini yırttığı* ileri sürülür."<sup>21</sup>

Bütün bu değerlendirmelere rağmen Hallac'ın hem Vahdet-i Vücut anlayışından hem de Panteist düşünceden ince çizgilerle ayrıldığını söylemek mümkündür. Fakat İslam düşüncesi çerçevesinde değerlendirildiğinde Hallac'ın varlık kuramının Vahdet-i Vücut anlayışına zemin hazırladığı ileri sürülebilir. Özellikle kendisinden sonra gelen ve Vahdet-i Vücut anlayışının önemli bir temsilcisi olan İbnü'l Arabi Hallac'ın doktrinini bu felsefenin içine yerleştirmeye çalışmış bir düşünürdür. Çünkü "Hallac, bir filozof olmadığı gibi, felsefi bir sistem meydana

20 Öktem, a.g.e., s. 27.

21 Annemarie Schimmel, Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan", (Çev. G.Ahmetcan Asena), Pan Yay., İstanbul- 2001 s. 13, 14.

getirmeye de hiçbir zaman meyil etmemiş<sup>22</sup> bir düşünürdür. Fakat İbnü'l- Arabi özellikle varlık hakkında Hallac'ın doktrininden yararlanmış ve Hallac'ın bu yöndeki düşüncelerini daha sistemli bir halde işlemiştir. İbnü'l- Arabi "Bazen suret ve zat terimlerini Hallac'ın *Nasut* ve *Lahut* 'una eş anlamda, bazen de fiilen Lahut ve Nasut kavramlarını birebir kullanmakla beraber..."<sup>23</sup> bu iki düşünürün fikirleri temelde farklılık gösterir. Söz konusu farklılığa rağmen İbnü'l- Arabi'nin *Vahdet-i Vücut* temellendirilmesini Hallac-ı Mansur'un varlıkla ilgili düşüncelerine dayandırmak mümkündür.

Vahdet-i vücut düşüncesinde yaratana yaratılan arasında özsel bir özdeşlik söz konusudur. Fakat Hallac'ın düşüncesine bakıldığında bunun yerini yaratana ile yaratılanın aynı şey olduğu fikri alır. Yani yaratana ile yaratılan arasında hem ruhsal hem de fiziki bir birlik söz konusudur. Aynı şekilde Hallac'ın ve Arabi'nin düşüncelerinin birbirinden şu noktalarda da ayrıştığı görülebilir. İbnü'l- Arabi hiçbir zaman Tanrı'yla Birleşmenin olamayacağını dolayısıyla tüm varlıkların sadece öz birliği ya da diğer bir deyişle vahdet birliği anlayışı çerçevesinden hareketle Bir olduğunu söyler. Benzer biçimde varlıkların bir olduğunu ve dolayısıyla da onların ikili bir yapıya sahip olmadığını da ileri sürerek, Hallac'la arasındaki farkın anlaşılmasını yardımcı olur. Çünkü İbnü'l- Arabi "son derece temel bir nüansla Hallac ve diğer Sufilerden ayrılmaktadır, öyle ki bu ayrım ne-redeyse bir 'monist – düalist' ayrımıdır"<sup>24</sup> denilebilir.

Bu ayırmadan hareketle Hallac-ı Mansur'a göre 'benlik' kötü ya da kirlili bir elbise değildir. Ona göre benlik Tanrıyı kavramada en doğru araçtır. Çünkü benlik kavrandığında asıl olan yani mutlak olan benlik de kavranmış olacaktır. Sözü edilen benlik anlayışı nefsi öldürme ya da dünyadan el ayak çekme olarak algılanmamalıdır. Çünkü Hallac açısından bu bir yöntemdir ve ancak bu yöntemle, gerçek ve asıl olanın Tanrı benliği olduğu fikrine ulaşılabilir. Dolayısıyla insan benliği, yok olmaya ne kadar yaklaşır ve kendi farkına vararak nasutu tam olarak gözlemlerse bir o kadar da Lahuta yani Tanrı'ya yaklaşacaktır.

Söz konusu yöntemle o, meşhur söylemi Enel Hak anlayışına ulaşmıştır. Çünkü Enel Hak 'ben gerçeğim' demekten başka bir şey değildir. Massignon'un deyimiyile bu 'teopatik' ifade ancak nadir veded anlarında ortaya çıkan bir durumdur. Çok tartışmalı bir ifade olarak Enel Hak kavramı ise genel olarak kendi varlığını Tanrının varlığına bir kanıt olarak sunmak anlamına da gelmektedir. Zira Hallac'a göre insan yani Adem Tanrı'nın bir parçasıdır ve Lahut alana aittir.

22 Ebu'l Ala Afifi, Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1975, s. 31.

23 Afifi, a.g.e.,s. 30.

24 Demirtaş, a.g.e., s. 11.

Bu yüzden de her şey görünüşte nasut alana ait gibi görünse de asıl özünde ise lahut alana aittir.

Hallac'ın bu ayrımı, her şey ancak görünen yüzüyle bilinebilir fakat bir de görünmeyen yani batın kısmı da vardır ki bu ancak öze inerek bilinebilir, şeklinde ifade edilebilir. Buna göre insan da nasut alanda zahir, lahut alandaysa batındır. Dolayısıyla Enel Hak demek aslında ben Hak'kım yani gerçeğim demekle eşdeğerdir, denilebilir. Çünkü Hallac'a göre iç görüyle benlik'e baktığımızda ya da benlik'i keşfettiğimizde ortaya çıkan şey yokluktur ve bu da bir anlamda bizim zahir de var ama batın da yok olduğumuz anlamına gelir.

Hallac, Enel Hak'kı temellendirirken Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen bir takım figürlere başvurur. İblis ve firavunla ilgili İlahi anlatım bunların başında gelir. İblis konusunda alışılmışın dışında bir anlayışla Tanrı'nın lanetlemiş olduğu bu varlığı tevhide tasdik eden önemli bir temsilci olarak ele alır. Çünkü ona göre İblis, Tanrı'ya olan aşkından dolayı Adem'e secde etmemeyi tercih etmiştir. Tavasın adlı eserinde belirttiğine göre İblis, "Cennetin halkı içinde, teklife en çok inanan ve en çok tapınan varlıktır. Tanrı ona secde et, emrini verdiğinde o, Sen'den başkasına secde etmem demiş bunun üzerine Tanrı, lanetim senin üzerine yağsa bile mi? diye sormuştur. İblis bunun kendisi için bir lanet olmayacağı iddiasıyla verilen emre itaat etmemek noktasında inatçı davranmaktan vazgeçmemiştir."<sup>25</sup>

Hallac'a göre bu durumun diğer varlıklar tarafından kınanamayacak tek bir açıklaması olabilir oda iblisin Tanrı'ya karşı duyduğu aşktır. Çünkü İblis, Tanrı'yı bütün varlıkların içerisinde en iyi tanıyandır. Burada İblis'in Tanrı'ya ve takdirine sadakatinden dolayı asiliğinde ısrarcı olduğunu düşünen Hallac, İblis'i şöyle konuşturur. "Senden başkasına ulaşan yolum yok benim. Ben, alçak gönüllü bir aşığım. Tanrı şöyle dedi: Kendini gurura kaptırdın. O da şunları söyledi: Aramızda bir anlık bakış olsaydı, bu, beni gururla ve buyurgan yapmaya yeterdi; ama seni sonsuz zamandan önce tanıyan benim; 'Ben ondan daha iyiyim', çünkü sana daha uzun zaman önce hizmet ettim. Varlıkların iki türü içinde de, seni benden daha iyi tanıyan yoktur. Senin niyetin bende vardı, benim niyetim sende, bunların ikisi de Adem'den önce vardılar."<sup>26</sup>

Hallac'ın bu anlatımı "İblis'in, deyim yerindeyse, iki arada bir derede kaldığını gösterir. Nitekim Özünde şeytanın itaatsizlik etmesini isteyen Tanrı idi; yoksa o kendi iradesiyle Tanrı'ya itaatsizlik edemezdi. Gerçek aşk, sevgiliye itaatkar dır ve sevgiliden yüz çevirmek yerine, onun lanetini bir şeref nişanesi

25 Hallac, a.g.e., s. 39.

26 Hallac, a.g.e., s. 40.

olarak kabul eder. Hallac'ın bazen kendine de atfettiği şu mısralar, şeytanın çıkmazını tasvir etmek açısından dikkate şayandır:

*Elleri bağlı denize attı ve seslendi:*

*Dikkat et,su ıslatmasın seni*"<sup>27</sup>

Hallac 'benlik' konusunda İblis'in aşkını ve onurunu, Firavunun ise inandını temele alır. Buna bağlı kalarak Hallac şöyle demektedir. "Yoldaşım ve öğretmenimdir, İblis ile Firavun."<sup>28</sup> Dolayısıyla Hallac, kendine özgü olan bu 'benlik' anlayışıyla Enel Hakkı temellendirir. Hallac'ın Enel Hak ifadesini şöyle izah edebiliriz: "...Hallac'ın mutlak Tanrı anlayışı, vecdin nadir anlarında yaşadığı yaratılmış insani ruh ile yaratılmamış(yani ezelden var olan) ilahi ruh arasındaki aşk ve vuslat öğretisi..."<sup>29</sup> dir.

Tartışmalı bir ifade olarak ileri sürülen Enel Hak kavramıyla Hallac İbn Teymiye'ye göre Hulul anlayışını ortaya koymuştur. Bu nedenle onun açısından Hallac zındık olmakla birlikte Tanrılık iddiasıyla yalan bir felsefe ortaya koymuştur. İbn Teymiye'nin dışında Enel Hak ifadesiyle Hallac'ın Hıristiyan teolojinin temel öğretisi olan 'İsa'nın Tanrı olduğu iddiasını doğruladığını ileri sürenlerde mevcuttur. Buradan hareketle "Başta Louis Massignon olmak üzere birçok Batılı düşünür, Hallac'ta Hz. İsa'nın bir tekrarını gördükleri için onu çok farklı bir seviyede sevip saymışlardır."<sup>30</sup>

Oysa Hallac Enel Hak derken hululü kesinlikle ifade etmemiştir. Enel Hak Tanrı'nın herhangi bir insanda vücut bulması demek değildir. Hallac, Enel Hak derken Tanrı'nın zuhur etmesi ya da tecelli etmesini anlatmaktadır. Nitekim "Kim Tanrısallığın beşeriyete karıştığını veya beşeriyetin Tanrısallığa karıştığını söylerse, kafirdir. Zira her şeyden yüce Tanrı, kendi zat ve sıfatlarını, yarattıklarının zat ve sıfatlarından tecrit etmiştir. O, onlara hiçbir şekilde benzememektedir. Onlar da Tanrıya asla benzemezler. Ezeli ile fani arasında benzerlik olduğu nasıl düşünülebilir."<sup>31</sup> Diyerek açıkça tavrını koyan Hallac'ın Enel Hak derken 'Ben Tanrı'yım demediği açıktır. 'Ben Hakkım' yani ben gerçeğim demiştir ki bu da her şeyde Tanrı'yı görmek anlamında kullanılmıştır.

Enel Hak'kın bu tartışmalı anlamının yanında, kayda değer diğer nokta ise, Hallac'ın bu ifadeye nasıl ulaştığıdır. Hallac'ın genel anlayışına bakıldığında bu ifadeyi dile getirmek hiç de kolay olmamıştır. Zira yukarda da değindiğimiz gibi

27 Schimmel, a.g.e., s. 25.

28 Hallac, a.g.e., s. 43.

29 Schimmel, a.g.e., s. 20.

30 Yaşar Nuri Öztürk, Hallac-ı Mansur ve Eseri, Yeni Boyut Yay., İstanbul- 2007, s. 157.

31 Schimmel, a.g.e., s. 45.

bu bir ‘benlik’ problemidir ve Hallac’a göre Enel Hak demek için, gerçek ‘benlik’ olan Tanrı’nın yanına başka bir ‘ben’ koymamak gerekir ki bu ikilik oluşturacaktır ve tevhide aykırıdır. Yani Hallac’a göre tek ‘ben’, tek özne Tanrı’dır. Dolayısıyla Enel Hak bir anlamda ‘ben yokum, her şey Tanrı’dır’ demektir. Yine Enel Hak demek yani benlikten sıyrılmış kolay bir yol değildir. “Massignon’un söylediği gibi, başta Bağdatlı Cüneyt olmak üzere, Hallac’ın çağdaşı büyük sufilere nazarında Tanrı ile birlik hali ancak ‘ulaşılması mümkün olmayan ilahi birlik güneşi ile yok olduktan sonra’ mümkündür.”<sup>32</sup>

Hallac’ın Enel Hakka varışı öncelikle Nasut’un Lahut’u kavramasıyla ya da başka bir deyişle insani vasıfların Tanrısal vasıflardan kaynaklandığını bilmekle mümkün olur. Hallac Lahut olana ancak aşkla varılabileceğini belirtir. Çünkü Hallac ne akılla ne de duyunun yardımıyla Tanrıya varılabileceğini düşünmez. Ancak iç görü ya da iç sezgi yoluyla Tanrı kavranabilir. Bu da iç dönüş yani ‘ben’i keşfedip ondan vazgeçerek, mutlak ‘ben’e ulaşmaktır. Nitekim Hallac aşkı öyle bir tarif eder ki, onun aşk hakkındaki bu düşünceleri kimi edebiyat eserlerine ilham kaynağı olur. Bu tarif ya da daha doğru bir ifadeyle bu tasviri en iyi ortaya koyacak olan şey onun ‘pervane’ benzetmesidir. Bu benzetmede Hallac, Tanrı’ya olan aşkını şu şekilde açıklar: “Pervane sabaha dek alevin çevresinde döner; arkadaşlarının yanına gelir ve onlara, görkemli bir anlatımla bu Tanrısal ilişkiden söz eder. Sonra tam bir birleşmeyi özleyerek kendini alevin cilvelerine kaptırır. Alevin ışığı gerçekliğin bilgisidir, sıcaklığı gerçekliğin gerçekliğidir; onunla birleşme(tek oluş) ise gerçekliğin doğrusudur. Ona alevin ne ışığı yetiyordu, ne de sıcaklığı; kendisini alevin içine fırlatıverdi; Bu sırada onun söylentilerle kanmadığını bilen arkadaşları, son iç görüşünü anlatması için gelmesini bekliyorlardı. Ama o anda pervane yanmış kül olmuş dağılmıştı; ne bir biçimi kalmıştı, ne bedeni, ne de ayırt edici bir belirtisi. O, iç görü aşamasına varınca, sözlerden uzaklaşmayı başarmıştı. İç görüşündeki varlığa ulaştıca da, iç görüşle hiçbir ilişkisi kalmamıştı.”<sup>33</sup>

Hallac’ın pervane benzetmesi onun Tanrı’ya olan aşkının aslında hiç de yüzeysel olmadığını ve tıpkı pervane gibi Hallac’ın da sevgiliye ulaşması için yanması yani ölmesi gerektiğini anlatır. Hallac’a göre Tanrı aşkı gerçek olanın aşkıdır ve bunu kendi içinde hissetmek kendinden vazgeçmek demektir. Tanrı’yı ‘Bir’lemek ve dolayısıyla da tevhidi ortaya koymak için kendi benliğinden sıyrılmak gerektiğini söyleyen Hallac, öznelerin nesne konumuna düşmesi gerektiğini çünkü mutlak öznenin Tanrı olduğunu söyleyerek Ene’l- Hak’kı ortaya koyar. Dolayısıyla “Hallac, bir şeye kendi içimizde değil o şeyin içinde yaklaşmamız

32 Schimmel, a.g.e., s. 24.

33 Hallac, a.g.e., s. 20, 21.

gerektiğini öğretir.”<sup>34</sup> Bu öğretiyeye göre Tanrı’ya ancak benliklerden sıyrılarak ulaşılabilir. Hallac’a göre ‘benlik’ kötü ya da kirli bir elbise değildir. Çünkü onun açısından ‘benlik’ Tanrı’yı kavramada en doğru araçtır çünkü ‘benlik’ kavrandığında asıl olan yani mutlak olan ‘benlik’ de kavranmış olacaktır.

### KAYNAKÇA

- **AFİFİ** Ebu’l Ala, Muhyiddin İbnu’l-Arabi’nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- **CEVİZCİ** Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- **DEMİRTAŞ** Ahmet Tunç, Varlığın Birliği- İbn Arabi’de Varlığın Birliği(Vahdet-i Vücut) Felsefesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.
- **EYÜBOĞLU** İsmet Zeki, Bütün Yönleriyle Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi, Der Yay., İstanbul, 1997.
- **MANSUR** Hallac, Tavasın “Ene-l Hak”, (Çev.Yaşar Güneç), Yaba Yayınları, İstanbul, 2004.
- **MASSIGNON** Louis, Hallac-ı Mansur’un Çilesi, (Çev.İsmet Birkan), Ardıç Yay., Ankara , 2006.
- **ÖZTÜRK** Yaşar Nuri, Hallac-ı Mansur ve Eseri,Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2007.
- **SCHİMMEL** Annemarie, Hallac “Kurtarın Beni Tanrıdan”, (Çev.G. Ahmetcan Asena), Pan Yay. İstanbul, 2001.
- **SUNAR** Cavit, Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- **ÜLKEN** Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara,1968.
- İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul, 2005.

34 Massignon, a.g.e., s. 16.