

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMET
HİLMİ'NİN A'MÂK-I HAYAL ADLI ESERİNDE
HAKİKAT KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

Hazırlayan
Cihat ÖZ

MALATYA-2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMET HİLMİ'NİN A'MÂK-I
HAYAL ADLI ESERİNDE HAKİKAT KAVRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Cihat ÖZ

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

MALATYA-2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMET HİLMİ'NİN
A'MÂK-I HAYAL ADLI ESERİNDE HAKİKAT KAVRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

HAZIRLAYAN
Cihat ÖZ

Jürimiz tarafından 23 Eylül 2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu Yüksek Lisans tezi oybirliği ile başarılı bulunarak Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Adı Soyadı

1. Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM
2. Prof. Dr. Mehmet ÖNAL
3. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN

İMZA



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun Tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi’ nin A’mâk-ı Hayal Adlı Eserinde Hakikat Kavramı” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle ve paragraf bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza



ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi entelektüel ve mütefekkirlerinden olan Ahmet Hilmi, döneminin gerek siyasi gerekse de felsefi akımlarını yakından takip ederek eserlerini de bu yönde yani dönemin ihtiyaç ve amaçları doğrultusunda yazmıştır. Yazdığı eserler sadece siyasi veya dini mahiyetten ziyade Sezgi Felsefesi, Zihin Felsefesi ve Tasavvuf Felsefesi açısından da incelenebilir. Felsefi görüş olarak, Panteizm, İdealizm, Spritüalizm ve Materyalizm gibi felsefe tarihine yön vermiş temel akımları çeşitli yönleriyle ele alarak incelemiş ve sonuç olarak bu akımların, Varlığı ve var olanı açıklamak noktasında yeterli olmadığını belirtmiştir. Ahmet Hilmi, Vahdet-i Vücut anlayışından hareketle bir felsefi görüş oluşturmaya çalışmıştır. Onun eserlerinde Vahdet-i Vücut fikri açık ve aleni bir biçimde kendini gösterir.

Bu tezde bizler, Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayal* adlı eserinde *Hakikat*'i nasıl değerlendirdiğini ve yine aynı eser çerçevesinde *Hakikat*'in tüm dünya dinlerinde farklı bir görünüme büründüğünü, ifade biçimi olarak ve ritüeller anlamında birbirinden ayrıldığını ancak öz ve *Mutlak Hakikat* bağlamında aynı hakikate yöneldiği fikrini inceledik.

Tezimin hazırlık sürecinde bana her konuda destek olan saygı değer Hocam, Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM'e yardımlarından ötürü teşekkürü bir borç bilirim. Başta ailem olmak üzere, bu süreçte bilgi ve destek konusunda yardımlarını esirgemeyen İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyelerine teşekkür ederim.

Cihat Öz

ÖZET

Bu çalışma Filibeli Ahmet Hilmi'nin, *A'mâk-ı Hayal* adlı eserinde Hakikat olgusunu nasıl ele aldığını ve tasavvufi anlayışın felsefi olarak yorumunu içermektedir. Bütün dünya dinlerinin, varlığın tezahürlerinden ziyade öz ya da Mutlak Hakikat bağlamında aynı gerçeğe yüzünü döndüğünü, fakat dilsel ve ifadesel anlamda birbirinden ayrıldığını görmekteyiz. Bu ayrılık, dinlerden ziyade her bir dinin savunucuları ya da bu dinlere inanan bireyler tarafından hakikatin merkezinin değiştirilmesi ve yeni bir algı oluşturulmasından kaynaklanır. Yani ister doğru ister yanlış olsun her dini öğretinin kaynağından ziyade savunmuş olduğu bir *Mutlak Hakikat* iddiası vardır. Yine her din bir ebedi saadet fikrine dayandırılır. Asıl dikkati celb eden nokta şurasıdır ki, her birey(insan, fert) bir coğrafyada veya geleneğin içerisinde doğar. Bu tercihe mahsus bir şey olmayıp doğal bir belirlenim sonucu gerçekleşir. Haliyle doğan her birey bir *Mutlak Hakikat* ve *Ebedi Saadet* fikrinin de içine doğar. Bu durum her ne kadar akli, buluş çağı varınca değişeceği söylene de, iyi derecede felsefi bilgiye sahip olarak ve Mutlak Hakikat iddiasında bulunan dinlerin hemen hemen hepsinin öğretileri inceleyerek hakiki bir tercihte bulunmanın ve bunun sonucunda alınan karar doğrultusunda bireyin sağlıklı ve tahkiki bir inancı benimseneceğine kanaat getirebiliriz. Peki, dünya nüfusunun kaçta kaç böyle bir tercih hakkını kendinde görüyor ya da bu tercihe ulaşma noktasında tüm bunları uyguluyor?

Doğduğu coğrafyanın izlerini taşıyan benlik, *Mutlak Hakikat*'i sadece kendi coğrafyasının ürünü gibi algılamaktadır. Oysaki postmodern dünya ve küreselleşme etkisi, iletişim kaynaklarının hızlı gelişmesi artık kültürleri yakınlaştırmış ve dinlere inan bireylerin etkileşimini kolaylaştırmıştır.

Varlığın girift ve kozmopolit görünümünün içinde ve tezahür çokluğunun karşısında kalan bireyin, *Mutlak Hakikat* hakkındaki *yemel hakikat* algısı silinmeye ve asıl gerçek olan ve tüm dinlerin arka planındaki *ortak hakikat* ise muğlak bir halde belirmeye başlar. Filibeli Ahmet Hilmi ise bu *yemel hakikat* ve *muğlak hakikat* görüntüsünü yıkmak için etkili bir fikre sahiptir. Bu fikir ise tüm insanların aynı *Mutlak Hakikat*'e bağlı olduğunu göstererek, tasavvufi gelenekte olduğu gibi var olan her şeyi Vahted-i Vücut nazarında birleştirerek, saf ve yetkin bir öze, varoluş kaynağına bağlamak ile mümkün olur.

Bu çalışma, hakikatin çok yönlü incelenmesi ve *Mutlak Hakikat* fikrinin Ahmet Hilmi nazariyesinden hareketle din felsefesinin bağlamına sadık kalarak nasıl bir görünüm arz ettiğini göstermeyi amaçlar. Çağımız problemlerinin çözümü dinlerin çatışmasından çok din adamlarının ya da konuya hâiz felsefe erbâbının gerçek felsefe düsturuyla ve Hakikate sadık kalarak birlikte hareket etmesini zorunlu kılar. Bu bütün dinlerin ve öğretilerin yeğene amacı olmalıdır. Nitekim insan ve yaşadığımız evren birdir. Bu birlik çatışmayı değil hakikate ulaşma yolunda birlikteliği gerektirir.

Bu çalışmanın yetkinlik açısından derecelendirmeye girmese de iyi ve ulvi bir amaca hizmet etmesi ile okuyan herkesin zihnindeki soruları bileyerek daha yetkin çalışmalara kapı aralayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Hakk, Hakikat, A'mâk-ı Hayal, İnsan, Sezgi

ABSTRACT

This study includes how Filibeli Ahmet Hilmi deals with the fact of Truth in his book *A'mâk-ı Hayal* and the philosophical interpretation of Mystical understanding. We see that all religions of the world have turned their faces to the same truth in the context of self or Absolute Truth rather than manifestations of being, but are separated from each other in linguistic and expressive terms. This divergence arises from the change of the center of Truth and the creation of a Specific view by the advocates of each religion or by individuals who believe in it, rather than religions. In other words, there is a claim of the Absolute Truth that every religious doctrine, whether right or wrong, is defended rather than its source. Again, every religion is based on the idea of eternal bliss. The point that draws attention is that every individual (human, individual) is born in a geography or tradition. This is not a preference but a natural determination. Naturally every individual born as such is born into the idea of an Absolute Truth and Eternal Felicity. Although it is said that this situation will change when it reaches the age of mind, today, we can conclude that having a good philosophical knowledge and studying the teachings of almost all religions claiming Absolute Truth will make a genuine choice and adopt a healthy and verified belief in line with the decision taken. So, how many of the world's population sees such a right of choice or does it apply to reach this choice?

The self, bearing the traces of the geography in which it was born, perceives the Absolute Truth as the product of its own geography. However, the postmodern world and the impact of globalization, the rapid development of communication resources have now brought cultures closer and facilitated the interaction of individuals who believe in religions.

Within the intricate and cosmopolitan appearance of the being and facing the multiplicity of manifestations, the knowledge of the local Truth about the Absolute Truth begins to be erased and the common Truth, which is the real truth, behind all religions begins to appear in the vague. Filibeli Ahmet Hilmi, on the other hand, has an effective idea to undermine this vision of Local Truth and Ambiguous Truth. This idea is made possible by showing that all people are bound by the same Absolute Truth and connecting everything that exists in the view of “Vahted-i Vücut” to a pure and competent source of existence, as in the mystical tradition.

This study aims to show how the idea of the Absolute Truth is based on the view of Ahmet Hilmi while remaining true to the context of the philosophy of religion. The solution of contemporary problems necessitates the clergy or the philosophers of the subject to act together with the true philosophy and faithfulness to the truth rather than the conflict of religions. This should be the sole purpose of all religions and teachings. Indeed, the human being and the universe we live in are one. This unity does not require conflict, but unity on the way to truth.

Although this study does not rank in terms of competence, we believe that it will serve the purpose of a good and sublime and will open the door to more competent studies by knowing the questions in the minds of everyone who reads.

Key Words: Truth, Reality, A'mâk-ı Hayal, Human, Perception

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	iii
ONUR SÖZÜ	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FİLİBELİ AHMET HİLMİ' NİN HAYATI ve ESERLERİ

1.1. Hayatı.....	3
1.2. Eserleri.....	4

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

2.1. Varlık Anlayışı ve Âlemin Yaratılış Fikri.....	6
2.2. Bilgi Anlayışı	12
2.3. Ruh Hakkındaki Görüşleri	14
2.4. Tanrı Fikri	18
2.5. Tekâmül(Evrim) Hakkındaki Görüşü	24
2.6. Tasavvuf ve Vahdet-i Vücut Fikri.....	25

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞRULUK VE HAKİKAT

3.1. Felsefe'de Hakikat Arayışları	29
3.1.1. İlk Çağda Hakikat Tasavvuru	29
3.1.2. Orta Çağda Hristiyan Âleminde Hakikat Tasavvuru	33
3.2. Dinlerde Hakikat Arayışı (Dinlerin Çokluğu ve Hakikat' in Birliği sorunu).....	36

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
FİLİBELİ AHMET HİLMİ' NİN A'MÂK- I HAYAL ADLI ESERİNDE	
HAKİKAT	
4.1. A'mâk-ı Hayal Adlı Eserde İsmi Geçen Karakterlerin Tanıtılması	43
4.1.1. Eserin Kısa Tanıtımı.....	43
4.1.2. Eserdeki Karakterler.....	45
4.1.2.1. Aynalı Baba	45
4.1.2.2. Ahmet Raci	45
4.1.3. Eserde Yer Alan Dinsel Motifler	45
4.1.3.1. Ney Çalgısı.....	45
4.1.3.2. Yokluk Tepesi.....	47
4.1.3.3. Çirkin Bir Cadı Ya Da Güzellik Perisi	47
4.1.3.4. Buda	47
4.1.3.5. Zerdüşt.....	47
4.1.3.6. Hürmüz ve Ehrimen	48
4.1.3.7. Anka Kuşu veya Zümrüd-i Anka, Kaf Dağı.....	49
4.2. Eserde Yer Alan Hikâyeler (Sadece Üç Hikâye).....	49
4.2.1. Birinci Hikâye (Aynalı Baba ile Tanışma ve Yokluk Tepesi)	49
4.2.2. İkinci Hikâye(Şenlikli Bayram).....	53
4.2.3. Üçüncü Hikâye (Ulu Kişilerin Toplantısı)	55
4.3. Hakikat Kavramının Eserdeki yeri ve Önemi	56
4.4. Hakikat Arayışının A'mâk-ı Hayal Eseri Çerçevesinde Değerlendirilmesi.....	60
SONUÇ	62
KAYNAKÇA.....	64

KISALTMALAR

A.g.e : Adı geçen eser.

Bkz. : Bakınız.

ev. : Çeviri.

V.b. : Ve benzerleri.

V.b.g : Ve benzerleri gibi.

s. : Sayfa



GİRİŞ

Felsefe, insanın en kadim ilgi odaklarından biridir. Varlık nedir? Ben neden varım? Neyi bile bilebilirim? Gibi sorular insanın varlık ortamında kendini sorgulayışının ilk örneklemeleridir. Bu sorular insanın hayret ve merak duygusunun neticesi olarak ortaya çıkmışlardır. Felsefi düşünce bu bağlamda insanın varlığı ve varoluşunun sorgulanmasına dayalı, yeryüzünde insanla birlikte düşünülecek ilk sorgulama örnekleridir. İnsanın hakikatini yeryüzünde kendine münhasır bir tür olarak ele alıp değerlendirdiğimizde, türün bireylerinin veya türe ait toplulukların kurdukları sosyal organizasyon ve medeniyet hamleleri benzer sorgulamalar üzerinden ama kültürel farklılıklara dayalı teşekkül etmişlerdir. Medeniyet hamlelerinde daima bir önceki medeniyet sonrakilere motivasyon kaynağı olmuş ve medeniyetler birbirlerini takip eden insani başarı hamleleri olarak ortaya çıkmıştır. Medeniyet hamlelerinin ortak bağlamı düşünen varlık olan insanın tasavvur, tahayyül ve tasarımının çevre yaşam koşullarına dayalı yerel bağlamda özgünlük kazanmasıdır. O halde tasavvur, tahayyül ve tasarım insanın teşekkül ettiği sosyal organizasyon ve ortamlarda insanın kendini gerçekleştirme, dünyayı inşa ve imar etmede ona özgü kabiliyetlerin ortaya çıkmasını sağlayan etmenlerdir.

İnsan düşünen bir canlı olarak kendi yaşam bağlamını ve mukadderatını da göz önünde bulunduran bir değerlendirmesi her daim canlı tutup hayatı anlamlandırma yoluna gitmiştir. Hayata ve gelecek endişesine dayalı umut düşüncesi, varoluşun anlamının en önemli etkeni olarak belirlemektedir. Farklı sosyal çevreler ve kültür ortamlarında bulunan insanların varoluş, gelecek endişesi ve umut bağlamında ortaya koyduğu düşünceler söylem ve ifade zenginliği olarak çeşitlense de ortak bir mahiyet taşımaktadır. Muhibbî'nin şu güzel beyanı bunu terennüm eder: *“Kimi ar'ar dedi kadd-i dildâra kimi elif; Cümlelerin maksûdı bir ammâ rivâyet muhtelif”*.

Muhibbî'nin işaret ettiği gibi insanın özüne yönelik temel yönelim, aşk olsun, hakikat olsun aslında farklı tarzlar içinde aynıdır. Üzerinde çalıştığımız Filibeli Ahmet Hilmi'nin A'mâk-ı Hayâl adlı eserinde de bu mesele çeşitli dinlerin insanın hakikatini, dile getirişi bağlamında irdelenmektedir. İnsan ve yaratıcı irade arasındaki ilişkide insanın yaratıcı iradenin maksudunu anlama ve bunu hakikat algısı olarak ifade etmesi, kendi aidiyeti bağlamında tezahür etmektedir. Bu bağlamda kişinin mensup olduğu din onun için mutlak hakikati ifade etmekte ve hak olma hüviyetine haiz olmaktadır. Farklı

dinlerin mensuplarının hakka ulaşma ve hakikati elde etme süreci kendi bağlamında bir seyri suluk ile realize edilmekte ve hakka vâsiliyet anlatıya dökülmektedir. Bu süreç aynı zamanda insan olma süreciyle ilişkilendirilir. Tasavvuf ehlinin ifadesiyle her kişi olmadan çıkıp er kişi olmak, epistemik anlamda sıradan bilginin ötesinde hakkı idrakte açıkgoz ve gönüle sahip olmak, açık zihinle hakkın hakikatine ermek anlamına gelir. A'mâk-ı Hayal'de Filibeli Ahmet Hilmi, roman tekniği ve anlatımı içinde insanın üst seviyede idrak ve bilmeye vasıl olmasının hikâyesini yapmaktadır. Bu eser diğer taraftan İslam felsefî düşüncesi içinde yer eden Feridüddin-i Attar'ın *Mantık'üt –Tayr* adlı eserinin Ahmet Hilmi tarafından insan ve hakikat konusunda yeniden bir gündeme getirilmesi ve modern dönemde ehemmiyet arz eden konunun serimlenmesini sağlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FİLİBELİ AHMET HİLMİ' NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

II. Meşrutiyet Dönemi aydın ve muharrirlerinden olan Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, 1863 yılında bu günkü Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Filibe şehrinde doğmuştur. Babası Süleyman Bey, annesi ise Şevkiye Hanımdır. Rivayetlere göre babası Hazar kıyısında bulunan Akşit Türkmenlerindendir. Annesi Şevkiye Hanım ise Kafkasyalıdır. (Halil, 2008) Ailenin en büyük çocuğudur. Arşiv kayıtlarından bildiğimiz kadarıyla “Sıbyan Mektebinde *mukaddematı ulumu diniyyeyi* okumakla beraber, Rüştîye mektebinde ise Arabî’den *mantık*, Farisî’den *Gülistan ve Fenni Hisab* öğrendiği resmi sicilinde belirtilir. (Ekici, 1997, s. 23) Eğitimine Galatasaray Sultanisi’nde devam ettiği birçok kaynakta belirtilse de elimizde bu bilgiye dair bir kayıt yoktur. Yani gerek Galatasaray Sultanisi’nin o dönem ki mezun listelerinde gerekse arşiv kayıtlarında böyle bir bilgi yoktur. (Ekici, 1997, s. 31)

İlk görev yeri, Sirkeci İskelesinde’ ki *Şube Posta Memuriyeti* olmuştur. (1888) Daha sonra sırasıyla *Yeni Cami Postahanesi Mekâtib-i Mersule Memuriyet*’inde görevlendirilmiştir. (1889) Aynı yıl içerisinde *İzmir Posta Kitâbeti*’ne gönderilerek yine bu kurumda da *Mekâtib-i Mersule Başmemuriyeti*’ne terfi etmiştir. (1890) Bu kurumda bir süre kardeşiyle beraber çalışmıştır.

1897 yılında yapılan yer değişikliği sonucunda Beyrut şehrinde bulunan, *Posta ve Telgraf Müdürlüğüne* gönderilmiştir. Bilinen son resmi görev yeri *Beyrut Posta ve Telgraf Müdürlüğüdür*. Bu kurumda yapılan bir soruşturma neticesinde zimmetine para geçirmek suçundan dolayı görevinden azl edilmiştir. (Ekici, 1997, s. 34-36) Daha sonra Jön Türkler’ in kalesi olan Mısır’a giderek burada kendi ülküdaşlarıyla istişarelerde bulunmuştur. 1901 yılında İstanbul’a dönerek yayın hayatına başlamıştır. Ancak hükümet aleyhinde yazdığı yazılar neticesinde Fizan’a sürgün edilmiştir. Sürgüne gönderilmeden evvel Bab-ı Zaptiye Hapishanesinde 7 -8 ay kadar kalmıştır.

Bu dönemde “*Fizan Menfası*” adlı bir eser kaleme almıştır. Yalnız bu eserin adı bizlere ulaşmakla beraber eserin kendisi kaybolmuştur. Ahmet Hilmi, Fizan’ da *Usul-u*

Cedit ve *Türkçe* dersler okutulan bir okulun açılışı için çok çaba harcamış ve bu okulun açılışı için gelen İngiltere'nin Borno Valisi Mister Wishery'nin takdirlerini kazanmıştır. Bu topraklarda bulunduğu yıllarda sadece siyasi kişiliğiyle değil aynı zamanda dine ve tarikata bağlı bir şahsiyet olarak da bilinmektedir. O coğrafyanın tarikatlarından olan *Arusî ve Senûsî* tarikatlarının adetlerini ve öğretilerini yakından inceleme fırsatı bulmuştur. Kendini 5- 6 yıl kadar bu tarikatlar bünyesinde eğitmiş ve İslami Araştırmalara ilgi göstermiştir.

Ahmet Hilmi, II. Meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul' a dönmüştür. "1910' da Hikmet isimli bir haftalık gazete yayımlamaya başlamış, yine aynı yıl *Hikmet Matbaa-yi İslamiyesi*'ni kurmuştur." (Hilmi, 2008, s. 11) Burada yayın hayatına devam etmiş ve çıkardığı yayınlarla İttihat ve Terakki'nin yapmış olduğu faaliyetleri çok sert bir üslupla eleştirmiştir. "1911'de, hem gazete hem de matbaa kapatılarak, Ahmet Hilmi Bursa'ya sürgüne gönderildi." (Toku, 1996, s. 76)

Darülfünun'da Felsefe alanında müderrislik yaptığı bilinmektedir. Aynı zamanda *İlm-i Ahval-i Ruh* adlı eserini de ders kitabı olarak okutmuştur. *Dârüşşafaka Cemiyet-i Tedrisiyye-i İlmiyye Âzâlığı* görevinde bulunmuştur. (Ekici, 1997, s. 44) Yabancı dil olarak, Arapça, Fransızca ve Farsça'yı biliyordu. Ahmet Hilmi, M. Şevki Eygi'nin bildirdiği üzere 17 Ekim 1914 tarihinde vefat etmiştir. "Ölüm sebebi olarak bakırdan zehirlendiği söyleniyor ise de Masonlar tarafından zehirlendiği de rivayet edilmektedir." (Toku, 1996, s. 77)

1.2. Eserleri.

1. *Senûsîler ve 13. Asrın Mütteffekir-i İslâmisi Seyyid Muhammed el Senûsî Abdülhamid veya el Mehdî ve Asr-i Hâmîdîde Âlemi İslam ve Senûsîler*, İkdâm Matbaası İstanbul 1325.
2. *Amak-ı Hayal*, İstanbul, Giridî Ahmed Saki Matbaası,1326.
3. *İslam Tarihi Cilt 1-2*, Hikmet Matbaası, İstanbul 1326.
4. *Müslümanlar Dinleyiniz*(Şeyh Mihridîn Arûsî adıyla), Ebu'z-Ziya Matbaası, İstanbul, 1326.
5. *Öksüz Turgut*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1326.
6. *Vay Kız Bekçiyi Seviyor*, Ebu'z-Ziya Matbaası, İstanbul, 1326.

7. *İstibdadın Vahşetleri Yahut Bir Fedakârın Ölümü*, Müşterekü'l- Menfa' a Osmanlı Şirketi Matbaası,1326.
8. *İlmî Ahvali' r Ruh*(Darülfünunda okutulan felsefe dersleri) , Hikmet Matbaası, İstanbul 1327.
9. *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehber-i Siyâset*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1327.
10. *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?* Hikmet Matbaası, İstanbul, 1329.
11. *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor*, Hikmet Matbaası, İstanbul,1329.
12. *Akvâm-ı Cihân Cilt 1-2*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1329.
13. *Türk Armağanı*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1330.
14. *Muhalefetin İflası*, Hikmet Matbaası, İstanbul,1331.
15. *İki Gavs-i Enâm: Abdülkâdir ve Abdülselâm*, Hikmet Matbaası, İstanbul 1331.
16. *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebîmizi Bilelim*, Hikmet Matbaası, İstanbul,1331.
17. *Üss-i İslam*, Hikmet Matbaası, İstanbul,1332.
18. *Akıl ve Bilimde Materyalizm Etkisi(Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Mesleki. Dalaleti)* İstanbul 1332.
19. *Aşk-ı Bâlâ*(Hikmet Gazetesinde).
20. *Bektâşîler ve Heyet-i İctimâiye-i Osmaniye* (Hikmet Gazetesinde).
21. *Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe*(Hikmet Gazetesinde).
22. *İblis İzzeddin Behmen*(Hikmet Gazetesinde).
23. *Baş Belası Üç Jön Türk Yahut Feylesof İbiş*(Coşkun Kalender).
24. *Melekzâde Ailesi*(İttihâd-ı İslâm ve Coşkun Kalender).

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

2.1. Varlık Anlayışı ve Âlemin Yaratılış Fikri

Filibeli Ahmet Hilmi, kendinden önceki filozof ve mütefekkirlerin görüşlerini inceleyerek evrenin, kendi tabiri ile âlemin oluş halindeki durumundan hareketle asıl değişmeyen şeyin ve bu oluşa kaynaklık eden dayanak noktasının ne olduğu sorunu üzerine düşünür. Âlem nasıl oluşmuştur? Âlemi oluşturan şeylerin kaynağı nedir? Âlemin oluşumuna kaynaklık eden şey sayıca tek midir yoksa daha fazla mıdır? Eğer var olan şeylerin hepsi temelde bir cevhere indirgenmek istenirse bu cevher ya da cevherler maddi mi yoksa tinsel bir mahiyet mi arz etmektedir? Akli bir varlık olan insan “Varlık” ve “var olan” düzleminde neyi ne kadarıyla bilmesi mümkündür? Bu tarz sorular Ahmet Hilmi’nin merakını bileyen sorulardır. Evvela, âlemin nasıl oluştuğu ve değişimin arka planında değişmeyen ve değişime kaynaklık eden şeyin bilinmesi noktasında, Ahmet Hilmi’nin nazariyesi dâhilinde felsefe tarihine bir göz gezdirelim.

İlk olarak kadim Yunan’da, âlemin oluşumuna kaynaklık eden şeyin ne olduğunu ve mahiyeti konusunda mitolojik unsurlardan yararlanılmıştır. “Bu düşüncede maddenin daha doğrusu kâinatın ve ilahların bundan ayrı ve bağımsız bir şey olmadığı görüşü belirsiz bir suretle vardır. İlk yunan düşüncesine göre, önce mevcut gece ve kuvvetti.” (Hilmi, 2008, s. 222) Buradan hareketle zıt kuvvetlerin etkisine inanılarak ve tamamen amiyane (gündelik bilgi) bir değerlendirme ile var olan her şeyin iki zıt kutba ayrıldığını görüyoruz. Gece-gündüz, yer-gök, etki (hareket)-durağanlık, kaos ve düzen gibi birden fazla çift kuvvet vardır. Bir birine zıt olan kuvvetler, sürekli değişim dâhilindeki kâinatta kendilerini dönüşümlü bir biçimde gösterirler. “Eski rivayetlerden biri olan Heziyad tekvinine göre ilkin kaos (nizamsızlık) vardı. Bundan gökler, yerler ve denizler peyda oldu. Yer ve göğün birleşmesinden de ilahlar meydana geldi” (Hilmi, 2008, s. 222) Burada geçen “kaos” kelimesinin tam olarak mahiyeti bilinmemekle beraber Ahmet Hilmi, Aristoteles yorumuna başvurarak bu “kaos” kelimesinin “karanlık alan” olduğu kanısına varmıştır. Ayrıca bu “kaos” un mahiyetine “su, ateş diyenler de vardır. Şurası muhakkak ki; hepsi bu kelimeyle varlıkların mayasını kastetmektedir.” (Hilmi, 2008, s. 222) Yunan fizikçilerinin, âlemin özünü, mayasını açıklarken tecrübi bir alana,

gözlemlenebilir maddelere indirgemesi amiyane bilgiden ziyade bilimsel görüye geçişin temelini atmıştır.

Milet okulundan sonra Plüralistlerin ve atomcuların görüşlerine de yer veren Ahmet Hilmi, özellikle Demokritos ve Leukippos'un atomcu görüşlerinin de bilimsel görüş teşkil ettiğini belirtir. "Bu bakışta Vahdet- i Vücut görülmez. En kesin bir maddi bakıştır." (Hilmi, 2008, s. 223) Eflatun (Platon) ile birlikte mevcuttaki amiyane ve bilimsel görüş ters yüz edilip varlığın hakikati maddi bir tözde aranmaksızın tamamen ideal bir görüş ile tinsel bir kılığa bürünmektedir. "Ona göre kâinatın esası yaratık (yaratılmış, yoktan var edilmiş) değildir. Bu esas eski Kaos'tan ibaret ise onu Demiourgos (yani Tanrı) düzenlemiş ve bu günkü ahenge sokmuştur." (Hilmi, 2008, s. 223) Ahmet Hilmi Platon'un fikirlerinin maddeci ve ilk çağ filozoflarına nazaran daha makul olduğunu en azından varlığı açıklarken düzenleyici bir sebep ve maddeden ayrı bir ruhu kabul ettiğini belirtir. "Eflatun'a göre kâinat, ruh ve cesetten meydana gelmiş bir nevi şahsiyet olup, akla sahip, daima genç ve faaldir." (Hilmi, 2008, s. 223) Ancak bu bakış açısı bilimsel görüşe ters düşmekle beraber kanıtlanması mümkün değildir.

Aristoteles'e gelindiğinde ilkçağ filozoflarının eleştirisinin yanı sıra Platoncu idealar kuramına da ağır eleştirilerde bulunur. *Metafizik* adlı eserinde Aristoteles, Platon'un fikirleri hakkında çıkarımlarda bulunur. "Platon, gençliğinden itibaren Kratylos'un¹ dostu olduğundan ve bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içerisinde olduklarını ve bilimin konusu olmayacaklarını söyleyen Herakleitos'un görüşlerini yakından bildiğinden daha sonraki yıllarda da bu görüşleri savundu." (Aristoteles, 2012, s. 112). Bu durum değişen ve devinen evrenin açıklanması noktasında çoklukları tek bir nedene bağlama ihtiyacını gerekli kılar. Zira değişen şeyleri kavrayıp bilimsel bir ifadeyle aktarmak Platon için neredeyse imkânsızdır. Aristoteles; Platon'un, varlığı ve evrenin oluşumunu anlamak ve makul bir açıklama getirmek adına iki tür nedenden yararlandığını belirtir. "Bunlar formel ve maddi nedenlerdir." (Aristoteles, 2012, s. 116) Kendinden önceki filozoflar bu iki nedeni varlığın sebebi olarak görüyorlardı. Aristotelesçi anlamda bu tarz fikirler makul olmakla beraber eksik ve sığdır. Varlığın bir amacının olduğunu savunan Aristoteles, bir üçüncü nedeni ekleyerek ereksel nedenin zorunluluğundan bahseder. Sırasıyla; maddi, formel ve ereksel nedenlerin varlığının, oluşu ve evreni

¹ Kratylos, Herakleitos'un öğrencisi aynı zamanda Platon'un arkadaşısıdır.

açıklamak için zorunlu olduğunu belirten Aristoteles, bu oluşun kaynağına inerek; var olan, mevcuttaki harekete sebep olan ancak hareket etmeyen bir hareket ettiriciyi de işe katarak evrenin arkasındaki sır perdesini aralamaya çalışmıştır.

Platon ve Aristoteles'in fikirlerine yer verdikten sonra, orta çağ ve skolastik felsefe hakkında Ahmet Hilmi'nin görüşlerini inceleyelim. "Hristiyanlık Museviliğin esası üzerine kurulduğundan kâinat hakkında bu dinin düşünürlerine göre mevcut fikirler "yoktan var olma" meselesi sonucuna varır. Skolastik adı verilen felsefe okulu mensupları din düsturları ile Yunan felsefesini bağdaştırmak gayretini gösteriyorlardı." (Hilmi, 2008, s. 227) Aristoteles'in fikirleri Hristiyanlık çerçevesinde kabul görüyor ve bu bakış açısı ile kavranıyordu. Bu çerçevede evren monist bir anlayışla yegâne güç sahibi olan bir Tanrı tarafından yoktan var edilmiştir. Evrenin ilk hareket ettiricisi de son harekete kadar hareketin ve fiillerin yaratıcısı da Tanrı olduğu inancı hâkimdir. Evrenin yoktan var edilmesiyle birlikte sonlu olduğunu ve ezeli ve ebedi olarak sadece Tanrının var kalmasının zorunlu olduğunu savunuyorlardı.

17. Yy'a gelindiğinde kilise otoritesi bir nebze olsun kırılmış, çoğunluğu kiliseden ayrılma birçok düşünür ortaya çıkmıştır. Lakin Descartes hariç, çünkü o, bilim adamı kimliğiyle adından söz ettirir. İyi derece matematik bilen Descartes, kendinden öncekilerin, her şeyi olduğu gibi ve herhangi bir araştırmaya tabi tutmadan kabul ettiğinden dem vurur. Hocalarının verdiği bilgiler de buna dâhil, hepsinden şüphe duymaya başlar. Bu evrenin nasıl oluştuğuna dair ve birde tabi gerçekliğine dair şüpheler kafasını kemirir. Nihayet her şeyi tek bir şey üzerine temellendirebileceği Arşimet noktasını keşfeder. Bu dayanak noktası "cogito ergo sum" önermesindeki "cogito" yani düşünme edimidir. Burada bilincin keşfi, var olanların açıklanması için ilk adım niteliğindedir. Sonraki aşama da ise kendi varlığından hareketle sebepler silsilesini takip ederek ilk sebep olan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır.

Yaratılmamış, ezeli-ebedi ve yetkin varlık olarak Tanrı'nın karşısında ise Descartes'in mekanizminde, canlıktan, akıldan yoksun kaba bir maddi varlık olarak doğa bulunur. Onda doğa, gerçekten de yaratan yerine yaratılan, yani Tanrının mutlak boyunduruğu altında hiçbir özerkliği kalmamış edilgen bir alan olarak ortaya çıkar. (Cevizci, Felsefe Tarihi, 2008)

Meditasyonlar adlı eserinde, Tanrı'nın insanları aldatmadığından ve var olan her şeyin Tanrı'nın eseri olduğundan dolayı doğanın varlığından şüphe edilemeyeceğini

söyler. Yani kötü bir cinin yanılgısından ziyade yetkin olan bir Tanrı'nın varlığına kanaat getirir. Kâinat, doğa, maddi bir cevhere indirgenerek yetkin olan Tanrı ile mümkün olur.

Ahmet Hilmi, varlık problemini temel problem kabul eden ve bu problem üzerinden felsefi konuları serimleyen dört temel ekol (akım) üzerinde durduğunu söyleyebiliriz. Bunlar sırasıyla; *Spiritüalizm*, *İdealizm*, *Materyalizm* ve *Panteizm*'dir. Ahmet Hilmi, diğer bütün mesleklerin bu dört felsefi meslekten müteşekkil olduğunu belirtir. Şimdi de bu dört meslek grubunun varlık anlayışlarını inceleyeceğiz. Öncelikle *Spiritüalizm*'in esaslarının neler olduğunu inceleyelim.

Cenâb-ı Hakk akıl ve irade sahibi bir spiritüel şahsiyettir. Âlemi “yok” tan yaratmış olup, kendisiyle yaratılmışlar arasında “varlık bakımından” başkalık vardır. İnsan zekâsında “akıl ve temyiz” denilen bir yeti vardır ki, onunla Cenâb-ı Hakk ve asli şeyler bilinir. İnsan “irade özgürlüğüne” sahiptir. (Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz*, 2016, s. 148)

Ahmet Hilmi, Spiritüalizm mesleğinin gerek yaratıcıyı gerekse de yaratılmışı kabul ettiğini söyler. Spiritüalizm mesleği, yaratıcı olarak Tanrı'yı tinsel bir şahsiyet olarak düşündüğü gibi âlemi yani kâinatı da Tanrı tarafından yaratılan, “yok” tan var edilmiş bir şey olarak düşünür.

Bir diğer felsefi meslek ise Hayâliyyûn ya da Zihniyyûn olarak da bilinen İdealizm mesleğidir. “ Onlara göre âlemin hiçbir dışsal hakikati olmayıp varlığı insan tarafından tasarlanmaktan ibarettir. Bu meslek *İçsel İdealizm*, *Mutlak İdealizm* gibi birkaç dala ayrılır ve çok defa Panteizm mesleğiyle benzerlik gösterir.” (Hilmi, 2016, s. 148) Her ne kadar Panteizm mesleğiyle benzerlik gösterse de bu iki meslek keskin hatlarla birbirinden ayrılır. İdealizm de aşkın varlık olarak son tahlilde idea varken, panteizmde böyle bir aşkınlık söz konusu bile değildir. Panteizm “Varlık” ve “var olan” dan ziyade her ikisini bir potada eriterek içkin bir tarzda varlığı açıklar.

Ahmet Hilmi, idealizmden bahsederken Hegel'in mutlak idealizminden hareketle ideanın safhalarından bahseder. İlk olarak kendini tabiatı gösteren idea kendini bilmekten mahrumdur ve ne vakit ki insan safhasına girdiği vakit kendini bilir. “Şu halde tabiatın mevcudiyeti gibi temel ilke olan fikir de bir soyutlama'dan, bir tasarımsal mutlaklıktan başka bir şey değildir.” (Hilmi, 2016, s. 148) Neticede Tanrı, bir *Mutlak İdeadan* ibaret olup hakikati insan tarafından düşünölmekle bilinir. İdealizmin Tanrı fikri

Ahmet Hilmi'ye göre hatalıdır. İdealizm Tanrı fikrinde, Tanrı'nın zatını belirli kılmaz. Bunun yanında Tanrı irade ve akıl sahibi de değildir. Âlem ise bir İdea'dan müteşekkildir. İdea kendi doğal seyriyle mutlaklıktan tabiata, tabiattan, insana ve insandan yine mutlaklığa geçer.

Şu halde özgürlük ve irade bir sözden ibaret olup hüküm sürmekte olan zorunluluktur.” (Hilmi, 2016, s. 148)

Materyalizm mesleği ise sadece madde ve kuvveti kabul ettiğinden bu meslek-i felsefede “yaratıcı” fikrine yer yoktur. Mevcut olan her şey maddi olup, ruh gibi gayri maddi olan şeyleri de maddeye ve kuvvete indirgeyerek maddi olmayan ve geriye kalan her şeyi reddeder. Bu görüşe göre madde ve kuvvet, yok edilemezdir ve bu yüzden ezeli ve ebedidir. Tabiat kendi kanunlarıyla idare edilmektedir. İnsanın iradesi ise bu zorunlu tabiat kanunlarına bağlı olduğu için materyalizm mesleği irade özgürlüğünü bütünüyle yadsır ve kabul etmez. Ahmet Hilmi, “*Huzûr-i Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*” adlı eserinde, Leibzig Üniversitesi profesörlerinden olan Ostwald'ın görüşlerine yer vererek, madde denilen şeyin aslında bir çeşit *enerjiden* ibaret olduğunu ve bu enerji şayet yok edilebilirse maddenin de yok olacağını söyler. “İşte görülüyor ki, günümüz bilimi, Büchner'in karanlığa benzeyen ilâhî olan madde kavramını hak ettiği mevkiye indirmiştir.” (Hilmi, *Huzûr-i Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 2012, s. 149) Yani madde görülemeyen bir enerjiden ibarettir. Ahmet Hilmi, Büchner ve tilmizlerinin reddettiği ve spekülasyon dediği metafizik ve bir takım soyutlamalara başvurmadan kendi öğretilerini dahi sistemleştiremeyeceğini ve yetkin bir manada, tam anlamıyla açıklayamayacağını belirtir. Ahmet Hilmi, materyalistleri *sahte bir bilimin cadısı* olarak nitelendirir. Zira bu fikrin üstadı olan Büchner “*Madde ve Kuvvet*” adlı eserinde, maddenin her yerde hazır ve nazır olduğunu belirtiyor. Bu söylemin meali şudur ki; Büchner bütün âlemi, kâinatı incelemiş ve bu tümel vargıya ulaşmıştır. Oysaki bu tümüyle çelişik ve paradoksal bir ifadedir. “Bir zerreden bir sonsuza hükmediş, en bariz bir metafizik işlemidir. Neden metafiziği hem inkâr ediyor ve hem de her adımda tecrübe metoduna taban tabana zıt ve akli kaidelere şu şekilde aykırı bir suretle metafizik işlemi yapıyor?” (Hilmi, *Huzûr-i Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 2012, s. 149) Bu soruyla birlikte Ahmet Hilmi, Büchner' in görüşlerini bilime dayandırma davası taşıdığını hem de bilim ile taban tabana zıt şeyler söylediğini belirterek bir anlamda kendiyile

çeliştiğini ve fikrinin tutarsız olduğunu söyler. Büchner’ in ve Dozi²’ nin ülkemizdeki fikri anlamda savunucuları olarak Abdullah Cevdet Bey’le, Celal Nuri Bey’i gösteren Ahmet Hilmi, bu iki şahsiyetin ülkemizde materyalizm fikrini savunduğunu ve yazılarında dini tahrif eden söylemlere yer verdiklerini belirtir. (Hilmi, 2012, s. 208)

Panteizm mesleği konusunda, hem yaratıcıyı, hem de yaratılanı kabul ettiğini ancak her ikisinin varlığının bir olduğunu söyler. Bu felsefi mesleğin fikirlerini özetleyecek olursak: Varlık birdir. Doğa yoktan var edilmemiş ve varlık bakımından yaratıcısından ayrı bir mahiyete sahip değildir. Yaratıcı ve yaratılmış arasında varlıksal bakımdan fark olmakla beraber bu fark mantıksal değildir. Tanrı tinsel bir mahiyet içermediği gibi maddi ve cismani bir şahsiyette değildir. Tanrı, tasarımsal bir tasavvur da değildir. O, sonsuz ve mutlak olan bir cevherdir. “Panteizm’in en zayıf tarafı, irade bahsidir. Spinoza’nın felsefesinde değişmez ve kesin bir “cebr” (zorlama)fikri vardır.” (Hilmi, 2008, s. 100) O halde irade özgürlüğü konusunda mevcuttaki doğa kanunlarının içerdiği zorunlu ve geneli kapsayan bir irade söz konusu iken insan da bu zorunlu kanunlara tâbi ve irade özgürlüğünden mahrum bir varlıktır.

Bu dört felsefi mesleği inceledikten sonra Ahmet Hilmi’nin bu meslekler karşısında nasıl bir varlık anlayışı konumlandığını ve kâinatın cevherinin ne olduğunu ve oluşum, değişim gibi kavramları ne şekilde açıkladığını görelim.

Ahmet Hilmi, İslam tasavvuf anlayışı içerisindeki hâkim görüş olan Vahdet-i Vücut anlayışını benimseyerek varlık anlayışını bu çerçevede şekillendirir. “ Vahdet-i Vücutçulara göre iki tür vücut yoktur, vücut birdir. Olaylar ve gerçeklerin hepsi kendilikleri itibariyle birer mevhum suretten ibarettir.” (Hilmi, 2008, s. 214)Bu düşünceye göre kâinatı yaratan Cenâb-ı Hakk tır. Söz konusu Ahmet Hilmi’nin görüşleri olunca “Tanrı” kavramının yerine onun farklı bir kavram telâkki ettiğini, kabul ettiğini belirtmeliyiz. Bu kavram, İslam terminolojisine ters düşmeyen Zatı Bâri ve Kadim olan Allah’ı işaret etmek manasında “Cenâb-ı Hakk” kavramıdır. Lokman suresinin 30. Ayetini incelersek Ahmet Hilmi’nin Hakk kavramı ile neyi kast ettiğini anlayabiliriz. Bu ayette: “Bu böyledir, zira Allah Hakikat’in (Hakk olanın) kendisidir; O’ nun dışında taptıkları şeyler asılsızdır ve Allah, yalnızca O, çok yücedir, çok büyüktür.” Hak, bâtıl

² Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Pieter Anne Dozy dir. Doktor Dozi olarak ta bilinir. Doğu kültürü ve İslam dini üzerine yaptığı araştırmalar ve yine bu araştırma alanındaki tahrifatlarıyla bilinir.

olanların tam zıddı olan şeydir. “... Hakk ile bâtil arasında yakınlık olması, yani bir ilim içerisinde karışık olarak zikredilmiş olması bâtili hak yapmaz.” (Gazzali, 1960, s. 43) Hak doğru olandır.

Yani varlığı hiç değişmeden duran sabite olarak belirtilir. İşte Ahmet Hilmi’nin, Cenâb-ı Hakk olarak belirttiği, mutlak değişmez olan ve ezeli, ebedi olan “Varlık” anlamındadır. Âlem ise Cenâb-ı Hakk’ ın tezahürleri ve değişen görüntüleridir. Buna rağmen âlem, Cenâb-ı Hakk’ ın zatıyla eşdeğer değildir. Âlem “yok” tan var edilmiştir. “Yok” tan “var” etmek ise bir şeyi yaratmaktır. Âlemin nasıl yaratıldığı, vücuda geldiği konusunda Ahmet Hilmi’nin görüşlerine başvuralım:

Tevhit fikri erbabının anlayış ve kabullerine göre ise: “Yaratma; Zat’ın ilminde, âmâ[görmezlik ve görünmezlik] durumunda esasen maya itibariyle var olan bir şeyin Allah’ın takdiri ve dilemesi ile gizlilikten açığa çıkması” demektir. Şu halde yokluk, varlığın kapsamı içinde dâhil ve görünüşe gelmemiş varlık manasını ifade eder. Bu ikinci manadaki “yaratma” yı, “Teşe’ ün [görünüşe geliş], tecelli[görünme]” kelimeleri daha açık bir şekilde ifade eder. (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 235)

Ahmet Hilmi, âlemin kadim olduğunu söyler. Ancak bu kadimlik Hakk’a karşı hususi ve zati varlık sahibi bir âlemin var olduğu anlamına gelmez. Zira varlık birdir ve Hak’tan ibarettir. “ Şu halde, iki kadimin bulunması fikri hatıra bile gelmez. Bizatihi mevcut olmayan ve bizatihi mevcut olanın şunu[işleyiş ve görünüşleri] bulunan âlemin Hakk’ tan farkı, akli ve mantıki bir fark olacağından ayrı bir varlık tasavvur edilemez ki iki varlık ve iki kadim mümkün olsun.” (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 236-237)

2.2. Bilgi Anlayışı

Ahmet Hilmi’nin, bilgi felsefesi konusundaki görüşlerini üç temel başlık altında incelemek mümkündür. Bunlar sırası ile:

1. Amiyane (Basit, Gündelik) Bilgi
2. İlmi (bilimsel) Bilgi
3. Felsefi Bilgidir.

Açıklamaları yapılacak olursa

1. Amiyane (Basit, Gündelik) Bilgi: Bu bilgiler günlük hayatta işimize yarayan ve hayatımızı devam ettirebilmek adına gerekli olan bilgilerdir. Şahsi tecrübeler ve yüzeysel gözlemlere dayanır. Özet olarak eşyayı tanıma ve bilmedir.
2. İlmi (bilimsel)Bilgi: Sürekli olarak değişen olaylardan çok bu olaylara hükmeden ve arkasındaki değişmez kanunları bilmektir. “Basit bilgiler, dünya olaylarını görüldüğü biçimde tanımaktan ibaretken, ilmi bilgiler bu olayları idare eden sebep ve ilişkileri bilmektir. Avam, olayların “nasıl” ı ile ilgilenmez, olayları var olduğu ve görüldüğü şekliyle kabul eder. Birtakım nedensellikler üretse bile bu yüzeysel ve sığ çıkarımlardır. Aslında inanç alanının dışında her bilgi ilmi olarak ifade edilebileceğini belirtebiliriz.
3. Felsefi bilgi: Bu tür bilgiler olayların “*Nasıl?*”ın dan ziyade “varlık” a yöneltilen “*Niçin?*” sorusuna cevap arar. Bu sorunun sorulması bizi felsefe alanına yönlendirir. Burada olayların görünen boyutundan daha çok arkasındaki görünmeyen asıl *Hakikatin* ne olduğunun anlaşılmasına yönelik bir arayış ve çaba söz konusudur. “Sebepten sebebe, kanundan kanuna, mahiyetten mahiyete geçerek tahlil ve idrak sayesinde sebepsiz bir sebebe, başlangıcı olmak ve yaratılmaktan müstağni (uzak) bir varlığa, sınırdan müstağni bir varlığa ulaşmayı bildirir.” (Hilmi, 2008, s. 56). Buradan da anlaşıldığı üzere fizik âlemden hareketle bu âlemin özüne, cevherine, eğer “yaratma” söz konusu ise “yaratıcı” sının bilinmesine dair bir çaba vardır. Bu sebeple Ahmet Hilmi, Pozitivizm’i metafizik unsurları reddettiği gerekçesiyle eleştirir. Oysaki bilim kanunlardan ibarettir. Peki, kanunların mahiyeti nedir? Olaylar arasındaki sabit ilgiler ve bağıntıların ne olduğu sorusu bir muammadır. O halde ilmi kanunlar, insan zihninde varlığı olan soyut kuruntulardan ibarettir diyebiliriz.

“Eğer bu konular bir gerçek varlığın amaç ve emirlerini, varlığının zarureti, ortaya çıkışını ilan ve beyan etmiyorsa, eğer bu kanunlar bir gerçekten değişmez, ebedi, sonsuz bir varlıktan gelmiyorsa bir değeri kalır mı? Ve şu halde ilim “Bir hayal ve zan manzumesi”, bir “dedikodu topluluğu” kısacası “sadece şahsi bir fikir ve hayal” olmaz mı? Eğer bu kanunlar, gerçek varlık sahibi sonsuz ve mutlak bir varlığa ve birliğe dayandırılırsa o zaman onların bir anlamı, bir değeri olur. (Hilmi, 2008, s. 55)”

Sonuç olarak Ahmet Hilmi' ye göre, felsefi bilgi, amiyane ve ilmi bilgiden daha kapsamlı ve ilgiye değerlidir. Âlem ve içerisindeki eşya hakkında bir şey söylenecekse bu felsefi bilgi ile mümkündür.

2.3. Ruh Hakkındaki Görüşleri

Felsefe tarihi boyunca ruh konusu tartışılarak, ruhun müstakil olarak, kendi başına var olup olmadığı eğer var ise nasıl bir mahiyet ihtiva ettiği merak konusu olmuştur. “Mesela; Yunan şairlerinden Homeros’ a atfedilen şiirlerde ruh, kalp şeklinde tasvir edilip, ölüm anında ağızdan ya da yaralardan çıktığı yazılıdır.” (Hilmi, 2008, s. 145) Buradan hareketle aslında çoğu filozof ve mütefekkirlerin, ruhu ölümün mahiyetini açıklamak için bilmek istediklerini söyleyebiliriz. Ölüm bir hakikat ancak canlı bir varlık öldüğünde beden(ceset) bir süre formunu korur ve tümüyle hareketten mahrum kalır. Bu durumda bedene hareket veren, zihinsel anlamda düşünme edimini gerçekleştiren ve canlılığı sağlayan şey olarak “ruh” acaba ölümden sonrada varlığını devam ettiriyor mu?

İlk çağ filozofları ruhu, madde ile girift(iç içe, karmaşık) bir yapıda incelemişlerdir. Miletli filozoflar su, hava gibi maddelerin canlılığın devamı için gerekli olduğu kanaatine varması ile “ruh” u da bu cinsten bir şey olarak değerlendirmelerine sebep olmuştur. Sonraki dönemlerde ruh “sevgi” “nefret” gibi motiflerle ele alınırken; Anaxagoras, ruh’ u nous(akıl, zihin, ruh vb.) olarak belirtir. Pythagoras(Pisagor) okulu ise ruhun beden ile ayrı müstakil bir varlığının olduğuna ve ölümden sonra ruhun tenasüh(ruh göçü) ile beka bulduğuna inanırdı. Ahmet Hilmi’ye göre: “Ruhçuluk Anaxagoras ile başlıyor. Madde ile kuvveti, ruh ile cesedi felsefi bir biçimde ilk defa ayıran odur.” (Hilmi, 2008, s. 147) Anaxagoras “nous” fikri ile sadece Ahmet Hilmi’nin değil, Aristoteles’in de övgülerine mazhar olmuştur.³Platon ise “ruh” konusunu *Phaidon* adlı eserinde detaylı bir şekilde ele alır. Cesetten ayrılan ruhu, hocası Sokrates’in dilinden şöyle ifade eder:

“Görülen ruh ise kendisine uygun bir yere, Hades’e, iyi ve bilge tanrının yanına yani birazdan ruhumun da gideceği yere gider. Özü ve doğası itibarıyla bir olan ruh bedenden ayrıldığı zaman çoğu insanın zannettiği gibi yok olur mu? Sevgili Kebes! Sevgili Simmias! Bu hakikatten çok uzak bir düşüncedir. Aslında şu gerçekleşir: Ruh bedenden ayrıldığı zaman, yanına bedenden hiçbir şey almaz. Çünkü insan yaşamı sırasında aslında bedenle isteyerek hiçbir ilişkide bulunmuyor ve her zaman içine kapanıyordu. Evet, ruh bu şekilde davrandığında aslında felsefe yapıyor ve sürekli olarak kendini ölüme hazırlıyordu. Sen başka bir şey olduğunu mu düşünüyorsun? (Platon, 2013, s. 77-78)”

³ Aristoteles, *Metafizik*, s.170

Bu eserde ruhun bedenden ayrı bir varlığının olduğu, ölümden sonra dağılmadığını yani ruhun beka sahibi olduğuna kanaat getirebiliriz. Felsefe işiyle uğraşanların ruhunu yetkinleştirdiğini ve ölümden sonra iyi bir muamele göreceğini söyler. Maddi haz ve isteklerin peşinde koşarak büyük suçlar işleyenlerin ruhları ise Tartaros⁴ ve Kokytos⁵'a atılır. Demek ki sadece ruhun varlığını ve bekasını kabul etmekle yetinmeyip ruhun ödüllendirileceğine veya cezalandırılacağına da inanıyor.

Ahmet Hilmi, Aristoteles'in ruh anlayışını şöyle öz bir biçimde aktarıyor. “ Görmek göz için ne ise ruh da ceset için odur. Bu itibarla ruh, cesede ait bir şeydir. Fakat bu şey ne hareket ne de şekildir. O cisme şekil ve hareket veren bir faaliyettir ve sebeptir ki parçalar arasında uyuşma ahengi meydana getirir. (Hilmi, 2008, s. 150) Ahmet Hilmi'nin ifadesiyle altını çizdiği bu cümleler Aristoteles' in *Metafizik* adlı eserinde de geçmektedir. Burada anlatılmak istenilen beden, maddi sebeptir. Ruh ise bu sebebin gayesi, yani ereksel nedenidir. Bu gaye bedenden ayrı düşünülemez çünkü bedenle iç içedir. O halde ölüm bu birlikteliğin, ahengin bozulmasıdır ki bedenle beraber ruhta dağılır.

Aristoteles, üç yaşam formuna karşılık üç türlü ruhun olduğunu söyler. Bunlar sırasıyla bitki, hayvan ve insan ruhudur. “Bitki ruhu gıdayla ilgilidir. Hayvan ruhu hissidir. Hisler arzuyu, arzu hareketi doğurur. İnsan ruhu ise aklidir. Hayvan ruhu, bitki ruhunu, insan ruhu ise her ikisini kendinde toplamıştır.” (Hilmi, 2008, s. 150)

İslam düşüncesinde de ruh meselesi tartışılmıştır. İbn-i Rüşd ve İbn-i Sina gibi filozoflar Aristoteles'in görüşlerini temel alarak bu görüşleri İslam düşüncesine uygun şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Aristoteles gibi İbn-i Sina'da ruh-beden arasında çok yakın bir ilişki görür; ancak o, Aristoteles'in genel düşünce eğilimi olan tek cevher görüşünü reddeder. Lakin o, ruhu ve bedeni düalist bir perspektifle ele alır.İbn-i Sina, insan ruhunun bedenden müstakil(ayrı,bağımsız) var olabilme gücüne sahip bir cevher olduğunu ispatlamak için iki ayrı delil getirir. Birincide, doğrudan benlik-şuura başvurur; diğesinde de aklın gayri maddi olduğunu ispata çalışır. İlk delil olarak ruhun gayri maddi cevher olduğunu ispatlamada en kestirme yol olarak görülür.(İbn Sina, Kitab el Şifa, “Psikoloji”, s.7)

⁴ Tartaros. Tartaros yeraltındaki ölümler ülkesinin en derin yeridir.

⁵ Kokytos. İniltirler ırmağı anlamına gelen Kokytos ölümler ülkesinde akan ve Akheron'a dökülen bir ırmaktır.

Burada İbn-i Sina, farzedelim ki bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun, fakat öyle bir vaziyettedir ki, bedeni hiç bir şeye temas etmez ve dış dünyadaki hiç bir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Ve yine farzedelim ki o, kendi bedenini dahi göremiyor ve vücudun organlarının bir birine dokunması önlenmiştir. Böylece her ne olursa olsun hiçbir duyu algısına sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve hatta kendi benliğinin varlığı hakkında bile bir şey öne süremez. Fakat yine de kendi benliğinin tamamen ruhi bir nesne olarak varlığının farkındadır. O halde ruh bedenden müstakil bir cevherdir. Filozofumuz burada gerçekleşmesi imkânsız hayali bir durumu tasvir ediyor, ama onun üzerinde durduğu Descartes gibi, bedenimizi yok kabuledebileceğimiz ve onun varlığından kuşku duyabileceğimiz, fakat ruhumuzun olmayacağını düşünemeyeceğimiz hususudur.

Descartes' ta şuur hali ya da “düşünüyorum” un *Ben*'i oluşturduğundan ve zorunlu olarak onun bir unsuru olduğundan şüphe yoktur. Ama İbn-i Sina'da kişinin kendi Ben'inin varlığını bilebilmesi sebebiyle Ben'de şuur unsuru mevcut olmasına rağmen bu ancak benin kendisini bir konuma yerleştirmesi yolu olarak söz konusudur. Bu bir imkân halidir/ mümkün bir durumdur ve mantıki bir zorunluluk değildir. Esasında İbn-i Sina Descartes ile Plotinos arasında bir yerde durur. Çünkü Plotinos'a göre, bir ilişki olan şuur hali sadece tam bir kendini tanıma değil, aynı zamanda bir çeşit başkalığı ifade eder; tam manasıyla kendini tanıma durumunda ise şuur hali büsbütün ortadan kalkar. (Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, s.106)

Gazzâli ise Vahdet-i Vücut anlayışına benzer bir biçimde ruh konusunu ele alır. Gazzâli, “ruh” hakkındaki görüşlerine *Kimya'yı Saadet* adlı eserinde detaylı olarak yer vermiştir. Bu eserden hareketle şunları söyleyebiliriz.

1. Hakikatte ruh mekândan münezzehtir.
2. Ruh, cesetten(bedenden) ayrı bir varlığa sahip olup basit bir cevher olup bölünemez.
3. Ruh kendi nefsinin ve yaratıcısını bilir.

İmam-ı Gazzali, ruhu açıklarken, “Kalbin varlığı aşikârdır. Zira insanın kendi varlığında şüphesi yoktur. İnsanın varlığı bu kalbi ile değildir. Bu kalp ölüde de vardır, ama ruhu yoktur.” (Gazzâli, *Kimyâ-i Saâdet*(Mutluluk Hazinesi), s. 19) der. Buradan hareketle ruhu bedenden ayrı bir şey olarak anladığını biliyoruz. Ayrıca ruh konusunda

Peygamber’e(s.a.v) hitaben: “Ve sana ruhtan sorarlar. Onlara deki ruh Rabbimin emrindedir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.” Ayetini temel alan Gazzâli, bu hususta şunu söyler: “Ruh, Allahu Teâlâ’ya ait şeylerdendir ve *Âlem-i Emir*’dendir. *Âlem-i Emir*de ki şeyler boyut ve ölçü kabul etmez.” (Gazzâli, Kimyâ-i Saâdet(Mutluluk Hazinesi), s. 19) O halde cisimler içerisindeki ruh kadim(ezeli)olamaz ve yine ruha a’raz (sıfat) da diyemeyiz. “Çünkü a’razın kıyâmı kendi ile değil tabi olma şeklindedir. *Ruh ise insanın aslıdır.*” (Gazzâli, Kimyâ-i Saâdet(Mutluluk Hazinesi), s. 20)

Gazzâli’ ye göre Âlem ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi *Şahadet Âlemi* dir ki; akıl ile tasdik edeceğimiz, duyularla fark ettiğimiz her şey bu fizik âlemde mevcuttur. Diğeri ise *Gayb(Melekût) Âlemi* dir ki; bu âlem kalp ile yani ruh ile bilinir ve ruhun varacağı yer orasıdır. “Asıl ruh olan Hakk, hem Nur hem de cesetler içindeki ruhun kaynağıdır. “Her şeyin, biri kendine, diğeri Rabbine (yaratıcısına) dönük iki yüzü (yönü) vardır. O şey kendine dönük yüzü itibariyle yok (âdem), Allah’a dönük yüzü bakımından var sayılır. Öyleyse var olan yalnız Allah ve Onun zatıdır.” (Gazzâli, 2017, s. 45) Demek ki Gazzâli’ye göre varlığın cesedi yok hükmündedir, asıl var olan ise cesedin içindeki ruhtur. Ama bu söylemden hareketle Gazzâli, bütünüyle bedeni reddediyor anlamı çıkarılmamalıdır. Beden burada ikinci plandadır yani asıl insanı insan yapan bedeninden hareketle nurani, insani ruhun yetkinleştirilmesi olarak ruh, bedene kıyasla, derece olarak daha değerli tutulmuştur. Ölüm anında beden çürür, ruh ise bütünüyle varlığını sürdürür. Hatta ölümden sonra ruh, kendi mahiyetinde ve boyutu(metafiziksel boyut) içerisinde yaratana hesap verir ve ruh mahiyetini bilmediğimiz bir bedene kavuşur. Bu yeni beden ile birlikte ruh azap ya da iyi muamele görür. Tabi bu konular metafizik boyut teşkil ettiği için ve dinlere göre değişiklik gösterdiği için biz burada Hakk ve Tevhid dini olan İslami akaitleri ve Kur’ an’ ı referans göstererek böyle bir bilgiyi paylaşıyoruz. Harici olarak bu konu hakkında bir bilginiz yoktur. Gazzali’nin *Tehâfüt El Felâsife* adlı eserinde bu konu detaylı bir şekilde aktarılmıştır.

Ahmet Hilmi’ ye göre ruh: gayri maddi bir mahiyete ve mutlak varlığı bilen bir yapıya sahiptir. Ölümden sonra ceset(beden) dağılsa bile o yapısını ve bütünlüğünü kaybetmez. Gazzali’ nin deyimiyle asıl nurani olan ruhu yani asıl Nur’ a ancak ruh ile ulaşabiliriz. Burada ki ruh, bazen nur, bazen akıl, bazen de nefis olarak farklı kavramlar altında verilmeye çalışılsa da anlam olarak aynı şeyi yani ruhu kasteder. Asıl Nur(ruh) ise Yaratıcıyı, İlah’ı işaret etmek anlamında kullanılan bir kavramdır. O zaman beden ile

müşahede edemediğimiz ve gözlerimizle göremediğimiz yaratıcıyı yani Nur' u yine Gazzâlî' nin o yerinde ve güzel tabiriyle, *kalp gözû* yani asıl manada ruhumuz, sezgilerimiz ile bilebiliriz. Ölümden sonra ruhumuz aracılığıyla dolaylı olmaksızın bilfiil müşahede edebiliriz. Ahmet Hilmi' de Vacib-ul Vücud'a ulaşmak noktasında en etkin yolun ruh ile olduğunu ve yine ruhumuz aracılığıyla Cenâb-ı Hakk'ı bilebileceğimizi belirtir. Bu yönüyle “filozof, insan ruhu üzerinde yapılan ciddi bir araştırmanın Vacib-ul Vücud'a ulaşmak için en tecrübi yol olduğunu düşünür.” (Odabaş Yüksek, 2006)

Ahmet Hilmi, felsefe tarihi içerisinde ruhu bir takım bölümlenmelerle ifade eden filozoflara karşı bu tarz bölümlenmelerin ruhun anlaşılmasını kolaylaştırdığını söyler. Ama böyle kesin bir ayrımı yani bitkisel, hayvani ve insani ruh olarak insan ruhunun bölüm ve kategorilere ayırmanın doğru olmayacağını zira ruh hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğundan bahseder. “Ahmet Hilmi'ye göre birçok mutasavvıf, ruh hakkında bölümlenmeler yaparak (Hayvani ruh, Nebati ruh vb.) ruhu tarif etmeye çalışmışlardır. Oysaki bu bölümlenmeler ona göre, ruh gibi anlaşılması zor bir meseleyi, bazı safhalara ayırarak izahını kolaylaştırmaktan başka bir değer taşımaz.” (Odabaş Yüksek, 2006, s. 74)

Örnek verilecek olursa bitkisel ruh, insanın beslenmesiyle alakalı olup yiyip içmek sonucunda bedenin büyüyüp gelişmesini ifade ederken, hayvani ruh olarak belirtilen kısım ise maddi hazlara yönelim olarak dürtüler ve şehvi istekleri ifade eder. “Ahmet Hilmi'ye göre, bu bölümlenme ruhu idrak etme noktasında, büsbütün başka bir şey sayılacaktır. Vahdet-i Vücud düşüncesine gitmek yerine aksine, ruhçuluğa ve idealizme gidilecektir.” (Odabaş Yüksek, 2006, s. 74). Mevzu bahis olan ruhun, bölümlere ayrılması işi sadece ruhu ifade ederken kolay bir biçimde anlatmak ve anlaşılmasını sağlamak amaçlı olup, misal hayvani ruh denilen maddi hazlardan kaçınarak nurani olan insan ruhunun parlatılmasının mümkün olduğu anlatılmaya çalışılır. Bu söylem mutasavvıflar arasında dünyevi olandan uzaklaşmak veya kaçmak olarak ta nitelendirilir.

2.4. Tanrı Fikri

Tanrı fikrini inceleyecek olursak, her toplumda ister kadim isterse günümüz çağdaş toplumlarda olsun herkesin zihnini meşgul eden daha doğru bir ifadeyle insanların kendi isteğiyle yönelip, reddedebildiği bir mabut, ilah bulabiliriz. Konuyu detaylı bir biçimde enginliğe ulaştıracak olursak “Tanrı” kavramının kökenine ve yönelimimiz itibarıyla

felsefe tarihinde nasıl bir arka plana sahip olduğunu anlamamız gereklidir. Tanrı nedir? Niçin bir Tanrıya ya da Tanrılara inanma gereksinimi duyarız? Bu gibi sorular tam da istediğimiz üzere bu kavramın mahiyetine ve felsefî arka planına erişmemize olanak sağlayacaktır.

İlk olarak Tanrı nedir? Sorusunun farklı toplumlarda ve dönemlerde nasıl bir anlam içerdiğiyle başlayalım. “Tanrı” kavram olarak neyi ifade eder? Bu sorunun cevabı olarak Tanrı: “Metafizik düşüncede, vahiy, otorite, ya da inanç temeli üzerinde var olduğu kabul edilen, varlık ve değer kaynağı olan mutlak, zorunlu, yüce varlık.” (Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, 2005, s. 1579) olarak belirtilir. Eski kimi kadim kültürlerde “tanrı” kutsal ruh, ataların ruhu, tabiat ruhu, doğa ve insanlar üzerinde tasarruf yetkisine sahip güç veya güçler olarak anılırdı.

Antropoloji sözlüğünde ise; “Tanrı, *yaratıcı, ilahi güç* demektir. Tanrıça ise dişi yaratıcıdır. Tanrı daima ilahi bir kudret olarak anılır.” (Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 274) Türk Halk Edebiyatında ve Eski Türk medeniyetlerinde “Tanrı” ifadesi “Tengri” olarak kullanılırdı. Tengri ise, gerek Şamanizm gerekse de doğalar kültürünün etkisiyle “kut” inancına mensup kimselerin Tanrısı yani diğer bir ismiyle “Gök Tengri” dir. Türklerin İslam dini ile tanışmasının ardından bu ifade kavram olarak aynı şekilde ifade edilmiş ise de içerik olarak Arapların ve bunların dışında İslam’ı kabul etmiş olan tüm herkesin ilahı olan Cenâb-ı Hakki yani Allah’ ı ifade etmek için kullanılır. Nitekim Kaşgarlı Mahmut önemli ve bir o kadar da değerli eseri *Dîvân-ü Lügâti’t Türk*’ te “Tengri” kelimesini “Allah; azze ve celle (Muhterem ve Ulu)” (Kâşgarlı Mahmûd, 2005, s. 551) olarak belirtmiştir. Ama bu ifade İslam Dini’nin özüne aykırı ve İslami akaidlere uymamakla beraber Türklerin İslam’a geçiş döneminde kullandıkları bir ifadedir. Dikkatleri celb edebileceğimiz bir diğer husus ise her medeniyet, “Tanrı” kavramını ilahlık, yaratıcı ya da düzenleyici güç anlamında farklı içeriklerle doldurmuştur. Bu yüzden “Tanrı” kavramını belirtirken gerek coğrafya ismi gerekse de kültür veya mensup oldukları dini inanışın ismi tamlayan olarak verilir. Yani “..... Tanrısı” şeklinde ifade edilir. Asur’ un Tanrısı, Hint Tanrısı, Şaman Tanrısı, Hristiyanlığın Tanrısı, vb. ifadeler bu konuya örnek olarak verebiliriz. Böylece her medeniyette bir inanış biçimine rastlamanın tesadüf değil de gereklilik olduğunu yani insanın doğasıyla alakalı bir durumun varlığını müşahade ediyoruz. Buradan ikinci soruya geçebiliriz ve şöyle soruyoruz: Niçin bir Tanrı’ya ya da Tanrılara inanma gereksinimi duyarız? John Dewey inanca dair bir makalesinde,

insanların bir şeylere inanma eğiliminde olduğunu ve hep arayış içerisinde olacak şekilde bir tavır sergilediğini söyler. Çünkü insan eşyanın mahiyetini ve kendi anlamını arayan, soru sorabilen akıllı bir varlıktır. Bunun sonucu olarak sorduğu soruların bir başka soruyu doğurması, neden sonuç bağıntılarının girift(karmaşık) ve tikelden hareketle tümele ulaşmak bâbında belirsiz ve soluk oluşu insanın iç huzursuzluğunu arttırarak insanda bir inanma gereksinimini doğurmaktadır. Ne vakit ki insan bir şeye inanırsa ve mevcuttaki her şeyi bir Vücuda (Bir, değişmez, mutlak) bağlarsa teskin olur ve rahat bulur.⁶

John Dewey'in belirtmiş olduğu gibi insan hep şüphe ederek ancak kendi varlığını ve değerini kemirir. Ama yanlış ama doğru bir şeye, yani kendi doğrusuna yönelmek zorundadır. İnanç, bir bakıma insanın kendi değerini ve anlamını ortaya çıkarmasıdır. Tanrı fikri de bu türden elzem bir inanç ürünüdür. Tanrı fikrinin tarihi, insanlık tarihinin temellerine ve hatta ilk insana kadar uzanır. Çünkü insan doğa karşısında güçlü olduğu kadar, güçsüz anları da yaşar bu durum onu her şeye gücü yeten bir ya da birçok Varlığa inanmaya zorlar. Bunun yanı sıra birde bu Varlık' ı açıklamak ile uğraşırlar. İyi de belirsiz ve metafizik bir Varlık nasıl fiziki unsurlarla ya da akıl ile açıklanabilir? Bu sorunun cevabı bizi felsefe tarihine götürür. İlk olarak Hint felsefesini inceleyebiliriz.

MÖ 2000' li yıllara uzanan tarihi ile kadim Hint medeniyetinde, Arilerin Tanrı anlayışını inceleyeceğiz. “ Hindistan’ ın kuzeyinde yerleşmeye başladıkları tarihten itibaren, hayvancılığın yanı sıra tarımla da uğraşmaya başlamışlardı. (...) Demiri işlemişlerdi. En değerli zenginlikleri sığır sürüleri idi. Bunları ele geçirmek ya da korumak için savaşırlardı.” (Kaya, 2016, s. 15) Yani bu medeniyet, savaşçı ve ataerkil bir toplum yapısına sahiptir. “ Ariler, Daysu veya Dasa denilen siyah tenli insanlarla savaşırlardı. Bunlar Hint alt kısmının yerlileri olup Fallus’a taparlardı. Ariler, Fallus’a tapmazdı. Daysular mitolojiye “ifrit” olarak geçmişlerdir.” (Kaya, 2016, s. 15) Ariler’i burada önemli kılan şey kültürlerinin inanişına nasıl yansıdığını görebilmek adına incelediğimiz kadim bir medeniyet olmasıdır. “Ariler, hiç kuşku yok, kendi savaşçı karakterine benzer olarak, savaşçı Tanrı İndra’ yı yaratmışlardı. İndra’nın binek hayvanı olarak beyaz bir atın (*Uççaişravas*) gösterilmesi, Arilerin Hindistan’a yerleşmeden önceki akıncı karakterlerini, bir filin(*Airavata*) gösterilmesi ise, Hindistan’a yerleştikten ve evcilleştirilmiş fillerin savaşlarda kullanılmasından sonraki karakterini yansıtıyor olsa

⁶ John Dewey’ in inançla ilgili bir makalesinin hatırdaki kalan kısımlarıdır.

gerek.” (Kaya, 2016, s. 15-16). Açıkça görülüyor ki Ariler bir çeşit *antropomorfizme* başvurarak tanrılarını da atları ya da filleri gibi düşünmüşlerdir.

Sadece Hindistan’ da Arilerde değil Sicilya’ da Epos kentinde de durum aynıdır. Bu sefer Tanrılar insanlarla benzer olarak düşünülmüş ve zihinlere öyle resmedilmiştir. Anadolu’dan Sicilya’ ya giden bir filozof, Ksenophanes bu durumu şiirinde şöyle anlatır:

Tek bir Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en ulu,
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece,
Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır o,
Hep aynı yerde kalır hiç kimildamadan,
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek.
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı. (Kranz, 1984, s. 53)

Ksenophanes’in de belirttiği üzere insanlar Tanrı’yı sonsuz bir güç, tarif edilemez bir Varlık olarak değil de tıpkı kendileri gibi insan formunda düşünmüşler. Bu demek oluyor ki, kadim medeniyetlerde ki Tanrı fikri daha çok maddi ve belli bir “*form*”a indirgenerek bir motif ya da duysal bir şeyin silueti olarak tahayyül edilmiştir. Ksenophanes’in şu dizeleri bunun en güzel örneğini teşkil eder:

Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı
Her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre. (Kranz, 1984, s. 53)

Ksenophanes’in dizelerin de de yer verdiği üzere antropomorfist bir tanrı fikri, dönemin ve yörenin düşünüş biçimini belirlemiştir. Yukarıda belirttiğimiz üzere böyle bir düşünüş biçimi ve tanrı tasavvuru; *teşbihi* olarak ta adlandırılabilir. Zira bu durum duysal verilerin zihinde yordanarak (işlenerek) metafizik alan ile ilgili çıkarımda bulunurken metafiziğin konusu dâhilindeki bir kavramın yine duysal olana benzetilerek motifleştirilmesi, form kazandırılması şeklinde de yorumlanabilir.

Teşbihi tanrı tasavvuru hakkında Ahmet Hilmi’nin sözlerine yer verelim.“ Eski Ermenilere göre “*Paramberema*” yani Hâlık bir yumurta yaratıp sonrada insan şeklinde yumurtanın içinde peydâ olmuş, sonra yumurtayı kırıp çıkmış ve kabuğun yarısından semâyı ve yarısından arzı yaratmıştır.” (Koçak, 2009, s. 199) Buradan hareketle görülüyor ki kadim medeniyetlerde tenzihi Tanrı tasavvurundan çok teşbihi Tanrı

tasavvuru vardır. Bu düşünüş biçimiyle Tanrı'nın yaratmasından ziyade; insan, gücü nispetinde bir tanrı yararmıştır. Ve bu yarattığı tanrıya inanmıştır diyebiliriz.

Ortaçağ da ise Tanrı tasavvuru “aşkın” tanrı anlayışı sebebiyle teşbihi anlayıştan çok tenzihi bir anlayış ve kavrama biçimine doğru evrilmiştir. Hâl böyle iken, artık Tanrı, duysal olana benzetilerek fizik formları ile “olumlamak” tan çok “olumsuz” bir anlam ifade eder.

Burada belirtmiş olduğumuz “olumsuz” luk ifadesi Tanrı'nın düşünce yapımızı aşan bir mahiyete sahip olduğunu ve onu akli bir tahayyüle sığdıramayacağımız anlamında kullanılır. Yani “Tanrı en yetkin olanıdır.” Önermesinde belirtilen “en yetkin” ibaresinde, kime göre en yetkindir? Sorusunun cevabı olarak; Onu düşünen her insana göre ya da bana göre en yetkindir anlamı çıkar. Peki, o zaman; en yetkin olarak Tanrı'yı ifade ettiğimize göre Tanrı bizim düşünüş biçimimizdeki güç ölçüsüne en yetkindir. Kendi düşünüş biçimimiz ile Tanrı'yı tanımlamak ve anlamaya çalışmak, Ona sınır çizmek olacağından ve Onun ulûhiyetine gölge düşüreceğinden ortaçağ filozoflarından bazıları Tanrı bizim düşüncemizin sınırını aşan bir “Varlık” olduğu içindir ki, biz Onu tasavvur edemeyiz bu yüzden Onu anlamak ve yüceltmek adına söylediğimiz “Tanrı en yetkin olanıdır. Ya da Tanrı en iyi olanıdır.” Gibi çıkarımların Tanrı'yı yüceltmekten çok, bu durum Onu asıl değerinden ve anlamından düşürerek zihni düşünüş biçimimizin, gücünün sınırlarına indirgemekten başka bir şey değildir, diyerek eleştirmişlerdir. O halde bu filozoflar, Tanrı bizim düşündüğümüz anlamda en yetkin olan değildir, diyerek Tanrı bizim düşüncemizi aşan bir yetkinliğe sahiptir, demek istemişlerdir. Bu söylemde teşbihi bir Tanrı fikri görülemez. Aksine var olan her şeyin üstünde ve var olana benzemeyen yani tenzihi bir söylem ile Tanrı ifade edilmiştir. Tanrı, var olan her şeyden münezze ve yaratma ya kadir fakat kendisi yaratılmamıştır. Bunu bir örekle daha anlaşılır kılalım ve Aziz Augustinus'un sözlerine yer verelim: “Şu halde beni oluşturan bu ben, ruhum olan bu iç ben, onları bedeninin duyu organları sayesinde bilir. Tüm evrene Tanrımı sordum. Evren, "Tanrı ben değilim, beni O yarattı" dedi.” (Saint Augustinus, 1999, s. 223)

Teşbihi ve tenzihi tanrı tasavvurlarının ne mânâya geldiğini gördükten sonra Ahmet Hilmi'nin de benimsemiş olduğu tevhid fikrinin ne olduğunu görelim. Kendi ifadesiyle: “ Tenzih ile teşbihi nokta itidal-i hakikatte cem eden fikre biz “fıkr-i tevhidi” namını veriyoruz ki bütün meratib ve ma'rifeti ve bilcümle edyânın (dinler) esrâr ve hakâyıkın

câmi olan Hakikat-i İslâmiye budur.” (Koçak, 2009, s. 237). Tevhid fikri, “*Lâ ilahe illallah*” ibaresinde açık bir biçimde belirtilmiştir. Yani Allah birdir, Ondan başka ilah yoktur. Tüm var olanların “*Varlık*” olarak, kaynağı ve yaratıcısı anlamına gelir. “Tevhîd: (unifier) Lugatta bir şeyin tek olduğuna hükmetmek ve bir tek olduğunu bilmektir. Hakikat ehlinin ıstılâhında ise zât-i ilâhiyyeyi anlayışlardaki bütün tasavvurlardan soyutlamak, vehimlerin ve zihinlerin hayâlinden uzaklaştırmaktır.” (Gazzâlî, Tehâfût El Felâsife, 1981, s. 364)

Birde tüm bu fikirlerin bir reddiyesi olarak fikri inkâr vardır. Fikri inkâr çeşitli şekillerde olabilir ama temel mânâ itibariyle Ulûhiyetin reddi ve Tanrının inkârına dayanır. Ahmet Hilmi’ye göre fikri inkâr, Cenâb-ı Hakkı inkâr etmek ve “*Lâ ilahe illallah*” ibaresindeki *Lâ* kelimesinin anlamını bilerek ya da bilmeyerek inkâr etmektir. Kısaca özetleyecek olursak “Ulûhiyet fikri için idrâk-i insanîde üç müsbet biri menfî olmak üzere ancak dört sûret vardır.” (Koçak, 2009, s. 230) Bunlar sırası ile:

1. Fikr-i teşbîhî
2. Fikr-i tenzîhî
3. Fikr-i tevhîdî
4. Fikr-i inkârîdir.

Ahmet Hilmi burada Fikr-i tevhîdî kabul ederek var olan her şeyin yaratıcısı olarak Cenâb-ı Hakkı zikreder. O, Tanrı demez zira Tanrı’ya felsefe tarihinde ya da dinler tarihinde birçok anlam, mânâ yüklenmiştir. “Tanrı” kelimesi birçok anlamı içerisinde barındırır. Bu anlam karmaşasını önlemek sözü öz bir biçimde aktarmak adına Ahmet Hilmi, bu İlah’ın isminin “Hakk” olduğunu söyler. Hakk, kelime itibariyle doğru demektir. Hakikat ise bu kökten çıkmış olup ancak ve ancak Hakk’ın bilinmesiyle olur. Bizde müellifin lisanına gölge düşürmemek adına bu kavramı kullanacağız. Ahmet Hilmi, âlemi görünmez iken görünür kılmak manasında yoktan var edenin Allah olduğunu söyler. Hakk kelimesi Allah ismi ile aynı mahiyette birleşir. Zira batılın karşısında tek doğru yani Hakk olan Allah’tır. O, Ehad’dır ve Vahid’dir. Yani birdir. Burada çokluk aranmaz, zira her çokluk yetkinlik açısından bir “*Bir*” e ihtiyaç duyar. Kendini var kılması ve ispatı için bu zorunludur. Bu anlamda Allah, Vacib-ul Vücut’dur da diyebiliriz. Çünkü var olan her şeyi isimlerinde toplamıştır.

2.5. Tekâmül(Evrım) Hakkındaki Görüşü

Herakleitos'un da dediği gibi âlemde sürekli bir değişim ve dönüşüm vardır. Yani sabit hiçbir şey yoktur. “ Herakleitos' a göre aynı ırmağa iki kez girilmez. Aynı ölümlü bedene doğası gereği iki kez dokunmak olanaksızdır. (Ölümlü olan) her şey değişimin şiddeti ve hızından dolayı dağılır ve tekrar bir araya gelir.” (Herakleitos, 2014, s. 221) Ahmet Hilmi'nin görüşüne göre ise değişim, en genel ve hakiki anlamda *tekâmül* demektir. “ Kâinatın bizce bilinen kısımlarında görebildiğimiz harekette, değişimde, tezahür ve tecritte “Bir önceki hale nispetle bir an sonra daha çok kemale doğru yaklaşmak” yönlerini de görüyoruz.” (Hilmi, 2008, s. 142) Ahmet Hilmi tarihten örnek vererek kadim medeniyetlerin yarı çıplak dolaştığını ve aklı sayesinde her geçen süre zarfında günümüze ulaşınca kadar örtünmeyi, giysi giymeyi adet haline getirdiğinden bahseder. Yani bu boyutuyla olsa bile Kant' ın deyimi ile *insan, aklını kullanmak cesareti göstermiş* ve kendisi için en iyisi en yararlısını seçerek, gerek kültürel, gerekse de hem ilmi hem de fiziki olarak bir dizi değişim sürecinden geçmiştir. Yaşama ve doğaya karşı direnmiş ve direndikçe değişmiş ve yükselmiştir.

Bu değişim, tekâmül sadece zahiri anlamda değil batini anlamda da gerçekleşir. Maddi hazlara değer verenler nefsinin (hayvani nefis) büyütürken bir diğer taraftan maddi hazlardan kaçarak ilmi olarak kendini eğitenler ise asıl insanın cevheri olan nurani nefsi cıralayarak kendi varoluşunu benliğine adeta nakş ederek kendini kemâle ulaştırmış olur. Bu konuda Herakleitos'a başvurmadan olmaz. O şöyle der: “Ruhları nemlendiren haz veya ölümdür. Biz onların ölümünü yaşıyoruz, onlar bizim ölümümüzü yaşar. (Herakleitos, 2014, s. 191) Bu sözün tefsirini vermek istersek, yaşam fizik âlemde bir beden ve ruhla mümkündür. Bedenin olduğu yerde tam bir yetkinlikten söz edemeyeceğimiz hususunda filozoflar hemen hemen aynı fikirde birleşmiştir. Bedenin varlığı bizi maddi olana yöneltir ve maddi hazların peşinde sürükler. Bizler ise yetkinleşmek adına bu maddi olan hazlardan kurtulmak zorundayız. İyi de bu nasıl mümkündür? Ruhumuza yönelerek ve maddi olandan yapabildiğimiz ölçüde uzaklaşmakla bu söylediklerimiz mümkün olur. Yani bitkisel ve hayvani ruhu (nefsi) da içerisinde barındıran insan bu yönünü zayıflatırsa nurani olan ruh parlar ve insan maddenin boyunduruğundan kurtularak hak ettiği yere mertebeye ulaşır. Herakleitos'un dediği üzere yaşam hep bir şeyleri öldürmekle ve mücadele ile geçiyor. Peki, niçin bu mücadele var? Diye sorduğumuz da Ahmet Hilmi

bizlere cevap vererek ve diyor ki bu mücadele *kemâle ermek için* var. O halde diyebiliriz ki, Ahmet Hilmi' ye göre tekâmülün anlamı amacı kemâle ermekle aynı şeydir.

2.6. Tasavvuf ve Vahdet-i Vücut Fikri

Öncelikle tasavvuf nedir? Sorusuyla başlayalım. Tasavvuf, beden ile zorunlu bir hâl alan, maddi şeylerden uzaklaşıp ya da bu maddi olanlar her ne ise bunları belirli bir ölçü ile sınırlandırarak asıl manevi olarak, ruhi olarak kemâle erme ve *insanın insan ismine uygun fiillerde bulunması* şeklinde tanımlayabiliriz. “ Ebû Yezîd’e (Bestâmî’ye) tasavvufun ne olduğu sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: Yardımlaşmak; hizmete koşmak ve karşılıklı beklemekten vazgeçmektir. Nefsi ubûdiyyete (kulluğa), kalbi rubûbiyyete bağlamak, yüce olan her âdeti uygulamak, tamamen Allah’a nazar etmektir.” (Erginli, 2006, s. 1008) Süleyman Hayri Bolay ise eserinde tasavvuf kelimesinin tanımının çok ve çeşitli olduğunu ancak bunu üç temel başlık altında açıklamanın daha şık ve uygun olacağını ifade eder. Bunlar: 1. Sufi kelimesinin *Suf-yün*’dan geldiği iddiasıdır ki; bu iddiaya, yoruma göre, çok basit giyinen, her türlü lüks ve israftan kaçınan manasına gelir. 2. Bir diğer husus ise bu kelimenin Peygamber (sav) zamanındaki *ehl-i suffa*’dan geldiğini iddia eden görüştür. 3. Tasavvuf kelimesinin Yunanca *Sofos- Hikmet* kelimesinden geldiğidir. (Bolay, 1967)

Tasavvuf aslında Ahmet Hilmi’nin tekâmül görüşünde de belirttiği üzere insanın ruhi ve bedeni anlamında kemâle ulaşma çabasıdır. Yani insan bir yönüyle sürekli bir kendini yontma, inşa etme ve oluşturma çabası içerisinde. Tüm bunları yaparken kendine, bu amaca ulaşmak için çeşitli yollar ve yöntemler aramaktadır. İşte insanın bedenini fark ederek buradan hareketle yani bedenini terbiye ve ıslah ederek ruhuna ulaşma çabası, içerisindeki *ben*’e ulaşmada bir yol ve yöntemdir diyebiliriz. Bu iç *ben*’e ulaştıktan sonra asıl tüm benliklerin kaynağı olan Aşkın, sıfat ve isimleriyle birlikte tezahürleri manasında içkin olan bir *Ben*’e ulaşılır. Peki, bu söylenilen nasıl ve ne şekilde mümkün olabilir? Bu soruya Ebû Hüseyin Nûrî: Tasavvuf nefsin hazlarını terk etmektir. (Erginli, 2006, s. 1009) diyerek cevap verir.

Yani maddi olan bizi maddeye yaklaştırır, madde ise bir zemine ve zamana tâbi olandır. Bu bakımdan madde ile olan ilişkimizi, etkileşimimizi ne ölçüde azaltırsak gayri ihtiyarı insan bütününde madde haricinde ne varsa onu sezinleyebilir ve belki de

müşahede edebiliriz. Mârûf Kerhî demiştir ki: Tasavvuf hakikatleri almak, halkın elinde bulunan şeylerden ümidini kesmektir. (Erginli, 2006, s. 1011)

Tasavvuf ortak görüşe göre sekiz peygamberde her birinde görülen iyi ve güzel sekiz haslet üzerine kuruludur. Bunlar: Hz. İbrahim (a.s)’ın sehâsı, Hz. İshak (a.s)’ın rızası, Hz. Eyyûb(as)’ın sabrı, Hz. Zekeriyâ (a.s)’ın işaret, Hz. Yahya (a.s)’ın gurbeti, garipliği, Hz. Musa (a.s)’ın yün giymesi, Hz. İsa (a.s)’ın seyahati, Hz. Muhammed (s.a.v)’in fakrıdır. (Erginli, 2006, s. 1014)

Tasavvuf, vahdet-i vücud akımıdır. Fakat bu akım, Avrupalıların zannettiği gibi İslam’a birkaç asır sonra dışarıdan ekleme olmayıp Hz. Peygamber’den ashabın bir kısım seçkinlerine bağışlanmış ve telkin olunmuştur. (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 371) Ahmet Hilmi, tamda bu noktada yani İslam Dini’nin tevhidi fikir ve Vahdet-i Vücut fikri üzerine kurulmuş olduğundan bahsederken, Hz. Peygamberin (s.a.v) neden açıklamalarını Tenzihî Fikre yakın bir şekilde yaptığını sorar. Bu sorunun cevabı gayet basit olmakla beraber zannedildiği gibi zor ve karmaşık bir içeriğe sahip değildir. Şimdi de Ahmet Hilmi’nin bu soruya nasıl cevap verdiğini görelim “Önce teşbihi fikrin en sıradan mertebesinde olan bir halkı, maddiyatçılıktan kurtarmak ve ilahi hakikate ulaştırmak için Tenzihî Fikre daha fazla kuvvet vermek, Tevhidi Fikri yüksek seviyelere ve seçkin düşünürlere bırakmak, dinin tesisi için en gerekli ve en açık hikmet idi.” (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 371-372). Bu sebeptendir ki Tenzihî Tevhide ulaşamayanlar, Tevhidi Fikri hakkıyla özümseyemeyecek ve Tevhidin zevkine varamayıp teşbih fikrinde ısrarcı ve sabite kalıp şirke düşmüş olacaklardır. Bu durum ise İslam fikriyle ve ulûhiyet kavramıyla taban tabana çelişik bir yapıyı arz edeceğinden kabul edilebilir bir şey değildir.

Ayrıca bir takım araştırmaları ve incelemeleri eksik oryantalistler; tasavvufu, tam manasıyla anlamayıp acele ve yanlış hüküm vermekten geri durmamışlardır. Buna göre Dozy, Poti⁷ ve Desturnel⁸ gibi müsteşrikler tasavvufu sadece ilim ve irfan olarak gördüklerinden ve yüzeysel değerlendirmelerinden ötürü tasavvufun asıl çekirdeği olan zikirleri ya da bâtinî yolculukları tenkit ederek tasavvufî adetleri kınama yoluna gitmişlerdir. Oysaki bu durum tasavvuf adetlerinin yanlış olması değil sadece yapılan eksik ve yetersiz araştırmanın bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

⁷ Katolik Rahip Louis Poti

⁸ Desturnel de Constante

Ahmet Hilmi' ye göre Vahdet-i Vücut, “her ne şekil ve tecelli ile düşünülürse düşünülün Vücudun (Varlığın) esas bakımından bir ve aynı şeyden ibaret olduğunu, renk ve şekillerin o bir şeyin tecelli, tezahür ve safhalarından başka bir şey olmadığı demektir.” (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 377). O halde bütün vücutların tek bir Varlık potasında eridiği ilk ve son olan, ezeli ve ebedi olan birlik şeklinde de tanımlayabiliriz. Vahdet-i Vücut fikrini temele alan Tasavvuf ise iki mezhebe ayrılır. Bunlardan ilki ilk adımda Hakk'ın müşahedesi ya da *müessirden esere intikal usulü*dür ki bu mezhebin kurucusu *Seyyid Hasan Aliyyü's-Şazeli* sayılır. Bununla beraber bu mezhebi *Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabi* 'nin de benimsediği kesindir. (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 379) İkinci mezhepte ise: *Nefsini tanıyan kimse Rabbini tanımış olur*. Kendini bilen Rabbini bilir. Sözüne istinaden, ilk adımda nefsin marifeti(tanınması) ile ondan sonra Hakk' ın müşahedesi yani *eserden müessire intikali usulü*dür. Bu usulün öncüsü ise *İmam-ı Gazalî* olup mutasavvıfların ve tarikat ashabının çoğu bu usulü benimsemiştir. (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 379) Hangi usul kullanılırsa kullanılsın varılacak nokta Vacib-ul Vücut yani Vahdet-i Vücut'dur.

Ahmet Hilmi tasavvuf erbabının ilk ve meşhurlarını şu şekilde sıralar. Bunlar sırası ile *Beyazid-i Bestami, İbrahim bin Edhem, Maruf-i Kerhî, Seriyy-i Sakati, Cüneyd-i Bağdadi, Nurî ve Mümşad Deynuri* ' dir. (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 381-382) Bu saymış olduğumuz isimlerden öyle biri var ki bu isim Vahdet-i Vücut fikrinin adeta kandili gibidir. Onun saçtığı ışıklar zatın bilinmesi ve birliği konusunun aydınlığa kavuşturulması noktasında önem arz etmektedir. Bu isim *Beyazid-i Bestami* dir. “Vahdet-i Vücut fikri, onun sözlerinde, tenzihî fikir ile çarpışacak derecede açık ve şiddetli idi. Onun meşhur sözü: Sübhan (Allah) benim çok büyük olan görünüşümdedir, sözü bu söylediklerimizin delilidir.” (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 382). Ahmet Hilmi, tıpkı Beyazid-i Bestami gibi Cüneyd-i Bağdadi'nin de Vahdet-i Vücut'u ilan eden fikirlerinin olduğunu ve bu fikirlerini Tenzihî Fikre yaklaştırması sebebiyle de kendisine *Seyyidü't Taife* unvanı verildiğini söyler.

Her ilmin bir merkezi vardır yani çıkış yeri ya da geliştiği ve yayıldığı yer vardır. Tasavvuf ilminin merkezi çok ve çeşitli olmasına rağmen belli başlı merkezlerini sayabiliriz. Bunlar: Doğuda *Horasan, Buhara, Bağdat*, ortada *Şam*, güneyde *Mekke ve Yemen*, batı ve uzak batıda *Endülüs, Tunus, Fas ve Mısır* 'dır. (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 384-385) Tasavvuf ilmi daha sonrasında bu merkezlerden başka yerlere de yayılmış

ve çeşitli coğrafyalarda kendine yer bulmuştur. Tasavvuf, ahlakın ana kuralını *korku ve mükâfat* üzerine değil, *aşk, muhabbet ve vahdet* üzerine bina ettiğinden İslam toplumuna ilerleme ve gelişme taraftarı, neşeli bir çehre bahşetmiştir. (Hilmi, İslam Tarihi, 2013, s. 390)

Ahmet Hilmi, varlık, bilgi bağlamında Hakikat'in idrakinin vasıtalarını değerlendirirken İslam düşünce geleneğinde; Felsefe ve Kelâm'ın yanında Tasavvuf'un ortaya koyduğu yaklaşımın da Hakikat'in idrakinde önemli bir vasıta olduğunu göstermektedir. Hakk'ın doğrudan müşahedesi, insanın ontolojik düzeyinde mümkün olmadığı için, Hakk doğrudan ne tenzihi ne de teşbihi bir bağlamda delaletin(göstergenin) konusu/nesnesi kılınmadığı için onun müşahedesinin müşkülâtı/imkânsızlığı anlatılmaktadır. Hakkikat'in idrakinde epistemik bağlamı aşan bir duyuş, sezgi ve varoluş hali içinde zihinsel, ruhsal ve varlık bağlamında doğrudan bir yaşayış hali söz konusu olduğu için Tasavvuf'un tecrübe hali Hakk'ı idraki daha elverişli bir algı oluşturmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞRULUK VE HAKİKAT

3.1. Felsefe’de Hakikat Arayışları

3.1.1. İlk Çağda Hakikat Tasavvuru

Filozoflar, hakikate ulaşma arzusu ile bilgelik yoluna girmiş kimselerdir. Felsefeyi değerli kılan şey ise insanın kendine dair, içinde bulunduğu evrene dair sorular sorması ve hakikate ulaşma çabasıdır. İyide hakikat dediğimiz şey nedir? “Hakikat, en genel anlamı içinde, dini, bilimsel, ahlâkî, v.b.g. hakikatler bağlamında, bir bilgi alanı ya da disiplinin konu aldığı varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünüdür.” (Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, 2005, s. 395). Özel anlamıyla hakikat terimi zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk yerine kullanılmaktadır. “Bir başka vecih te hakikat, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu. Varlığın gizinden çıkarak olagelmesi ve insanın bunun bilincinde olması hâlidir.” (Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, 2005, s. 395)

İlk çağ filozoflarında bir ifadenin doğru olması demek o ifadenin mantığa uygun olmakla beraber doğada mikro ya da makro anlamda tecrübe edilmesiyle mümkün idi. Haliyle Thales’in, Cosmos’un içinde her ne varsa özünü su teşkil eder, şeklindeki söylemi bunun en bariz örneğidir. Çünkü doğa incelendiğinde hakikaten suyun olmadığı bir alan göremiyoruz ve işte bu varlık ya da cisimde su yoktur dediğimizde bile o varlık ya da cisimde eser miktarda su ya da bileşenlerinden birini veya her ikisinin olduğunu gözlemleyebiliyoruz. “Ayrıca bu varsayımın bir başka nedeni de, her canlının tohumunun nemli yapıda olması ve nemli şeylerin mahiyetinin kökeninde suyun bulunması olabilir.” (Guthrie, 2011, s. 69)Yine Miletli Thales’in bu söylemi her zihin için makul ve mantıklı bir ifade olduğundan ayrıca değişen her ne varsa arkasındaki değişmeyen şeyin ya da şeylerin bilinmesi anlamında doğru ve nesnel bir ifadedir. Şunu da söyleyebiliriz ki Miletli filozoflar *doğruluğu, bir fikrin ya da söylemin Cosmos’da ne ölçüde yer bulduğu ile ilgilenmişlerdir*. Yani söylenilen ifadenin bu günkü anlamda tam da bilime karşılık gelmese de *deney ve gözlem ile sabit ve gözlemlenebilir* olması gereklidir. Bu yönüyle ilk çağ filozofları bariz bir hakikat kavramına yaslanmaktan ziyade hakikat olarak anlatılmak

istenilen şey, *doğada etkileri gözlemlenebilir genel doğrular* ve bunların bilinmesiyle asıl köklerin ve *arkhe*'nin ne olduğunun bilinmesidir.

Kadim Yunan Felsefesi'nin mitlerden kurtuluş evresinin özünde ve filozoflarının yaymış olduğu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere doğada bir bütünsellik arayışı vardır. Bunun yanında *var olanın bir öze indirgenmesi*, akıl için *açık ve seçik bir hale getirilmesi* çabası hâkimdir. Kadim Yunan felsefesinden farklı olarak Çin felsefesinin de hakikat anlayışını ve hakikati aramada ne gibi yol ve yöntemler kullandıklarını irdeleyebiliriz.

Çin' de felsefe, her eğitimli şahsın ilgilendiği bir şeydir. Eski zamanlarda, eğer bir adam ne olursa olsun eğitilecekse, onun alacağı ilk eğitim, felsefe hakkında olurdu. Çocuklar okula gittiklerinde, *Konfüçyüsçü Seçmeler*, *Mencius' un Kitabı*, *Büyük Bilgi*, *Orta Yol Öğretisi*, adlarındaki dört kitap, onlara okunması öğretilecek ilk kitaplardı. (Yu-Lan, 2009, s. 4) Hatta şunu söyleyebiliriz ki; batının *Kitab-ı Mukaddes*' i ne ise Çin kaynaklarında, yukarıda belirtmiş olduğumuz *Dört Kitap*' ta aynı önem derecesine sahiptir. “ Dört Kitabın, Çin halkının *Kitab-ı Mukaddes*' i olduğu doğrudur; ancak *Dört Kitap*' ta, ne yaratılış hikâyesi ve ne cennet nede cehennemin bir zikri vardır.” (Yu-Lan, 2009, s. 5) Örnek verecek olursak batılı âlimler nazarında Konfüçyüsçülük, bir din olarak algılanıyor. Oysaki Konfüçyüs' ün öğretileri Platon ya da Aristoteles'in öğretilerinden farksız ve bir dini doktrin olmaktan çok uzaktır.

Çin felsefe geleneğine göre, felsefenin işlevi pozitif bilgiyi arttırmak değil, zihnin yüceltilmesidir. (Yu-Lan, 2009, s. 6) Çin felsefesinde asıl problem doğayı makul bir çerçevede açıklamak değil de doğa içerisinde insanın değeri ve başarısının ne ölçüde keşfedilebilir ve sürdürülebilir olduğunu anlamak, olarak ifade edebiliriz. Burada hakikat, insanın ta kendisi ve insanın insan olmaklığı bakımından değerinin ve anlamının sorgulanmasıyla eşdeğer bir şeydir. Bu sorgulamayı gerçekleştirirken de sürekli bir araştırma yapma ve ahlaki olana yönelme çabası vardır.

Tam da bu noktada Çin felsefesinin büyük üstatlarından olan Konfüçyüs' ün görüşlerine odaklanmalıyız. Çünkü her bir söylemi kendi içinde bir hakikati barındırmakta ve insanın kendini tanıması açısından da önem arz etmektedir. Konfüçyüs'ün doğruluk ya da gerçeklikle ilgili birkaç söylemine yer vermeden geçemeyeceğiz. Konfüçyüs der ki: “Büyük ve üstün insanın yolu gerçekliktir. Yeme onun hedefi olamaz. Kıtlık olduğu zaman bile çift sürülebilir; böylece, bilgi ile kazanç elde

edilebilir. Üstün insan yoksul kalacağı için değil, gerçeği elde edemeyeceği için endişe duyar.” (Konfüçyüs, 2003, s. 118)

Gerçeği bilenler, onu sevenlerle eşit tutulamazlar. Onu sevenler, ondan zevk alanlarla bir değildir. İnsanlar doğruluk için dünyaya gelmiştir. Bir insan doğru yoldan ayrılp da buna rağmen iyi bir yaşam sürüyorsa, ölümden kurtuluşu sadece bir şans eseridir. (Konfüçyüs, 2003, s. 46)

Çin felsefesinin ana hatlarına değindikten sonra tekrar kadim Yunan felsefesine dönelim. Miletli filozoflardan sonra “hakikatin bizzat kendisi tarafından araştırmaya zorlanan filozoflar yeni bir neden aramaya koyuldular.” (Aristoteles, 2012, s. 95) Kimi filozof asıl hakikatin *ateş*⁹ olduğunu söylüyor, kimisi de her şeyi ve tüm çoklukları birleştiren tam doluluk arz eden bir *Bir*’in¹⁰ varlığından bahsediyordu. Bir başkası *atomları*¹¹ temele alarak hakikati üzerine bina ediyordu. Ya da dört temel maddeyi(*hava, su, ateş ve toprak*)¹² özde kabul edip *sevgi ve nefreti* ise bu maddelerin değişip dönüşmesini anlamlı kılmak için ortaya atanlar da vardı. *Sayı*¹³ hakikat kabul edenleri de unutmamalıyız. Her bir filozof kendi bilgisi ölçüsünce bir hakikat cevabı aramış ve bu bilgelik yoluna kendini adamıştır. Ancak doğrusunu söylemek gerekirse sabit bir hakikat fikrine vardıklarını söyleyemeyiz. Çünkü hakikat bizim bütünlüğümüzü de aşan bir yapıya sahiptir. *Asıl erdem ise ona ulaşmayı ve mümkün mertebede yaklaşmayı istemek ve yüzünü asıl olana hakikate dönmektir.* Yani her konuda doğruyu söylemek doğrunun peşinden sürüklenmektir. Ama bu çabanın boş ve yararsız olduğunu söyleyenler de var. Nitekim bir sofist size doğruyu eğri gösterecek ustalıkta zihninizi çeldirici doğru bir ifade kullanabilir. “Protagoras’ın; *bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların olduğunun, var olmayanların olmadıklarının*, ifadesi Sofistlerin doğruluk görüşlerine ilişkin en sık alıntı yapılan tümcedir.” (Tepe, 2016, s. 32)

Protagoras perspektifinden bakıldığında, hakikat ya da doğruluk subjektif bir anlam ile içi doldurulduğundan aslında kişiden kişiye değişen ve kişinin içerisinde bulunduğu bağlamı algılayış biçimine bağlı bir şey olarak görülmüştür. O halde şunu söylemek yerinde bir çıkarım olacaktır ki; Protagoras’a göre, *senin doğrun, benim doğrum* şeklinde

⁹ Herakleitos

¹⁰ Parmenides

¹¹ Demokritos

¹² Empedokles

¹³ Pythagoras

doğrunun birçok çeşidi olacağından kesin, nesnel ve mutlak bir doğrudan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Buradan da anlaşılacağı üzere sofistlerde bilgi ve haliyle doğru göreceli bir yapıdadır. Yani bu da demek oluyor ki; “her şey üzerine bir birine karşıt iki söz söylemek mümkündür.” (Tepe, 2016, s. 32) Misal verecek olursak; rüzgâr üşüyen biri için soğuk, üşümeyen biri için ise sıcaktır. Önerme bütün olarak değerlendirildiğinde doğrudur. Rüzgâr üşüyen biri için soğuktur. Aksini kanıtlamak ta mümkün olur ve deriz ki; rüzgâr üşümeyen biri için soğuk değildir ya da sıcaktır. Sofistlerden Protagoras doğruyu göreceli olarak değerlendirmiş ve doğrunun değişebildiğini aklınca kanıtlamıştır. Oysaki genel manada doğru bir nesnellik arz ettiği gibi kişiye bağlı olarak ta değişmez.

Bir diğer sofist olan Gorgias ise: “hiçbir şey yoktur; varsa bile insan için kavranılamazdır; kavranılır(bilinebilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz ifadesi, görecelik savının da ötesine geçen bir bildirimde bulunmaktadır.” (Tepe, 2016, s. 33)

Bizde Gorgias’ a şu soruyu yöneltiyoruz. Mademki hiçbir şey yoktur. Bu yokluğu kavrayan şeyin yok olduğunu nasıl ispat edebilirsin? Bir şeye yoktur diyebiliyorsak o şeyi bütünüyle değerlendiriyor olmamız gerekir ki bu söylem dahi insanın gücünü aşan ve muğlak bir çıkarımdır. Evet, bir şeyi insan ne ölçüde bilebilir? Ve bu bildiğinin ne kadarını aktarabilir? Bu konuda kısmen de olsa Gorgias’a hak vermemek mümkün değildir. Peki, bir sofist için doğru nedir? “Doğru, doğru olduğu gösterilebilen, kanıtlanabilendir. Bunun ötesinde *kendinde doğru* diye bir şey söz konusu değildir. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, o durumda retorikçinin yapabileceği de sınırlı olurdu.” (Tepe, 2016, s. 33)

Platon, Sofistlerin aksine hakikatin nesnel bir yapıda olduğunu ve göreceli olmadığını söyler. Onun hakikat ile ilgili görüşlerine, *Politeia*, *Sofist*, *Theaitetos*, *Gorgias*, *Protagoras* adlı eserlerinden ulaşabiliriz.

Platon, felsefesinde idealar ve sanılar ayrımını gözeterek sanıların değişen görünümlerine rağmen idealar ise değişmez ve mutlak hakikati belirtir. “İdeaların aklımız için bilinebilirliği, onların doğruluğudur (hakikattir). Ve burada doğruluk (aletheia) saklı olmama anlamındadır.” (Tepe, 2016, s. 37) Platon, hakikat anlayışına ve bilgi felsefesine daha yakından bakacak olursak *Politeia* adlı eserini incelememiz gerekir. Bu eserde

hakikatin ne olduğunu anlamak adına bir takım bölümlemelere ve tasvirlerle başvurulmuştur. İlk olarak hayali bir çizgi düşünülmüş olup, bu çizgi görünen ve kavranan dünyaları ikiye ayırmıştır. Sonra bu ayrılan parçalar tekrar iki parçaya ayrılmıştır. Elde edilen her bir parça karşısındakine oranla karanlık ve aydınlık olarak sınıflandırılınca, görülen dünyanın birinci bölümü olarak görüntüleri elde edilir. Burada görüntülerden kastedilen gölgeler ya da yansılardır. İkinci bölüm ise görüntülerin yansıttığı nesneler, yani çevremizdeki hayvanlar, bitkiler ve insan elinden çıkma bütün eserler olarak kabul edebiliriz. Burada hakikat ve onun karşıtı bakımından bölümleme şu şekilde yapılmıştır. Görüntü aslı olan nesneye göre ne ise, sanı da bilime göre odur. (Hilav, 2007, s. 610(Politeia,509e-510b))

Asıl doğruluğu kavramsal olarak inceleyen ve değerlendiren Aristoteles'tir. "Doğru bir biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, ancak sen beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş oluyoruz." (Aristoteles, 2012, s. 416(1051b5)) Bu söylemden de anlaşılacağı üzere düşünsel doğruluğu belirleyen ontolojik(varlıksal) doğruluktur. "Doğruluğu, şeyler ile onlara ilişkin yargılar arasındaki uygunluk olarak gören Aristoteles, bir anlamda Platon'la başlayan içinde kimi ontolojik öğeler taşıyan bilgi- doğruluk görüşünü geliştirerek sürdürmüştür." (Tepe, 2016, s. 42)

Kavramı, varlığı bütünlüğüyle ve daima var olan özüyle kavramayı temsilen kullanılan dilsel göstergedir. Bu göstergenin gösterileni, Aristotelesçi realist bakış bağlamında ekseriyetle nesne ve nesnel gerçeklik ifadesiyle ortaya konulan zihin-dış dünya ilişkisi üzerine bina kılınır. Böyle bir anlayış, dil-dünya ilişkisinde *Hakikat*'i algılananla sınırlandırır. (Erdem, 2012, s. 14) Realist görüş hakikati, dil ve dünya ile sınırlandırırken idealist görüşe göre hakikat dil ve dünya bağlamını aşan bir mahiyete sahiptir.

3.1.2. Orta Çağda Hristiyan Âleminde Hakikat Tasavvuru

Ortaçağ Hristiyan âlemi Yunanistan'dan miras alınan felsefe ile 11. Yy da tanışmışlardır. *Eski Ahit, Yeni Ahit ve Aziz Pavlus'un Mektupları* 'nın yanında merak edilen bir bilgi alanı daha açılmış oldu ki biz buna Felsefe diyoruz. Felsefe o dönemde Avrupalının karanlıklar içerisinde kaldığı anlarda, adeta bir kandil gibi ışığını saçmak istiyordu. Buna rağmen mevcuttaki dini metinlerle felsefe tam bir mütakabiliyet arz

etmekten uzaktı. Yine de buna rağmen Kutsal Metinlerdeki bazı kavramlar Helenizm kavramlarına benziyordu. “ Bunlardan ilki *Logos* veya *Söz*’ dür. Başlangıçta *Söz* vardı. Tanrı’yla birlikteydi; her şey O’nun aracılığıyla var oldu; hayat O’ndaydı ve hayat insanların ışığıydı. Yunanlara ait bu *Logos* kavramının felsefi, hatta daha çok stoacı bir kavram olduğu çok açıktır; bu kavram daha önce İskenderiyeli Philon tarafından kullanılmıştır.” (Gilson, 2007, s. 13) Burada Sözden kastedilen ne idi? Gerçekten Philon’ un belirttiği üzere Yunan Felsefesinden bir etki söz konusu olabilir mi? Ya da Gilson’ ın deyimiyle Yunan felsefesine ait bir kavram gelip Hristiyan Tanrısı’nın yerine mi geçti? Bu kavram karışıklığı aslında inancın felsefi olarak yorumlanmasından başka bir şey değildir. Anlam karmaşasına sebep olan şey ise, “ Hristiyan inancının konusu olan somut İsa kişiliğinden yola çıkan Aziz Yuhanna, Yunan filozoflarına dönerek onların *Logos* olarak adlandırdıkları şeyin bizzat İsa olduğunu, *Logos*’un bedenlendiğini ve bizim aramızda yaşadığını, hatta dünyanın yalnızca spekülâtif açıklaması peşinde olanlar için kabul edilmez bir skandal sayılsa da, onu gördüğümüzü söyler. (Yuhanna 1:14) Oysaki İsa’nın *Logos* olduğunu söylemek felsefi değil, dinsel bir iddiadır.” (Gilson, 2007, s. 13) Yani bu da demek oluyor ki; Hristiyanlık Dini ile Felsefe arasındaki kavram karmaşası Hristiyan Azizlerin dinini Yunan filozoflarına kabul ettirme çabası ve felsefenin mevcuttaki dini statükonun yıkmasını önlemekten öteye gitmez. Ancak bunu yaparken hem felsefeyi hem de dini metinleri tahrif ettikleri de su götürmez bir gerçektir.

Her şeye rağmen Ortaçağ felsefesi Aşkın bir Tanrı figürü etrafında bina edilmiş olmakla beraber İsa Mesih’ in çarmıha gerilmesiyle günahların affedileceği düşüncesi ile Aşkın olan İlahlık somutlaştırılarak İsa Mesih’in vücuduyla içkin bir hale evrilmiştir. Hakikat, aşkın olan Tanrı iken artık var olan tek hakikat İsa Mesih olmuştur. Bu bakımdan hakikat dediğimiz şey İsa Mesih’in günahın kefaretiyle göğe çıkması ile artık ulaşılması güç bir tahayyül şeklini almıştır. Hristiyan âlemi için artık hakikate ulaşma çabası zorunlu bir hâl almıştır. Şayet hakikat olan İsa Mesih geri dönmez ise oğul feda edilmiş ve Azizler affedilmiş olacaktır. Buradaki asıl hakikat Hristiyanların vicdan azabı içerisinde kalmış olması ve bu vicdan azabını hafifletmek adına hem Tanrı’yı ve Kutsal Metinleri hem de Felsefeyi kullanmış olmalarıdır.

Ortaçağ, doğruluk/hakikat sorunun, özellikle de ‘hakikat’ sözcüğüyle anlatılan anlamının, öne çıktığı, sorunun bu anlamıyla yoğun bir biçimde tartışıldığı dönem olur. (Tepe, 2016, s. 43) Öncelikle Thomas Aquinas’ın hakikat hakkındaki görüşlerini

inceleyelim. “ Thomas Aquinas *Quaestiones disputatae de veritate*’nin daha başlarında (1. Soru 1. maddede) doğruluk kavramını şöyle belirler: doğru(verum) ve var olan(ens) açık bir biçimde bir biriyle çok sıkı bağlantı içindedir; sanki onların tamamen aynı şeyler olduğunu söyleyebilecek gibidir. Yine de bu ikisi aynı şeyler değildir.” (Tepe, 2016, s. 44) Her var olan doğru olandır. Ama her doğru var olmayabilir. Ama doğru kavramı burada var olmayan bir şeye gönderme yapabilir. Peki, burada doğruluk dediğimiz şey nedir? “ Var olanın hakikî olan olarak anlama yetisine uygun düşmesi; şey ile anlama yetisinin tam denk düşmesi (*adaequatio rei et intellectus*), işte bu doğruluktur (rectitudo).” (Tepe, 2016, s. 45) O halde haklı olarak şu soruyu sormalıyız: Hakikat tam olarak nerededir? Nesnelerde mi yoksa düşüncede mi vardır? Aristoteles, doğru ve yanlış nesnelerde değil anlama yetisindedir yani düşüncededir demesine karşı Aquinas’ a göre ise, “doğruluk, esas olarak düşüncededir; fakat düşünceyle ilişkide oldukları kadarıyla da şeylerde, nesnelerdedir.” (Tepe, 2016, s. 46)

Augustinus’a göre ise hakikatin anlamı nedir? Diye sordüğümüzda, bu soruya verilecek cevap basit ama bir o kadar da derindir. Hristiyanlığın Tanrısı olan Rabb, var olan her şeyin anlamı ve hakikatin ta kendisidir. Augustinus, önce hakikati var olanlar arasında arar, ancak hakikat öyle yere göğe sığacak cinsten bir şey değildir. Kendi ifadesiyle: “Mısırlıların putlarına, senin altın vazolarından yararlanarak Tanrı’nın hakikatini yalana dönüştüren ve Yaradan’ın yerine yaratığa tapıp kulluk eden bu çılgınlarla birlikte kurbanlar sunmak istemedim.” (Saint Augustinus, 1999, s. 152) Burada hakikat, ontolojik bir mahiyete sahip olup Aşkın bir Varlık’ a tekabül eder. Augustinus’un belirttiği üzere hakikat dil ve dünya bağlamından tamamen ilişkisiz olmamasına karşın dil ve dünya bağlamı içerisinde de yer almaz. Hakikat, dil ile sınırlandırılmayacak kadar geniş bir anlam dünyasını içerisinde barındırır. Augustinus, bu durumu şöyle ifade eder: “Hayır, içimden, düşüncelerimin içinden hakikat, ne İbranice, ne Yunanca, ne Latince, ne barbarca bir ağzın ve de bir dilin yardımı olmadan, hecelerin gürültüsü olmadan; "doğru söylüyor" derdi.” (Saint Augustinus, 1999, s. 268) “Augustine, kelimeleri literal anlamlarıyla okudu. (...) Ancak, Milan’da St. Ambrose’nin verdiği vaazın “*harf öldürür, fakat ruh diriltir*” ifadesini işittikten sonra, Kutsal Kitabı bir kez daha eline aldı ve kelimelerin literal anlamlarının ötesinde, metnin kelimeleriyle literal olarak ifade edilen *ahlâkî, alegorik, analogik, ve içsel anlamlarına* yöneldi.” (Adler, 2014, s. 44) Böylece asıl, hakiki olan, verilmek istenilen mesajın özünü kavradı.

Aziz Anselmus ise Platocu geleneğin bir devamı niteliğindedir. Aristotelesçi mantıktan sıyrılarak, asıl hakikat olan Tanrı'nın iman ile kabulünü ön şart varsayar. Bertrand Russell ifadesiyle: "Anselmus, usu imana bağlı sayar. Augustinus' u izleyerek, *anlamak için inanıyorum* der. İman olmaksızın Tanrı'yı anlamının olanaklı olmadığını söyler." (Russell, 1972, s. 183)

Varlıksal hakikat diyebileceğimiz anlamıyla hakikat, Anselmus'un hakikat/doğruluk görüşünde egemen anlayıştır. (Tepe, 2016, s. 51) Kimi zaman bilgisel hakikatlere başvurmuş olsa da yine de meselenin özünde varlıksal hakikat belirgindir. Burada hakikat: "düşüncenin ya da önermenin nesnesine uygunluğu anlamında yani doğruluk olarak ele alınmaz; sağnık olarak görülen hakikat, şeylerde ve önermelerde eksik biçimde gerçekleşen her türlü özün ve önermenin iç uyumudur (birliğidir)." (Tepe, 2016, s. 51).

3.2. Dinlerde Hakikat Arayışı (Dinlerin Çokluğu ve Hakikat' in Birliği sorunu)

Bu bölümde birçok din ve öğretide yer alan hakikat/gerçek fikrinin nasıl aktarıldığını ve birleştirici unsur olarak dinlerde ve kutsal metinlerde hakikate ulaşma çabasının nasıl gerçekleştirildiği ele alacağız. Hakikat dediğimiz şey eğer bir ve bütün ise bu tüm dinlerde ve öğretilerde benzer yönlerin olduğu anlamına gelir ki bu gerçekten mümkün müdür? Yoksa her dinin ya da öğretinin farklı bir hakikat tasavvuru mu vardır? Bu gibi sorular insan, evren ve tanrı üçgeninde sorgulanmaya ve cevap aramaya değer sorulardır.

Öncelikle din kavramının nasıl bir anlam ifâ ettiğini serimlemekle konuya başlayalım. Din'i, dikey düzlemde kul ile İlah arasındaki ilişkinin bätını olarak varlığının kabulünden sonra zâhiri olarakta (ibadetler, fiiller) ifade edilişi şeklinde tanımlayabiliriz. Din, yatay düzlemde ise, daha çok toplumsal hayatı düzenleyici kurallar bütünü olarak karşımıza çıkar. Bu kurallar bütünü tek bir boyuttan ziyade birçok farklı alanı içerisinde barındıran daha grift, çoklu boyutlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu söylemi temellendirmek istersek, Monoteist bir din olan ve evrensellik iddiasında bulunan İslam Dininde bu bahsi geçen çok boyutluluk, açık aleni bir biçimde kendini göstermektedir. Yapılan bir ibadetin psikolojik, sosyolojik, felsefik, ekonomik ya da moral (ahlak) anlamda bir yansıma içerdiğini görüyoruz. Örneğin İslam Dininde Ramazan ayı içerisinde yapılan oruç ibadetinin ibadet boyutu yani dikey anlamı dışta tutulduğunda,

paranteze alındığında yatay düzlemde toplumsal ya da ferdi birçok etkisinin olduğu su götürmez bir gerçektir. Zekât, namaz, hac, kurban kesmek gibi ibadetler de sadece İlah ile kul arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmekten ibaret değildir. Bununla beraber insanın yaşadığı ortamı bütün boyutuyla düzenlemeyi hedefler. Peygamberin söz ve fiillerinden oluşan sünnette de durum aynıdır. “Sünnet kuralları hem *yatay* hem de *dikey* olup toplumsal ve maddi dünya ile birlikte manevi yaşamı da kapsar.” (Schuon, 2013, s. 15) . O halde dini, sadece bir boyutuyla değil de kapsamlı olarak insanın hayatını hem toplumsal hem de manevi anlamda iç huzuru temin edecek bir biçimde düzenleyen, yine insanı yatay ve dikey düzlemde canlı tutan kurallar bütünü şeklinde anlamak gerekir.

“ Din, bir temsiller sistemini (inançlar, mitleri dogmalar, vs.) bir örgütü(kiliseler, tarikatlar, mezhepler, vs.) ve ritüelleri bir araya getirir. Başka bir deyişle din, aşkın veya kozmik bir düzene ait inançları, yaşam kurallarını ve ibadet biçimlerini içinde toplayan kurallar bütünüdür.” (Kaynak, 2012, s. 676). Yine din, mensubu olan bireyin saadetini gözeterek onu en doğru yola iletmek adına bir takım ödül veya ceza doğuran fiillere sevk eden kurallar bütünüdür. Din kendi yapısında hem maddi hem de manevi bir vecihte düzenleme gayesi taşır.

Her dinin kendine has bir Mutlak Hakikat iddiası vardır. Burada Hakikat kavramı gerçek ve değişmeyen doğru, batılın karşıtı olan şey manasında kullanılmıştır. Peki dinler de var olan bu Mutlak Hakikat nasıl bir temele dayandırılmaktadır? Mutlak hakikat algısı her dinde değişik anlamlar içerse de özünde belli başlı birkaç noktada kesişir. Bu noktalardan ilki, kendin için istediğin bir şeyi ya da faydayı başkası için de istemek. Bu ahlak temelli öğretisi hemen hemen semavi olsun ya da olmasın bütün dinlerde aynıdır. İkinci nokta ise, her din ya da mezhep bir ruh dinginliği ve ebedi saadet fikrine dayanmaktadır. Burada ebedi saadet dediğimiz şey Schuon’un da belirtmiş olduğu Mutlak Huzurun aynısıdır. Bunun yanında bir başka ortak hakikat ise her doğan çocuk saf ve temizdir. Zira bir başkasının günahını ya da yanlışını henüz doğmadan çocuğa yüklemek apaçık bir yanılgıdır. İnsan; dini, dili, ırkı fark etmeksizin insandır ve insan olduğu içindir ki değerli ve biriciktir. Hristiyanlık dini bu nokta-ı nazardan bakıldığında İslam fikri ile çatışır. Çünkü Hristiyan cemaati bir günah ile doğduğuna inanır. Hristiyanlık fikrinde insan dünyaya fırlatılmış bir öteki olmaktan ibarettir. Bu öteki fikri bir dışlanmışlığı ve beraberinde umutsuzluğu getirmektedir.

“İsa'yı ölçü olarak veren Tanrı, bize açıkça bir ben'in devasa gerçeğinin nereye gittiğini göstermiştir; çünkü Tanrı'nın insanın ölçüsü ve amacı olması ancak İsa ile mümkündür. Ama ben'in yoğunluğu ile birlikte, günahın yoğunluğu da artar. (...)Ama Tanrı günahlarımızı bağışlayarak uzlaşmayı sunmaktadır. Buna rağmen günahkâr umutsuzluğa düşer ve umutsuzluğunun ifadesi de derinleşir ve işte Tanrı ile temas içindedir, ama bunun nedeni Tanrıdan hâlâ uzakta olması ve yanlışlığının içine daha fazla dalmasıdır. Günahlarının bağışlanacağı konusunda umutsuzluğa düşen günahkâr, Tanrı'yı sanki çok yakından sarmak ister gibidir. "Ama hayır, günahlar affedilmedi, bu olanaksızdır" dediği zaman bir diyalog havası sezinleriz, göğüs göğse bir savaşım var diyebiliriz. (Kierkegaard, 2017, s. 106-107)”

“Mutlak kurtarıcı tezahürü ya Hakikat 'tır, ya da Huzur'dur; ama hiçbir zaman bunlardan sadece biri değildir, çünkü Hakikat Huzur ile Huzur da Hakikat ile daima beraberdir.” (Schuon, 2013, s. 13) Hristiyanlık Dininde Huzur, Hakikati daima önceler. Buradaki Huzur İsa olayı ve teslis inancıyla özdeşdir. “ Yani Hristiyanlığın Hakikati İsa'nın Tanrı ile özdeşliğine dayanır. İşte burada Teslis doktrini hâsıl olur ki eğer Hristiyanlıkta birinci unsur Hakikat olsaydı yani İslâm'da olduğu gibi Tanrı tek Hakikat olarak Kendisini gösterseydi(tabii Sâmi monoteizminin çerçevesi dâhilinde) Teslis doktrini sorun kaynağı olurdu.” (Schuon, 2013, s. 13) İslam dininde ise Hakikat Huzurun kaynağı, Huzur ise Hakikate varmanın aracıdır. Nitekim birçok dinde olduğu gibi İslâm da hidayete erme ve ebedi saadeti yakalama noktasında bir Huzur hâkimdir.

İslâm düşüncesi, semavi ve vahiy temelli olduğu için, varlığı ve insan-varlık bağlamını, varlığı var eden Fail-i Muhtar (yarattığını seçen) yaratması zatının gereği olan İlah fikri ile kopmaz bir bağdaşım içinde tezahür eder. Hakikat kavramı, kökeni Hakk'dan türeyen ve Hakk'ın daima belirleyici olduğu dalaletle sahiptir. Bu yüzden hakikat önce Hakikat-ı Hakk (Hakk'ın Hakikati) şeklinde mevzubahis olur. Bu kullanım Hakikat'ın en özsel tanımına karşılık gelir. Hakk'ın Hakikati ve Sûret-i Hakikiyesi, bütün belirlemeleri, meydana gelişleri, oluşları ve varlıktan varlığa vasıf kazanan niteliklerin, Zatı'ndan tezahür ettiği ve Zat'ı tarafından belirlenen vücuddan ibarettir. (Tasavvuf Sözlüğü, s.434) Bu mealde Hakikat dedikleri, Hakkın bizatihi Zat'ın sıfatlarının tecelliyatı olan eserleri Zat'tan ayrı düşünmek Zat'ın kendisi değil O'nun tarafından ibda olunan demektir, sıfatı ve sıfatın tezahür ettiği eserlerini Zat'tan ayrı kılmak selb etmektir. Hakk'ın sıfatları sana fail, sende fail veya senden fail olur. Misal verecek olursak; Basar (görme) sıfatının sana failliği görme kudretine sahip olman, sende failliği görme kudretine sahipliğinin bizzat Allah tarafından bir istidat olarak sende devamlı olması, senden failliği ise sendeki görmenin tezahürü olan görmeye gerçekleştirdiğin her faaliyettir.

Yahudi ve Hristiyanlık düşüncesinden farklı olarak İslâm daha ılımlı ve evrensellik iddiasına daha yakın görünmektedir. Çünkü dinler Mutlak Hakikat konusunda her din kendi doğrusunu dikte ederken İslâm diğer dinleri de kuşatıcı bir formu yapısında barındırır. Şöyle ki İslam fikri, Hz. Davut'un, Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın vahiy kaynaklı aldığı ve uyguladığı mesajla çelişmez. Bir başka vecih ise İslâm Dininde bulunan “*her doğan birey İslâm (Fıtrat) üzere doğmuştur*” anlayışı gereği evrensellik iddiasını ve mesajın kapsayıcılığını ve Aşkın bir hakikati tasdik ettiği ortadadır. Yahudilik anlayışına bakıldığında soy ön planda tutulurken Yahudi bir anneden doğmayan çocuk Yahudi olarak kabul edilmemektedir. Ya da Hristiyanlıktaki Vaftiz sürecini tamamlamayan biri tam anlamıyla Hristiyan değildir. Dolayısıyla evrensellik iddiasını benimseyen ve Mutlak bir Hakikate dayanan dinlerde küreselleşmenin etkisiyle bir etkileşim, karşılaştırma ve kendi görüşünü hâkim kılma çabası olacağından, böyle bir varsayımın diyalektik bir süreci de beraberinde getireceği açıktır. Oysaki her hangi bir dine mensup bir bireyi göz önüne aldığımızda hangi coğrafyada doğmuş ise o coğrafyada hâkim olan inancı benimseme eğiliminde olduğunu görüyoruz. Yani insan bir din, dil ve kültür bağlamı içerisine doğuyor. Bu belirlenim sonucu birey de gizil halde zaten kimliğinde yazılı bir dinin varlığını benimsemek zorunda kalıyor. Haliyle bu durum belirli bir Mutlak Hakikat şablonu doğurmaktadır. Yani her birey içine doğduğu dini bilsin ya da bilmesin onu savunma gereksinimi hisseder. Bu his ya da düşünce yapısı dindar bir bireyin bir başka dine mensup başka bireylerle etkileşimini zorlaştırdığı gibi kendi Mutlak Hakikatini karşısındakine inandırma ve kabullendirme çabasını doğurmaktadır. Tıpkı bireyde olduğu gibi dinlerde de bu eğilim göze çarpmaktadır. İşte bu süreç dini bir diyalektiği beraberinde getirmektedir. İslam Dini *fıtrat fikri* ile bu süreci aşmakta ve bir *üçüncü yol* olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani monoteist ve vahye dayanan dinlerin ilk halini ve peygamberlerinin mesajlarını kabul etmekle beraber onları ötekileştirmekten ziyade bir kuşatıcılık ve biz fikri çerçevesinde birleştirmektedir. Diğer bir yandan *fıtrat fikrinin* kabulü ile akli erginliğe erişmemiş her bireyi Müslüman olarak görmesi ve kabullenmesi bu dinin evrensellik iddiasına ne kadar yakın olduğunu bir kez daha kanıtlar niteliktedir. İslâm'ın mesajı olan Kur'an temele alındığında burada İnsan aklını, Hakikat noktasında reddetmediği görülür. Zira Kur'an da yer alan Hz. İbrahim(as)'ın kıssası bunun en bariz örneğini teşkil eder. Hakikat bir ise gidilen yolların öneminden çok varılacak yere dikkat çeken ilahi mesajın akli reddetmediğini fakat Mutlak Hakikat'in

insan aklını da aşan bir bütünsellik arz ettiğine vurgu yapmaktadır. Yani akli ve çıkarımsal olarak İlah'ın var olan her şeyden münezzeh maddi olmayan ve kuşatıcı, Aşkın bir form sergilediğini gören ve İslâm ile henüz tanışmamış insanların *Hanif* olduğunu Kur'an açık bir biçimde aktarılmıştır.

İslâm'ın yatay anlamda emrettiği kurallar, insanın fitratı temele alındığında lokallik yani yerellik gözetmeksizin bütün insanların faydasıdır. İslâm'da Huzur beklenen ya da kesinlikten uzak bir anlam taşımaz. Zira Huzur ya da Saadet hem dünyevi yani seküler hayatı hem de manevi hayatı kapsar. Bu da demek oluyor ki Peygamber'in Kur'an'ı hayatına yansıtmasıyla oluşan sünnetini birey hayatının her alanında ve her anında tatbik edip uygulasa, Huzur; Hristiyanlıkta olduğu gibi beklenen bir şey olmaktan çıkıp bizatihi yaşanılan bir durum halini alacağı bir gerçektir.

Bir diğer hakikat ise dinlerin anlaşılması ve ilahi mesajın aktarılması konusunda bu mesajı oluşturan kavramların içeriklerinin birbirine benzer oluşu, dinlerin Mutlak bir Hakikat çevresinde birleştiği varsayımını destekler niteliktedir. Bu konuda yani dinlerde yer alan dilsel ifade biçimi olarak kavramların etimolojisini ve anlamlarının bir bütün çerçevesinde birliktelik yansıttığını görmek adına ilk olarak Hinduizm öğretilerini inceleyelim. “Hinduizm’ in bilinen tarihi M.Ö iki bin yılına kadar uzanır. Bu yönüyle o, yaşayan en eski dinlerden biri olma özelliğine sahiptir.” (Kutlutürk, 2014, s. 7) Hinduizm dinine, Bangladeş, Nepal ve Hindistan’da yaygın olarak inanılır. Ahlaki ve toplumsal birçok akaidi bünyesinde barındıran Hinduizm, coğrafyadaki hâkim kast (toplumsal sınıf ayrımı) yapısına rağmen hızlı bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur. “Sanskrit literatüründe *Arya Dharma* (soylu yol/din), *Sanatana Dharma* (ezelî-ebedî yol/din) veya sadece *Dharma* (yol/din) olarak tanımlanan Hinduizm, kutsal metinleri aracılığıyla asırlarca varlığını sürdürmüştür.” (Kutlutürk, 2014, s. 7) Hinduizm hakkında daha detay bilgi için bu dinin ilk kaynakları ve ana esaslarının yer aldığı dini metinleri olan Upanişadlar’ı inceleyebiliriz. “ Sanskritçe bir kelime olan *Upanişad*, oturmak, tahrip etmek veya yaklaşmak anlamındaki *şad* fiili ile yakın anlamındaki *upa* ve aşağı anlamındaki *ni* ön eklerinin terkiibinden meydana gelir. Bu terkip bir bütün olarak; oturuş, öğrenim, bir üstadın ayağının dibinde oturma anlamlarına gelir.” (Kutlutürk, 2014, s. 14) Hindistan eğitim modeli tıpkı bizdeki medrese usulüne benzer bir biçimde hoca ile öğrencisinin bir araya gelerek halka oluşturup konuları tartıştığı sorulara ve sorunlara cevap aradığı bir yapıdadır. Bu nedenle bu dinde yer alan kavramlar o coğrafyanın ana

karakterini ortaya koyar. Burada önem arz eden bir diğer kavram ise, *atman* yani ruhtur. “Hinduizm dini düşüncesinde “insanların gerçek ve ölümsüz *Ben*’ini ifade eden bu kavram Sufizm’deki *zât* ve Orta Asya Türkçesi’nde *öz* sözcüğünün muadili olarak dikkat çekmektedir.” (Kutlutürk, 2014, s. 16) En eski Upanişad kutsal metni olan *Brihadaranyaka Upanişad*’da *atman* ile ilgili şu bilgilere yer verilmiştir:

“Bu benlik ne budur ne de şudur. O ne kavranabilir ne de yok edilebilir. O yakalanamaz, çünkü elle tutulamaz. O tahrip edilemez, çünkü tahrip edilmesi mümkün değildir. O durdurulamaz, çünkü onda durdurulacak hiçbir şey yoktur. O bağımsızdır, çünkü kendini bağlamaz. Zarar görmez, kaygılanmaz ve yaralanmaz. Yanlış yaptım veya doğru yaptım gibi düşünceler onu etkilemez.” (Kutlutürk, 2014, s. 17(Brihadaranyaka Upanişad,3,4,s.26))”

Burada yer alan *atman* insanda yer alan ruhu tarif etmektedir. Zira beden yapısı bozulsa bile ruh bir bütün olarak varlığını devam ettirmektedir. Bir diğer kelime Hint dini için önem taşıyan *Brahman*’dır. “Değişik kavramları ihtiva eden bu kavram; “büyüklüğü, kudreti ve boyutu ölçülemeyen tanrısal güç, her şeyi kuşatan Mutlak Hakikat” anlamına da gelir. (Kutlutürk, 2014, s. 18) Ayrıca yogalarda sıklıkla duyduğumuz *Om* sözcüğü ise Tanrı’yı işaret eder. Dini törenler bu sözcükle başlar. İslâm dinindeki *Hû* nasıl ki Allah’ı işaret ediyorsa buna benzer olarak *Om* sözcüğü de Hint Tanrılarına işaret eder. “Upanişad’a göre A-U-M’den oluşan “Om sözcüğü”, “atman”ın sesli biçimidir; cins isim olarak ise eril, dişil ve nötrdür. Bu sözcük; ışık biçimi olarak ateş, rüzgâr ve güneştir. Tapınılacak biçim olarak Brahma¹⁴, Vişnu¹⁵, ve Şiva (Rudra)¹⁶’dır. (...) Dünya biçimi olarak yeryüzü, hava ve gökyüzüdür. Zaman biçimi olarak geçmiş, şimdi ve gelecektir. “Om” denilince tüm bunlar kapsanır, hepsi onurlandırılır ve hepsine dua edilir.” (Kutlutürk, 2014, s. 22) Son olarak Rişi kelimesi kalp gözüne sahip hakikatin bilgisine ermiş kimseler için kullanılır. “Rişiler, kalbin sesiz derinliklerinden Veda ilahilerini ve diğer kutsal literatürü “işiten” ve “ileriye gören” yazarlar olarak kabul edilir.” (Kutlutürk, 2014, s. 24) Karma Yasa’sı ve Samsara ise, geçici dünya, doğum ve yeniden doğum döngüsü anlamlarına gelir. (Sarma, 2005, s. 23(dipnot:29))

¹⁴ Var olan her şeyin yaratıcısı ve İlahî olan Tanrı.

¹⁵ Şiva gibi ve Praca-pati’den farklı olarak o da, eski bir Veda tanrısıdır ve Rigveda’da küçük bir tanrı ya da en iyi şekliyle, yalnızca başkalarıyla aynı seviyede olarak görünür.

¹⁶ Dişi ve erkek formuyla korku ve sevgiyi üzerinde barındıran Tanrı’dır. Rudra-Şiva biçimindeki bu ikili şekliyle o, korkunun olduğu kadar sevginin de nesnesidir ve önemi tedricen gelişerek yüce Tanrı haline gelir.

Bu fikrin karşısında İslâm Dininde bir Karma Yasası ya da Samsara fikri yoktur. Ancak buradaki benzer ve ortak payda yeniden bir doğuş fikri her iki öğretide de vardır. İslâm Dini reenkarnasyonu kabul etmez ve ruhun tekrar içinde yaşadığımız dünyaya farklı bedenlerde ya da formlar da geleceği düşüncesini aleni bir biçimde reddeder. Bunun yanında ruhun ölümsüzlüğünü ve yine insan formunda yeniden yaratılacağı gerçeğine vurgu yapar. “ O, ölüden diriyi çıkarır ve diriden ölüyü çıkarır ve toprağa ölümünden sonra hayat verir. Sizlerde işte öyle çıkarılacaksınız.” İşte Rum Suresi 19. ayet ve benzer içerikteki ayetler ile İslâm düşüncesi ruhun ölümsüzlüğü ve insanın yeniden diriltilmesi noktasında bir reenkarnasyon sürecine girmeden Hint Samsarasını aşar. Yani bir başka deyişle İslâm; açıklığı, İlâhi mesajın kesinliği ve insanın sorabildiği her soruya tatmin edici cevap vermesiyle bir üçüncü yol olarak varlığını sürdürmektedir.

Kavramların anlamlarının dinlerde ortak bir paydada serimlenmesi, İlâhi mesajın muhatabı olan insanın bir ve aynı olmasından kaynaklanır. Dil, din, ırk ve coğrafya gözetmeksizin her insan doğasının gereğini yerine getirmektedir. İslâm’ın ilâhi mesajı bu noktada insan doğasıyla çelişmez.

Sonuç olarak dinlerin çokluğu ve bu çokluğun içerisinde tek ve Mutlak bir Hakikat’ in kabulü sorunu İslâm’ın diyalektik sürece girmemesi ve bir üçüncü yol olarak evrensellik iddiasını ortaya koymasıyla aşılabılır. Mutlak bir hakikatin varlığı fikri, hakikate dair düşüncenin çokluğu ile bulanık bir duruş sergilese de tek tek her bir düşünceyi aşan aşkın ve bütünü içerisine alan yapısı itibariyle reddedilmeyecek ölçüde açık ve seçiktir. Bu öncülün kabulünü varsaydığımızda evrensel ve tek bir dilin(mesajın) kabulü fikri ütöfik bir söylemden daha ziyade ayakları yere basan bir realite olmaktan kendini kurtaramaz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FİLİBELİ AHMET HİLMİ' NİN A'MÂK- I HAYAL ADLI ESERİNDE HAKİKAT

4.1. A'mâk-ı Hayal Adlı Eserde İsmi Geçen Karakterlerin Tanıtılması

4.1.1. Eserin Kısa Tanıtımı

A'mâk-ı Hayal adlı eserin yazarı Filibeli Ahmet Hilmi'dir. Bu eser derin bir arka planı bünyesinde barındırmakla beraber hem dini hem de felsefi eser diyebileceğimiz bir kapsama ve mesajlar bütününe sahip olmasıyla diğer eserlerden ayrılır. Gerek yazarın kullanmış olduğu üslup gerekse de eser hazırlanırken kullanılan ya da seçilen yöntemler gayet yerinde olmakla beraber, eser ilgiye layık bir yapı bütünlüğü arz etmektedir. Osmanlı dönemi kültür ve düşünce dünyasını bizlere yansıttığı için bir yönüyle de kimliğimizi ve özümüzü yansıtmaktadır. Cemil Meriç, *Jurnal*'inde kadife üslubuyla bu eser hakkındaki yorumlarını dile getirmiştir. Dilerseniz biraz da Onun kıymetli yorumlarına yer verelim:

“İkinci Meşrutiyet'in fikir münakaşalarını üzülererek hatırlıyorum. Midhat Efendi romancı olarak üzerinde çok konuşulmuş bir yazar. Oysa Şehbenderzâde Ahmet Hilmi, neslimizin büsbütün meçhulü. “*A'mâk-ı Hayal*” felsefi bir roman. Lehimci Bünyan'ın “Hacının Yolculuğu ” İngiltere'de Kitab-ı Mukaddes'ten sonra en çok okunan kitapmış. *A'mâk-ı Hayal*'i karıştıran kaç Türk aydını var? (Meriç, 1981, s. 270-271)”

Cemil Meriç'e hak vermemek elde değil, zira özümüzü, değerlerimizi yansıtan kaynaklara ihtiyacımız her geçen gün artmaktadır. Anlamın içinin oyulduğu ve kavramların serseri mayın gibi etrafta dolaştığı şu asrımızda bize ancak bizim dilimizle konuşacak insanlar bazı şeyleri verebilir. Bugün mimari alanda çok gelişmemize rağmen kültürel ve ilmi anlamda bir çöküş sürecine girdiğimiz her halde aydın zümre ya da sıradan bir insanın zihninde yadsınamayacak kadar hakiki bir söylem olsa gerek. Yüksek ve dayanıklı binaları yapacak malzeme ve tekniği bulduğumuz ya da geliştirdiğimiz halde geleceğimizi ve geleceğin mimarı, hâfızası olan genç kuşağı eğitecek, donatacak kültür malzemesini ve bunu işleyecek yöntemi hala geliştirememiş olmak, elbette ki üzücü bir durumdur. Filibeli Ahmet Hilmi'nin bu eseri ise bizlere kültürümüzün bir mirası olarak

kalmakla beraber insanımızın sadece akli olarak değil akli ve kalbi olarak yani bir bütün olarak eğitilmesinin ne kadar gerekli olduğunun bilgisini de vermektedir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde eserin değeri bir kat daha artmaktadır.

Eser, çeşitli hikâyelerle Raci karakterinin başından geçen olayları ya da daha doğru bir ifadeyle hakikatin bilgisine erişmek isteyen Raci'nin hayal âleminde dolaşmasıyla gerçekleştirdiği hakikat arayışını konu almaktadır. Bu hayal âlemi dediğimiz şey, tıpkı tasavvuftaki *seyr-ü sülûk* gibi var olanların bâtını boyutunun aracısız müşahade edildiği akıldan ziyade sezgilerin ön plana çıkarıldığı manevi bir düzlem, sahadır.

Burada sorulması gereken elzem iki soru var. Bunlardan ilki; Ahmet Hilmi, niçin böyle bir eser yazma gereği duymuştur? Diğer soru ise Raci karakteri ile anlatılmak istenen nedir? İkinci sorunun cevabı birinci sorunun cevabını içerisinde barındırdığından öncelikle ikinci soruyu cevaplamakla işe başlayalım. Kendi eserinden bir alıntı ile:

Aynalı Baba: İsminiz nedir?

Raci: "Ahmet Raci" dedim.

Aynalı Baba: Ahmet Raci mi? Koca insanlığın ismine sahip çıkmışsın sen nurum. İnsanoğlu o kadar aciz, zayıf ve muhtaçtır ki hayatını ancak ricayla sürdürürler. Raci demek, insan demektir. (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 16)

Hakikaten öyle insan rica ile hayatını sürdürür. Hep ister ve hayatı, doyuma ulaşmayan istekleri karşılamak için vermiş olduğu çaba ile geçer. Burada Raci, kendini bilmek isteyen, merak eden, kendi değerini ve anlamını sorgulayan insanın genel adıdır. Raci, kendini fenni ilimlerde arar, felsefede ve din de arar. Aradığı şeyin cevabı kendindedir. Ama o yine de her bedende her zihinde kendini arar. Bu insanın var olma çabasıdır, kendini bulma çabasıdır. Raci: Dili, dini, ırkı, kültürü her ne olursa olsun hangi coğrafya da bulunduğu bir önemi olmaksızın insanın bizatihi insan olmağının hakkını verebilmek adına merakını gidermek adına yöneldiği kıblesinin adıdır. Raci, almış olduğu ilimlerde sorularına cevap arayan ama bir türlü tatmin olamayan zihinlerin şüphe ejderhasını yenmek için giyindiği zırhın, elindeki gürz' ün adıdır.

Birinci soruya dönecek olursak Ahmet Hilmi, geleneklerine ve kültürüne bağlı bir kişidir. Bu yüzden kendini, kendi kültür bağlamından hareketle, kendi öz kaynaklarıyla okuyan ve anlamaya çalışan, felsefi soru ve sorunları her zihin için tanıdık bir sima ile serimleyen (açan, anlaşılır kılan) önemli bir filozof ve entelektüeldir. Ahmet Hilmi'nin

bu eseri yazmada ki asıl gayesi, Raci olarak isimlendirilen, belirtilen insanın, zihnindeki soruları bileyerek, hakikatin bir ve herkes için aynı olduğunu ispat etmekten öteye gitmez. Ahmet Hilmi, dönemin felsefi cereyanlarını yakından takip eden, iyi bir Tasavvuf eğitimi almış ve Vahdet-i Vücut fikrini benimsemiş birisi olarak bu eseri inşa etmiştir. Kaleme almış olduğu bu eser ile her insanın zihnini kemiren şüphe ejderhasının nasıl yok edileceğini anlatmaya çalışmıştır. Aynı zamanda insanda mevcut olan Mutlak Hakikat fikrinin nasıl temellendirileceği ve dinlerin ortak amacı olarak ebedi saadete nasıl ulaşılacağına hikâye ve hayal yöntemiyle işleyen derin tefekküre sevk eden bir eser olmasıyla göze çarpar. İncelediğimiz bu eser insanı ve insana dair olan her şeyi sorgulamaya ve taklitten ziyade tahkike yönelmeyi ve yüzümüzü Hakikate çevirmemiz gerektiği fikrine dayanır.

4.1.2. Eserdeki Karakterler

4.1.2.1. Aynalı Baba

Bir mezarlıkta küçücük bir kulübede yaşayan madden fakir, manevi anlamda çok zengin olan bir adamdır. Aynalı baba denilmesinin sebebi ayna parçalarını kavuğunu süslemek için kullanmasından dolayıdır. İlim ve irfan yönünden kendini geliştirmiş ve yolunu kaybedenlere, hakikat yolunda rehberlik edecek kadar bilgili ve bilge bir kişiliktir.

4.1.2.2. Ahmet Raci

Ahmet Raci, iyi bir felsefe eğitimi görmüş ancak bir türlü kafasındaki sorulara cevap bulamamış bir kişidir. Hakikat yolunda bir yolcu, aynı zamanda varlığının anlamını araştıran bir gezgindir. Ancak gezilerini hayal âleminde gerçekleştirmesine karşın yine de hakikate ulaşma çabası takdire değerdir.

4.1.3. Eserde Yer Alan Dinsel Motifler

4.1.3.1. Ney Çalgısı

Eserde birçok dinsel motif yer alır. Bunlardan ilki Aynalı Baba' nın çalmaktan keyif aldığı ney motifidir. Ney çalgısı, üflemlili çalgılar gurubunda yer alır. Onu dinsel motif haline getiren ise Mevlana Celaleddin-i Rûmî'nin neyi icat etmiş olması ve Mevlevi Cemaati'nin en önemli simgesi haline getirmesidir. Peki, Neyin Hikâyesi nedir?

“Dinle bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasılda anlatıyor:“ Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın... Herkes ağlayıp inledi. Ayrılıktan parça parça olmuş kalp isterim ki, iştıyak derdini açayım. Aslından uzak düşen kişi, yine kavuşma zamanını arar. Ben her cemiyette ağladım inledim. Kötü hallilerle de eş oldum, iyi hallilerle de. Herkes kendi zannınca benim dostum oldu ama kimse içimdeki sırları araştırmadı. Benim esrarım feryadımdan uzak değildir, ancak (her) gözde, kulakta o nur yok. (Mevlâna, 2011, s. 23(1-5))”

Ney Mevlana’nın deyişinde hikâye edilip kamışlıktan yani özünden koparılmıştır. Tıpkı insan gibi zira insan da asıl varlık âleminden bu dünyaya koparılmıştır. Ney bu koparılmanın verdiği hüznün ile acı acı bir ses ile yankılanır. İnsanda böyledir yeni doğan insan ilk nefesini yudumlarken ciğerleri yanar ve ağlar.

Ney varlığını melodide ve notalarda ararken insan ise varlığının anlamını kendinde, özünde ve dünyanın ritminde arar. Burada asıl vurgulanmak istenilen şey eserde ney motifinin neden kullanıldığıdır. Ney Mevlevî Öğretisini çağrıştırır ve özünden ayrı düşmüş olanların tek nefesi ve ortak sesidir. Hakikati arayan her kim olursa olsun bu dergâhta kabul görür ve kendini bulur. Ney çalgısı, aşkın ve feryadın, acının ve özlemin sesini onu duyacak kulaklara fısıldar. Onun sesini, özünü arayan hakikat yolcularından başkası duyamaz. Ney’in sesine kulak verecek olursak şöyle söylüyordu:

Yürü ey seyyah-ı âvâre, yürü, durma yürü
Koymasın râh-ı visalden seni ezvâk-ı misâl.
Bu bedâyi, bu letâif, heme rüyâ ve hayâl
Yürü ey zâir-i bîçâre yürü, durma yürü.
Yürü ki nüzhet-i vuslatta teâlî göresin
Yürü, aslında fenâ bul, budur etvâr-ı kemâl.
Yürü, âlâyişi terk et içesin kes-i visâl
Yürü ki saha-i hiçte tecelli göresin. (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 24)

Ney motifinden sonra eserde en belirgin dinsel motif *hayal âlemi* dir. Hayal âlemi ile şu anlatılmak isteniliyor ki hakikat sadece akılla bulunabilecek ya da varlığı hissedilecek bir şey değil. Hayal benzeri bir durum ile yani sufilerin ifadesiyle seyr-ü sülûk ile bilinir. Seyr-ü sülûk ise en çok hayale benzediği için Ahmet Hilmi, bu kavramı zihinler için berraklaştırmak adına vermek istediği mesajı hayallerle anlatmıştır. Hayal veya rüya dini tecrübenin bir benzeri ya da yansıması gibidir. Ama aynı şey değildir. Gazzâli’nin *kalp gözü* dediği şey ile bilinen bilgi türü kendini bu eserde hayal âlemiyle ifşa etmektedir.

4.1.3.2. Yokluk Tepesi

Bir başka dinsel motif *Yokluk Tepesi*' dir. Yokluk Tepesi, insanın tüm hazlarından acı ve korkularından sıyrıldığı ve maddi olan ne varsa elinin tersiyle ittiği vakit içerisinde bulunacağı hali ve cevherini müşahade ettiği anı simgeler. Tasavvuftaki fenâ hâli ile aynıdır.

4.1.3.3. Çirkin Bir Cadı Ya Da Güzellik Perisi

Çirkin Bir Cadı, Bu motifle verilmek istenilen hakikat, dünya nimetlerine dalmak ve dünyadan faydalanmaktır. Ancak dünyada iyi olarak görülen çoğu şeyin bir başka veçhesi vardır ki bu da tıpkı cadının bir güzellik perisi gibi görünmesidir. Zira maddi olan hazlar bize bir süreliğine kâfi gelirken sonrasında yani o hazzın bitiminde adeta o cadının suretini görürcesine insan hayal kırıklığına uğrar. *Güzellik Perisi*, dünyanın nimetleridir ve dünyada bize sunulan ve hoşumuza giden her şeydir. Çirkin bir cadı figürü ise bize haz veren ve iyi gibi görünen şeylerin asıl ve iç yüzü, bânîni boyutudur. Bunları fark etmek Minledûn-i bir ilmin bilgisini gerekli kılar.

4.1.3.4. Buda

Buda Figürü, Hakikat yolculuğunu deneyimlemiş bilge kişi ve rehberdir. Yazar, *Buda figürü* ile Budizm öğretisindeki, ruhu teskin ve terbiye konusundaki benzerliklere, tek bir Hakikat' in varlığına dikkat çekmekte, dil ve dinler farklı olsa da hakikat yolcularının yüzünün aynı tarafa döndüğünü ve yolların bu anlamda kesiştiğini ifade etmektedir. Burada Buda ile anlatılmak istenilen şey, nefsi arzulardan arınmak ve ruh anlamında içe dönük bir yönelim ile hiçlik sahasında kişinin kendi varlığını temaşa etmesi ve Hakikat'i tecrübi ve sezgisel zeminde seyr etmesidir. Nitekim Buda, münferit olarak hakikat yolunda bunu başarmış bir kişi olarak karşımıza çıkar. Yine o da yaşadığı coğrafyada bir hakikat rehberi ve aydın kişi olarak kabul görür. Ahmet Hilmi Budizm öğretisindeki hakikat fikrini *Buda figürü* üzerinden aktarmaya çalışmış ve o coğrafyanın hakikat algısını hayal ve hikâye yöntemine başvurarak serimlemeye çalışmıştır.

4.1.3.5. Zerdüş

Yunanlılar Zerdüş'e "yıldız tapan" anlamında "Zoroaster" demişlerdir. (...) Bu günkü Farsça'da kullanılan şekli ise Zaratuştra'nın hafifletilmiş hali olan Zertoşt'tur. Bu

dilimize Zerdüşt olarak geçmiştir. (Tıǧlı, 2004, s. 93) Zerdüşt isminin anlamına bakacak olursak çok çeşitli manalara gelir. Misal; “ altın yıldız”, İştar’ın soyundan gelen”, “güzel develerin sahibi” gibi anlamları kapsar. “ Ancak bu anlamlardan döneme en uygun ve en makul olanı ve en çok tercih edileni “güzel develerin sahibi” manasına gelen Zarat-uştra’dır. (Tıǧlı, 2004) Buradaki “güzel develerin sahibi” anlamı metaforik bir postülatı içerisinde barındırır. Eskiden deve kervanları değerli malların taşıyıcısı olarak kullanılırdı. Bir yerden başka bir yere yine o yerde bulunmayan ürünler deve kervanlarıyla nakledilirdi. Bu söylemde ise, insanın değerlerinin taşıyıcısı olarak, kervana rehber olarak Zerdüşt ifadesine yer verilmiştir. Nitekim Nietzsche’de eserlerinde bu kavrama yer vermiştir. Zerdüşt, karanlığın içerisinde aydınlığı ve ışığı gören soylu kişi ve değerlerin yek vücut bulduğu, yine değerlerin taşıyıcısı anlamındadır. Bu bakımdan değerlendirilirse Ahmet Hilmi’nin Acem yöresi insanının zihnindeki hakikat fikrini aktarmak adına niçin bu kavrama yer verdiği daha net anlaşılacaktır.

Zerdüşt figürü ile anlatılmak istenilen ise, hakikat iddiasında bulunan her dinsel öğreti, ilahi mesajı muhataplarına iletmek için bir rehber veya aydın bir kişiliğe ihtiyaç duyar. Acem yöresindeki Hakikat olgusu bu kavram ile kendini ifşa eder. Yine bu kavram Ateşperest olarak bilinen Fars toplumunun hakikat algısını ve ebedi saadete ulaşma yolunda nasıl bir felsefe edindiğini bizlere yansıtır. Işık ve aydınlık onlar için kurtuluşun simgesidir. Aydınlık ise Hakikat’in önündeki perdenin yırtılması manasını taşır. Bu simgesel ve örüntüsel anlam bütünlüğü Zerdüşt figürü ile desteklenerek, aydınlığı arzulayan hakikat yolcusuna bu süreçte yardım edebilecek tek kişi olarak Aydınlığı ve Işığı gören manasında, Hakikat’i temaşa eden anlamında Zerdüşt’ü işaret eder. *A’mak-ı Hayal*’de kendi anlamını ve amacını arayan insanın varlık ve hiçlik sahasında var olma mücadelesinin Acem yöresinde nasıl zühur ettiğini ya da nasıl bir anlama büründüğünü aktarmak adına o yörenin kutsal saydığı değerler ve kavramlara başvurulmuştur. Zerdüşt’te buradaki anlamıyla aydınlığı gören bilge ve hakikat yolcularına rehberlik eden, soylu kişi olarak aktarılır.

4.1.3.6. Hürmüz ve Ehrimen

Hürmüz, iyiliği, aydınlığı ve nuru temsil ederken, Ehrimen ise dinsel ve ahlaki kuralların reddi ve maddi hazlara düşkünlük, kötülük ve karanlığı temsil eder. İkisinin mücadelesi ise birbirini var edebilme üzerine bina edilmiştir. Yani İyilik kendini

kötülükle bilmiş, kötülük ise iyilik ile kendi farkına varmıştır. Zıtlıklar ve farklılıklar birbirini yok etmek yerine aslında biri ötekinin anlamını var eder. Nasıl ki karanlık ışığın eksikliği ise kötülükte iyiliğin, aydınlığın eksikliği olarak tanımlanmaktadır.

4.1.3.7. Anka Kuşu veya Zümrüd-i Anka, Kaf Dağı

Zümrüd-i Anka, renkli tüylü, uzun boylu, yüzü insana benzeyen, Kafdağı'nda yaşadığına inanılan efsanevi bir kuştur. Aslında Anka kuşu deyince sadece bir dinin figürü olarak algılanmamalıdır. Birçok din ve öğretinin kutsal kabul ettiği ama bir türlü ulaşılamayan bir varlıktır.

4.2. Eserde Yer Alan Hikâyeler (Sadece Üç Hikâye)

4.2.1. Birinci Hikâye (Aynalı Baba ile Tanışma ve Yokluk Tepesi)

Hikâye, Raci ismindeki genç bir adamın şehrin bir kenarında duran kabristanı fark etmesiyle başlar. Raci, ilk olarak eğlenceye düşkün meraklı biri olarak karşımıza çıkar. Her gün önünden geçtiği kabristanı merak eder, ancak bu kabristanı gezmeye bir türlü fırsat bulamaz. Aynı zamanda Raci, dindar bir ailenin çocuğu ve iyi derecede eğitim görmüş bir gençtir. Kafasında hayata dair kendine dair birçok soru vardır. Öyle ki, bir vakit sonra bu sorular zihnini oldukça meşgul eder. Kendi ifadesiyle, “küfür ile imandan, kabul ile red’den, onay ile şüpheden oluşmuş garip bir hale bürünmüştüm.” (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 7) diyerek içerisinde bulunmuş olduğu ruh halini anlatır. Zihnini kemiren bu sorular gün geçtikçe daha fazla artar ve sonunda Raci sorularına cevap bulmak için çeşitli cemiyetlere katılır ve bu cemiyetlerde kendini arar. Öncelikle *İspirî*¹⁷ Cemiyetine sonrada *Manyetizma*¹⁸ Cemiyetine giderek ruha dair kendine dair sorular sorar ancak tatmin edici cevaplar alamaz. Bu süreçte çevresini ve insanları gözlemleyerek hemen hemen herkesin *an’a* ve duruma uygun sürekli değişen bir ruh haline büründüklerini görür. Ramazan ayı geldiğinde Müslüman olduğunu anımsayanları, oruç tuttuğu halde namaz kılmayanları, ikindiye kadar uyuyup orucu uykuya tutturanları, Ramazan ayı bitiminde dini duygularıyla vedalaşanları gördüğünde tüm bu durumlar karşısında müteessir olur ve şaşkınlığını gizleyemez. İnsanın evrendeki yeri ve değeriyle ilgili birtakım sorulara yönelir. Ancak sorduğu sorular bir cevaba götürmeyince Buda

¹⁷ Ruh çağırma, ruhlarla iletişim kurma cemiyeti.

¹⁸ Manyetizm, insanları uyutarak onların ruhlarıyla iletişime geçme yolu.

Gotama¹⁹'nın öğretisi hatırına gelir ve evrenin özünün aslında kocaman bir *Hiç*'lik ten ibaret olabileceğini düşünür. “Bu “*Hiç*” aynı zamanda kâinatın izahıydı. (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 11) der. Raci, içerisinde bulunduğu bu endişe ve şüphe durumundan bir nebze olsun sıyrılmak adına arkadaşlarıyla beraber bir kasabaya gzmeye gider. Orada iki dilenci kılıklı derviş ile karşılaşır. Dervişler kendi aralarında konuşurken, Raci merak ettiği soruların cevaplarını bu iki dervişin konuşmasında bulur. Dervişlerden ya da delillerden bir tanesi diğerine şu sözleri söylüyordu:

Bu âlemde her ne varsa ise benim sıfatımdır. Ben olmasaydım hiçbir şey olmazdı. Ben hepim ya da hiçim. Ben hiçim ya da hepim. Zaten hiçle hep aynı şeydir; fakat cahiller aynı şeyi iki farklı isimle anlatıyorlar. (...) Yalnızca ben varım. Çünkü hiçim ve yokum. Varlığım mutlaktır. Yokluk, kayıt altına alınmış olan şeylerde vardır. Mutlak vücuttur. Mevcuttur. (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 13)

Raci, ise hemen söze karışarak nasıl var ile yok bir olur? Nasıl hiç ile hep aynı olur? Diye sorduğunda Delillerden biri, kalk gidelim bu hayvan keyfimizi kaçırıyor diyerek oradan uzaklaşırlar. Olanca, pek çok tahsil görmüş belki de sayısız kitap bitirmiş birine delinin biri çıkmış hayvan diyor. Raci bu olaydan pek etkilenir ve tekrar evine döndüğünde bir ara kahveye gitmeye niyetlenir. Kahveye giden yolun üstünde daha önce dikkatini çeken kabristanı merak eder ve kabristanın kapısından içeriye girer. Metruk bir kulübede yaşlı bir adam ile tanışır. Aynalı baba denilen bu adam adeta bir neyzendir.²⁰ Gider gitmez sıcak bir karşılamayla Raci'yi Mevlevi dergâhına derviş kabul edercesine kulübesine kabul eder. Ona közün üzerinde kahve pişirir ve koyu bir sohbet başlar. Aynalı baba bu meraklı gence ismini sorar. O da Ahmet Raci der. Raci istek, rica anlamına geldiği için aynı zamanda insan da demektir. Bu yüzdendir ki, insan hep rica ile hayatını sürdürür der. Aynalı Baba ise kendisini Âdem Baba olarak tanıtır. Âdem ise, yokluktur. Yok, olmaktır, bir yönüyle de adam olmaktır her an, dem olmaktır, her an olmaktır.

Ahmet Hilmi, eserinin bu giriş kısmında arayış içerisindeki insanı konu alır. Aslında bu hâl, gündüzün aydınlığında kararmış benliklerin kendini fenerle araması gibi Varlık' a ve varoluşa dair bir sorgulamadır. Ahmet Hilmi, satır arasında insanın sürekli isteyen ve merak eden bir yapısının olduğuna vurgu yapar. İnsan sürekli bir çaba ve arayış içerisinde. Ne gariptir ki aradığı kendisidir ama bir türlü kendine yönelemez ve kıblesi

¹⁹ Hintli bilgin. Budizm Dininin kurucusudur.

²⁰ Neyzen, İnsan-ı kâmil olan, ney çalgısını üfleyen ve özüne dönük kişi.

daima kendinden başka yöndedir. Çünkü göz kendini görmekten acizdir. Bu öyle bir yönelme olmalıdır ki insan göze ihtiyaç duymadan kendini görebilmelidir. Ama böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Yani insanın kendi hakikatine varması için başka yollar da mı vardır? İşte tüm bu soruların cevabını eserin devamındaki hikâyelerde ya da hayal dalgırlarında ifşa edilmektedir.

İlk hayal, arzu ve isteklerinden sıyrılmaya çalışan insanın, nefisini, isteklerini sınırlandırarak asıl değerine ulaşma ve kendine yönelme çabasını konu alır. Kendini Hindistan’da Budist öğretilerde arayan insan önce yokluk(hiçlik) tepesine ulaşmayı hedefler. Genç biri olarak bu çok zordur ama denemeye değerdir. Buda’ nın önderliğinde genç adam, zirveye, yokluk tepesine ulaşmaya çalışır, oraya giden yolda çeşitli zorluk ve sıkıntılarla mücadele etmek zorunda kalır. Aslında zâhiri anlamda insanın bir tepeye çıktığı düşünülse de bâtını olarak insanın nefesine²¹karşı koyması ve gayrı maddi olanı müşahade etmesidir. Ulvi amaçlara yönelen her insan gibi bu genç adam da yokluk (hiçlik) zirvesini hedefler. Ancak çıktığı yolda dünyanın çeldirici ve az bir menfaati olan şeyler kendisine ayak bağı olur. Bir saraya girer orada envai çeşit yiyecekler içecekler vardır. Bu saray mideyi temsil eder. Midesi dolu olanın aynı oranda kalbi, ruhu ve aklı boştur, boşluktur. Bu saraya adım atar atmaz yiyip içmek ister ama rehber Buda, buna izin vermez ve genç adamın anlatımıyla: “Kadehi dudaklarıma dokundurmak üzereydim ki Buda gelip birden elime vurdu ve kadeh yere düştü. Hiçbir şey söylemeden elimden tutup saraydan ayrılarak yolumuza devam ettik.” (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 23) Sonra bir ses duyar ve bu ses kulağına şunları fısıldamaktadır:

Yürü ey seyyâh-ı âvâre, yürü, durma yürü,
Koymasın râh-ı visalden seni ezvâk-ı misal.
Bu bedâyi, bu letâif, heme rüyâ ve hayâl,
Yürü ey zâhir-i bîçâre yürü, durma yürü.
Yürü ki nûzhet-i vuslatta teâlî göresin,
Yürü aslında fenâ bul, budur etvâr- kemâl.
Yürü âlâyîşi terk et içesin kes-i visâl,
Yürü ki saha-i hiçte tecelli göresin... (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 25)

Bu kulağın satın alamayacağı kadar değerli sesi dinledikten sonra yoluna devam eder. Bu defa daha görkemli bir saray karşılarına çıkar. Bu saray doğruyu eğri, eğriyi

²¹ Nefs-ül Emmare

doğru gösteren bir saraydır. İçerisindeki her şey çeldiricidir. Bu saraya kanmadan yoluna devam eden hiçlik sahasına ulaşır ve nefsinden sıyrılarak aslına döner. Buda genç adama dönerek: “Yürekli ol. Aldanma! Dirençli ol! Ben seni burada bekliyorum.” (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 25)der.

Genç adam içeri girer ve birde ne görsün gönlüne hoş gelen her şey kendisine sunulmak üzere hazırlanmıştır. Huriler, yemekler, içecekler derken genç adam bu hizmet karşısında adeta kendinden geçmiş bir vaziyete dūcâr olur. Vuslat ve Güzellik perileri onu amacından alıkoyar ve o nefsine yenilir. Bir anda her şey ters yüz olur. Vuslat perisi bir cadıya dönüşür. Cadı onun arzu ve istekleridir. Yani dünyasıdır, ama genç adam cadıyı peri bilir, huri bilir. Minledûn’e ²²vakıf mıdır ki meselenin aslını önceden bilsin. Musa (a.s) bile bazı konularda beşer olması hasebiyle acele ederek olaylar içerisinde zahir boyutla yorumu varmıştır. Kaldı ki her zaman Hızır(a.s)’ı nereden bulalım.²³ Bu genç adam da işte gördüğüne iman etmiştir. Oysaki bu bir paradoks, görülen şey iman boyutunda değildir artık, akli ve tecrübi boyuta indirgendiğinden bunun adı iman olamaz. Bu genç adamda nefsine yenilir ve zirveden aşağı doğru bedenın ağırlık kazanmasıyla tekrar, gerisin geriye döner. Tepeden aşağı inerken Buda’yı görür, bir köşk üzerine oturmuş ve olanca heybetiyle genç adamı beklemektedir. Buda, işaret parmağını genç adama çevirerek şu sözleri söyler:

Ey insan! Ey sözünde durmayan insan! Diyerek haykırdı. Ey insan! Ey kadın mizaçlı insan, yazıklar olsun sana! Sen sözünde durmadın. Hedeflenen sonuca ulaşamadın. Birlik sarayına giremedin. Mutlak birliğe varamadın. Yokluk Tepesine çıkamadın. Ey gafil adam, git bu yerden git! (...)Git git ki mert insanların gül bahçeleri senin gibilerle dolmasın. Git ey namert, git, git! (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 29)

Genç adam Buda’nın sert bakışları altında ruhu ve bedeni müteessir bir halde kalmış vaziyette üzüldürken birden uyanır ve karşısında Aynalı Baba’yı görür. Aynalı Baba genç adama yokluk tepesine yükselmenin öyle kolay olmayacağından bahseder ve hikâye burada son bulur. Buradan şunu anlıyoruz ki bedeni olanın medeni olması çok zor ve bedeni olanın yükü ağırdır. Öyle ki, bu ince ruh bu ağırlığı nasıl çeksın. Maddeye yönelen maddi olana benzer onun kıymeti mevcuttaki değeri kadardır, maddenin

²² Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, 1. Defter, s.50(beyit.975-985)

²³ Bkz. *Kur’an-ı Kerim Yüce Meali*, Kehf Suresi, Ayet.66- 82

kaynağına yani mânâ'ya yönelen tümüyle mânâ olur, anlam olur. Değeri ise kendinden hâsıl olur.

Bu hikâye varlık-hiçlik karşıtlığında Mutlak Varlık'a ve hiçlik içine sığdırılan Âdem (yokluk) eşyanın varlık düzenine göndermede bulunur ve insanı Hakk'ın sıfatlarının tezahür ettiği ve Âdem'de gerçeklik kazanan vücûd durumunda varlığı taşıyan ve idrak mekânında ki zaafiyeti ve çelişkisini tartışır. Bu tartışma doğrudan kavram ve tanımın konusu değil de daha çok yaşamda tezahür edendir. Hakikat'in idraki ve belirmesi ise çapraz karşıtlıklar içerisinde varlık ve yokluk bağlamında anlatılır.

4.2.2. İkinci Hikâye(Şenlikli Bayram)

Raci, Aynalı Baba'nın sohbetini çok sever ve ilk fırsatta tekrar onun yanına kabristana gider. Yanında kahve getirmiştir ve Aynalı Baba cezveyi ocağa sürer, neyi de eline alır. Bir yandan neyin mest eden ezgisi bir yandan da şiirin büyüleyici etkisi Raci'nin hem bedenini hem ruhunu sarar. Şiirin dili şu sözleri söyler:

Bu şunun âlem,
Bîsebât-u bî kadem,
Nerede Havva, Âdem?
Varsa aklın ey dedem,
Dem bu demdir, dem bu dem!
Dem bu demdir, dem bu dem!
Yâd-ı mâzi bahşeder,
Hayf-ü elem-ü keder,
Olma meşgul-i keder,
Kimse kalmaz hep gider.
Dem bu demdir, dem bu dem!
Dem bu demdir, dem bu dem!
(***)
Bu hayatta yok vefâ,
Her günü derd-ü cefâ,
Ey müştâk-i safâ,
Ömrünü etme hebâ,
Dem bu demdir, dem bu dem!
Dem bu demdir, dem bu dem!
(Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 31-32)

Ney sesi bu kemâle ermişin sesi ile birlikte Raci, o esnada hayale dalar. Bir de bakar ki, Belh şehrinde bir evdedir. Bir kadınla evli olduğunu görür ve bu kadın Farsça ve Sanskritçe arasında bir dili konuşur. Kendisi de bu dili konuşmaktadır. Şans bu ya o gün tam da dini bir bayrama denk gelir. Bayram şenlikleri için hazırlanır ve güzel kıyafetlerini

giyer. Bu öyle bir bayram ki, herkes teker teker Zerdüşt²⁴’ün huzuruna çıkar, Zerdüşt ise her gelen hakikat yolcusuna Hakk sual eder. Lakin bu sualin cevabı Hakk değilse yani Hakk olan sözü söylemezse alnına cehennemlik çizgi çekilir. Hakk sözü söyleyenlerin ise hakikati müşahade etmesine izin verilir ve alnına cennet çizgisi çekilir. Alnına cehennem çizgisi çekilenler ise iyi işler yaptıkça o çizgi yavaş yavaş silinir.

Zerdüşt, Raci’ye nereden geldin diye sorar? Raci bu soruya sebebi ve hikmetinden sual olunmaz, Allah’tan! Diye cevap verir. Neden geldin diye sorar? “Allah, aydınlıkla karanlığı birbirinden ayırmak istedi. Aydınlıkla adil, karanlıkla ezici olmak istedi. Aydınlığa ben, cefa ve karanlığa benden başkası dedim” (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 34) Aydınlığı nedir, karanlığı ne? Diye sorunca; “Aydınlığı Hürmüz²⁵, Karanlığı Ehrimen²⁶’dir.” (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 35) Hangisi üstündür? Diye sorduğunda ise: her ikisinin eşit olduğunu ve birbirine üstünlük sağlayamayacağını söyler. Bu hengâmenin sonunun ne olacağını sorar. O da Hürmüz’ün Ehrimen’e galip geleceğini söyler. Böylece âlem daima aydınlık kalacaktır. Sonrasında ise İzid²⁷ hep ben hep ben diyecek ve benden başkası demeyecek. Zerdüşt sen kimsin? Diye sorunca: “ben nurum, aydınlığım. Hürmüz’ünüm” (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 35) diye cevap verir. Zerdüşt ona dönerek İzid seni aydınlık etsin diyerek alnına Salihlerden olduğuna dair yeşil bir çizgi çizer. Raci, yanındaki rehberiyle birlikte oradan ayrılır ve doğuda bulunan zümrütlü tepelere doğru yola koyulurlar. Rehber, Raci’ye yarın savaşa gireceksin bu yüzden kılıç kalkan eğitimi almalısın der. Ertesi sabah Tepe Dağa varmak için kanatlı atlarına binerler ve söylenilen dağa ulaşırlar. Tepeden aşağı bakarlar ki; aşağıda bir meydan var ve sağ tarafta aydınlık, sol tarafta ise karanlık hâkimdir. Her birinin orduları ve taraftarları hazır bekletilir. Sağ tarafın komutası Hürmüz’dedir. Sol tarafta ise Ehrimen vardır. Hürmüz bana inanıyor diyor Hakk ve hakikatin kendisiyle bilineceğini iddia ederken, Ehrimen ise bunun tam tersini telkin eder. Yedi gün süren muharebeden her iki tarafta birçok kayıp verir. Yedinci günden sonra Ehrimen Nifak adlı bir cengâveri çıkarır. “*Nifak* adlı bu yaratık, kıyamete kadar yaşamaya mahkûm edilmiş. Şu durumda onu öldürmek mümkün değilmiş. Bu yüzden Hürmüz tarafı panik halindeydi.” (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 41) *Nifak*, önüne ne çıkarsa ezip geçer. Ancak bir yiğit çıkacaktır ki *Nifak* onun adını duyunca

²⁴ Zerdüşt, M.Ö. 628-551, İran’da kendi adıyla bilinen bir din uydurduğu söylenen kişidir.

²⁵ Hürmüz, Zerdüştlük’te iyi ve aydınlık tarafı temsil eden figürdür.

²⁶ Ehrimen, Zerdüştlük’te kötü ve karanlık tarafı temsil eden figürdür.

²⁷ Tanrı, ilah

bile lâl olmaktadır. Bu yiğit *Muhabbet*'tir. *Nifak*, muhabbete tabii olduğu için onu yenemez. *Nifak*, *Muhabbet*'i yenemez ve yerine bir başka yiğit çıkarırlar. Bu yiğit karanlık tarafın askeri *Gazap*'tır. Gazabın olduğu yerde *Muhabbet*'te fırsat verilmeyeceğinden *Gazap*, *Muhabbet*'i yener. *Gazab*'ın karşısına ise *Hikmet* pehlivan ismiyle Raci çıkar. Mücadele devam ederken *Hikmet* pehlivan rehberinin telkinleriyle *Gazab*'a der ki; seni başında ne var? Tam *Gazap* elini başına attığı sırada koltuk altında zırh olmadığı için *Hikmet* pehlivan kılıcını bu noktaya saplar ve *Gazab*'ı devirir. *Hikmet*, *Gazab*'ı devirmiştir ama karşısına öyle bir rakip çıkarırlar ki, bu rakip onu esir alır. *Hikmet*'i esir alan cengâver ise *Nefs-i Emmâre*'dir. *Nefs-i Emmâre*'yi de *Aşk* esir alır. Vel hâsıl kelam ne Hürmüz tarafı nede Ehrimen tarafı kazanır. Karanlık aydınlıkla bilinir, aydınlıkta karanlıkla bilinir. Burada anlatılan hikâye aslında insanın nefsiyle vermiş olduğu mücadeleyi konu alır. Bütün pehlivanlar iyi veya kötü olmaklığına bakılmaksızın insan nefsinin dürtü ve isteklerine karşılık gelmektedir. İnsan beden ve ruhen bir çatışma içerisinde. Bedene yönelen taraf kötü, Ruha yönelen taraf ise iyi olarak adlandırılmaktadır. Bu yüzden iki taraf birbirine üstün gelemez.

Bu hikâye Hakikat'in tecelliyatının insanın şahsiyetini oluşturan ve ona kıymet veren insani tavırların arka planındaki itkiler, erdemler ve nefsi donanımların insan şahsındaki iradeye ve nefsin tutumları bağlamında aldığı konumla tartışılır. Hakikat'in idraki hikâye bağlamında yine yaşantıda bizzat deneyimlenen bir husustur.

4.2.3. Üçüncü Hikâye (Ulu Kişilerin Toplantısı)

Raci, bir gün yine Aynalı Baba'nın yanında otururken ondan ney üflemesini ve sohbetini talep etmektedir. Bu defa Aynalı Baba kendindeki diğer meziyetleri sergilemek ister ve ney yerine saz çalmak istediğini ve bu konuda da marifetli olduğunu söyler. Tam saz taksimine başlamıştır ki Raci, hayal âlemine dalar. Birde bakar ki kendini büyük bir sarayın içinde küçük bir pencerenin önünde görür. Pencereden içeri baktığı sırada içeride yüzü peçeli birçok zât görür. Bu zatlar her biri bir tahtın üzerine oturmuş ve karşılarında da daha yüksek ve boş bir taht var. Bunu gören Raci, izlemeye ve oradaki durumu anlamaya çalışır. Kürsüde oturan zâtlardan biri ayağa kalkarak diğerlerine “Beşeriyet gelmiş” onu içeriye almak için müsaade istiyorum der. Diğer zatlarda onay vererek Beşeriyet içeri alınır. Beşeriyet orada bulunan zatların karşısına geçip bu hayattan mutluluk duymadığını bin bir cefa içerisinde bulunduğunu ve bu perişan halinden

kurtulabilmek adına mutluluğun ne olduğunu kendisine söylemelerini ister. Bu mecliste hazır bulunanlardan her biri şöyle cevap verdi:

Hızır: “Mutluluk çalışmaktır, kazanmaktır ve kazandığını paylaşmaktır”

Hızır: “Mutluluk nefsinin Firavun’ un ihtiraslarından kurtarmaktır.”

Hızır: “Mutluluk, şeytana uymamaktır, Havva’ ya uymamaktır.”

Konfüçyüs: “ Bir tencere pirinç pilavına bütün lezzetleri sıkdırmasıdır.”

Eflatun: “Her zaman yücelikleri düşünmektir.”

Aristoteles: “Mantık! İşte mutluluk budur.”

Zerdüş: “Mutluluk, karanlıkta kalmamaktır.”

Brahma: “Mutluluk mu? Herkesin kanaati neyse onun tersidir.”

Hızır: “Mutluluk geçmişini unutmak, olanı hoş görmek ve geleceği hiç düşünmemekle mümkündür.”

Lokman: “ İnsanlar mutluluk kelimesini bütün hüznelerini bir defada söyleyebilmek için icat etmiştir.”

Hızır: “Mutluluk, ihtirasların giremediği gönüllerde birden çıkan bir hayalettir.”

Son olarak söz Fahr-i Âlem Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa’ya verilince kendisi mutluluğu şu şekilde tarif etmiştir: “Ey beşeriyet! Mutluluk demek, hayatı olduğu gibi kabullenerek, taşıdığın ağır yüklere razı olmak ve her şeyin daha iyi olabilmesi için çaba göstermektir.” O mecliste bulunan tüm zatlar hep bir ağızdan bu söylenilen sözde mutabık kaldılar. Raci ise uyandığında her zaman ki gibi gözleri Aynalı Babayı aradı. Ancak hemen yanı başında bir not yazılıdır. Elveda! Belki bir gün yine görüşürüz, yazılıydı.

4.3. Hakikat Kavramının Eserdeki yeri ve Önemi

Ahmet Hilmi, A’ mâk-ı Hayal adlı eserinde Hakikat kavramını inceleyerek Hakikati farklı gelenek, dini öğreti ve inanış biçimlerinde keşfetmeyi denemiştir. İnsanlar Hakikatin içine doğarlar ama sorgulanmayan hayat yaşamaya değmez,²⁸söylemini haklı

²⁸ Sokrates’ e ait olduğu belirtilen bir söylemdir.

çıkarmak derecede bu yaşamı sorgulama cesaretini gösteremezler. Kant'ın deyimiyle *aklını kullanmak cesaretini* kendinde bulamazlar. Ahmet Hilmi, Hakikat konusunu muğlak zihinlere berrak kılmakta ve insanın kendiyle yüzleşmesini istemektedir. Mevlana Mesnevi'sinde: "Kimden kaçıyoruz, kendimizden mi? Ne olmayacak şey! Kimden kapıp kurtarıyoruz, Hak'tan mı? Ne boş zahmet!" (Mevlâna, 2011, s. 49(Beyit:970)) sözleriyle aynı noktaya dikkatti çeker.

İnsan madde ile mânâdan müteşekkil olup hangisine yönelirse yani yüzünü hangi tarafa dönerse o vecihte kendini bulur. Maddi olandan kastımız beden ve bedene dair olanlardır. Mana ise Ruh, akıl, kalp veya sezgi her ne dersiniz deyin buna, insanın kendini aşması ve hakikatini kavraması anlamında kullanılır. Nefs ise, kendinden önce birden fazla tamlayan ifade alarak, hem beden için hem de Ruha dair bir mahiyet arz eder. Bu sebeptendir ki: *Nefsini bilen Rabbini bilir*, sözü Hakikatin perdelenmemiş yüzüdür. "İşte insan daha doğrusu kâmil insan, gerçeğin ne olduğunu önce akıl ile bilir, sonra da akıl ile bildiğini sezgi ile bulur ve yaşarsa böyle bir insan aradığı gerçeğin kendisi olur yahut ta aradığı gerçek kendisi olur." (Sunar, 1974, s. 14)

A'mak-ı Hayal' de ki ilk hikâye de insanın nefsini ezdiği ölçüde ruha yöneldiğini ve kemâle erdiği bildirmektedir. Kemâl ise insanın ulaşacağı en yetkin mertebedir. Bu mertebeye varan insanda hakikati nazar hâsıl olur ki Ayne'l yakîn derecesinden ziyade Hakka'l yakîn derecesinde evreni ve mevcudatı seyr başlar. Zerreden künhe yani görünenden görünmeyene kadar varlık âlemi kendini açar ve fenâ hâsıl olur. Yani yokluk, var olanda yok olma, var olanın bir parçası, zerresi haline gelme durumu başlar ki bu durum insanın nefsinin yani Nefs-ül Emmare'yi yok etmesiyle mümkün olur. Peki, bu fenâ durumu sadece İslâm Tasavvuf anlayışında mı vardır? Hayır, sadece İslâm Tasavvufu değil birçok din ve öğretilerde farklı isimler altında bu hâl kabul görür. Budizm de ki merhalelerin tamamlanması ve dünyevi olandan uzaklaşıp münzevi olana yaklaştıkça Nirvana'ya ulaşılması ve nefsin her türlü hevâ ve hevesten arındırılması bunun en güzel örneğini teşkil eder. *A'mâk-ı Hayal*'de Yokluk Tepesi olarak adlandırılan Nirvana makamı için şu sözlere yer verilmiştir:

"Yokluk Tepesi'ne insanların binde biri hatta yüz binde biri bile çıkamaz. Çünkü oraya çıkmak için kişinin kendine hâkim olması gerekir. Eğer bir kalpte şehvet ve istek varsa yolda kalır, devam edemez. Oraya ancak canlı cenazeler çıkabilir. Sen kendinde böyle bir kuvvet hissediyor musun? (Şehbenderzâde F. H., 2018, s. 21)"

Burada ifade ediliş biçimi değişse de aslında birçok din, öz olarak aynı kökten beslenir ve bu durum aynı ağızla farklı dil üretmelerinden öteye gitmez. Hans Küng, *Theology for the Third Millennium* adlı eserinde Hakikat'ın deskriptif yani olgusal içeriğine yönelir. Bunu yapmasındaki amaç, Hakikat tek bir dine mi aittir? Yoksa birden fazla din aynı hakikati mi paylaşır? Ya da her dinin kendine ait diğer dinlerden ayrı özgün bir hakikat tasavvuru mu vardır? Gibi sorulara cevap aramaktadır. Tüm bu sorular Hans Küng'u sorgulamaya sevk eder. O dört alternatif üreterek bu soruları cevaplamaya çalışır:

1. Hiçbir din doğru değildir.
2. Sadece bir din doğru, diğerleri ise yanlıştır.
3. Sadece biri bütünüyle genel hakikate sahipken, diğerleri hakikati paylaşırlar.
4. Bütün dinler aynı şekilde doğrudurlar. (Adler, 2014, s. 103-104)

Küng' un bu dört alternatifini incelersek şöyle bir tabloyla karşı karşıya kalıyoruz. Dördüncü alternatifte *Bütün dinlerin aynı şekilde doğru* olduğunu söylüyor. Din fenomeni içerisinde bir inanç olgusunu barındırır. Yani ben buna inanıyorum, dediğim vakit o benim için doğru bir vargıdır. Çünkü iman, mantığı bir yerde öteler ve reddeder. Ama bu demek değildir ki her zaman akıl reddedilir. Sadece akıl bir yere kadar gidebilir, işin içerisine metafizik girdi mi aklı askıya almak ve inanıp inanmama arasında tercihte bulunmak gerekir. Bu anlamda Küng'e hak veriyoruz. Zira bütün dinler *Mutlak Hakikat* iddiasını taşır. Bu yönüyle kendi doğrusunu yaymaya ve doğru yola çağırmaya çalışır. Üçüncü alternatifte *Sadece biri bütünüyle genel hakikate sahipken, diğerleri hakikati paylaşır*. Her din Varlığın tezahürlerini bir yönüyle kavrar. Ama yüzü daima Mutlak olana dönmüştür. Yalnız bu Mutlak olan Hakikati, bir zamansallık içerisinde aktarmak konusunda dilsel ayrılığa düşmüşlerdir. Bu dilsel farklılık elbette ki anlamı özünden koparmış ve içini boşaltmıştır. Tarihsel görü ile incelenirse birçok semavi din bu içi boşaltılmış dilsel ifadeleri kendi çabasıyla ve aklı ölçüsünde doldurmaya ve yeni bir formda ifade etmeye çalıştığı için *Mutlak Hakikatten* uzak düşmüştür. Bu tarihselliği ve kavramın içinin boşaltılmasını konu alan, anlamın yitirilmesi bağlamında her şeyi kapsayan ve tüm bunları hakikat adına sunan dini öğreti Mutlak Hakikat iddiasında bulunabilir. Bu bakımdan sadece bir din diğerlerini tarihsellik ve zamansallık açısından kapsar ve bütünüyle genel hakikati verir. Diğer dinler ise bu *Mutlak Hakikat*'e ters düşmedikleri ölçüde hakikati savunabilir. Sadece bir din bu kapsamı kendinde barındırdığı için doğrudur. Diğer dinler izafi olarak doğruluğunu iddia etseler bile hakikat

anlamında *Mutlak Hakikate* yüzünü dönmeleri ve bütün olarak bu Hakikati kabul etmeleriyle doğru olurlar. Aksi durumda doğru ve yanlış bünyesinde saklı tutarlar ki bu durum *Mutlak Hakikat* fikri ile örtüşmez.

Son olarak her din doğrudur ama izafî olarak doğrudur. Mutlak iddiası taşıyan ve evrensellik fikrini savunan her din doğru olamaz zira böyle bir şey mümkünse hepsinin aynı *Mutlak Hakikat* çevresinde birleşmesi gerekir ki bu da tek bir dini öğretinin kabulünü zorunlu kılar.

İşte filozofumuz Ahmet Hilmi' de Vahdet-i Vücut fikrini yani tezahürlerin arkasındaki yek özü kabul fikrine dayandığı için, görünen(nesne, şey ile) den daha çok gören(özne) ile ilgilenmektedir. Tek bir dayanak var ise *Mutlak Hakikat* adına, o halde dile gelen felsefede bu Mutlak Hakikat merkezinden hareketle örüntülenmelidir. Gerek epistemoloji gerekse de ontolojik bağlamda bu hakikat gözden kaçırılmamalı ve varlığın altı boşaltılmamalıdır. Epistemolojik varyasyonlarda aklın sınırı ölçü kabul edildiği için akli aşan bilgi ve türevleri reddedilmek zorunda kalınmıştır. Oysaki yeni bir epistemolojinin kabulü fikrine bu camia yaklaşırsa, yeni epistemoloji, ontolojik olan ile kesişmekten, çatışmaktan kendini kurtararak sezgi alanı ile ontolojinin kapsamına girebilme kudretini kendinde görecektir. Aklın giremediği kuytu köşeler sezgi ile aydınlatılacaktır. Aslında burada sezgi dediğimiz şey mantığı aşan bir üst akıl ya da üst biliş veya üst düzey bütünsel biliş olarak da tanımlanabilir. Yani insanda mahiyeti tam bilinmemekle beraber bir ruhun varlığı kabul edilebiliyorsa ruha ait olanın bilinmesine dair bir bilgi türünün de kabul edilmesi gerekir. Ancak bu durum akli gölgeler ve mantığı aşar. Yalnız insan her yönüyle bir bütündür ve hem akli hem de sezgisel bir varoluşa, anlama sahip olduğu göz ardı edilmemelidir.

Sezgi, duyuşal olandan yola çıkarak duyuları da mantığı da aşan bir alanın kapılarını bize açar. Bu süreç zaman, mekân (uzay) gibi bizde var olan formlara ters düştüğünden ya da tam anlamıyla bir birine mütekabiliyet arz etmediğinden mantıksal açıdan kabullenebilir görünmemektedir. Ancak Kant ve öncekiler sezgiyi göz ardı etmişlerdir ve sezginin asıl anlamına vakıf olamamışlardır. Sezgi, yani üst biliş zaman ve mekân formlarını bize bağlı olmaksızın değiştirebilir ve daha önceki vargılarımızı alt üst edebilir. Bu durum fenomenoloji alanının da peşine düştüğü bilimselliği aşan ama

reddetmeyen bir bütünselliğe ve aynı zamanda bu bütüne dair olan şeylerin bir ölçüde bilgisine kapı aralayabilir.

A'mâk-ı Hayal de bu alanı yani dini tecrübe alanını aktarmak konusunda en iyi yöntemlerden olan hayal ve hikâye yöntemine başvurarak, verilmek istenilen mesaj hayal dalışlarıyla okura yansıtılır. Yine bu dalışlar neticesinde Hakikat denizinde saklı olan Hikmet zihinlerin sahiline çıkarılmıştır.

4.4. Hakikat Arayışının A'mâk-ı Hayal Eseri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

İnsan doğası gereği merak eder ve bilmek ister. Bu durum da ister fırlatılmış olsun ister içine doğmuş olsun insanda bir Hakikat fikri vardır. Zira inanç beraberinde Huzuru getirir. İnsan sürekli şüphe ile yaşayamaz. Bir noktaya kadar kendini bastırabilir ama o noktadan sonra yalnız çevresini değil kendini ve varoluş nedenini de sorgular. Çözümeyen noktalarda işi bir Tanrı'ya yüklemek ister ve dinlenmesi için Huzur bulması için ve tabi umudunu yitirmemek için bu olmazsa olmaz bir şeydir. Peki, soru şu hangi Tanrı' ya? Her dini öğretinin ifade tarzında bir ya da birden fazla Tanrı'nın varlığı kabul edilir. Ancak Mutlak Hakikat olan Tanrı, tezahürleri olsa da Mutlak Hakikat ise bir ve yetkin olandır. O halde Tüm insanların Tanrısı Bir dir. Ama nasıl olur da bu kadar farklılık varken tek bir İlahın varlığı kabul edilebilir? John Hick, teolojide Kopernikvari bir devrimin yapılmasıyla bu sorunu aşabileceğini söyler.

“Kopernik devrimi, kâinatın düzeni ve insanın kâinattaki yeri konusunda muazzam bir değişikliği muhtevîdir. Bu devrim yerkürenin evrenin merkezi olduğu dogmasından Güneş' in merkezde ve dünya dâhil diğer gezegenlerin onun etrafında döndüğü gerçeğini ifade etmektedir. Teolojideki Kopernik devrimi, dinler âlemi ve kendi dinimizin bu âlemdeki yeri hususunda buna benzer radikal bir devrimi öngörmektedir. Bu devrim Hristiyanlığın merkezde olduğu dogması yerine Tanrı'nın merkezde olduğunu keşfeden ve kendi dinimiz dâhil, insanlığın bütün dinlerinin O'na hizmet için var olduğunu ve onun etrafında döndüğü gerçeği ifadesini içermektedir. (Aslan, 2006, s. 129-130).”

Hick'in teolojik devrimi dikkate alınacak olursa Nietzsche'nin *Tanrı öldü!* sözünü tam manasıyla anlamak mümkün olur. Nietzsche, kutsalın katlini meşru gören Hristiyan din adamlarını ve bütün inananların Tanrı'yı *Hakikat'in* merkezinden çekerek kendi söylemlerini haklı çıkarmak suretiyle kutsalı ve ona dair olanı öldürdüğünü söyler. Bu gün dinlerin çoğunda belki de hemen hemen hepsinde benzer bir sorun ile karşı karşıyayız. Dinlerin, küreselleşmenin de etkisiyle ve postmodern gelenek dikkate alınarak

varmış olduğu bu süreçte etkileşim içerisinde olması ve *Hakikat*'in muğlaklaşması bu tezin yazılış amacını teşkil etmektedir. Zira bizler burada dinlerin aynı Hakikate farklı açılardan yaklaştıklarını ve bu durumun diyalektik bir süreci beraberinde getirdiğı fikrini savunmaktayız. Bu diyalektik süreç içerisindeki dinlerin yine bu süreci aşabilmesi için diyalektik sürece dâhil edilemeyen bir üçüncü yol ile bunu aşabilecekleri kanısındayız. Bu da dinlerden daha çok *Hakikat*'in ön plana çıkarılması ve din adamlarının, dini ve dünyevi problemleri konuşabilecekleri bir üst dile ve kapsamlı bir ifade biçimine geçişi ile mümkün olacaktır.

Sonuç olarak Ahmet Hilmi, Dinlerin bu etkileşiminden ziyade Hakikatin birliğı fikrini ortaya atmasıyla evrensel ve kapsayıcı bir mesajın bütün insanları kuşatacağına ve *insanın değerinin yeniden kendisine verileceğine* işaret etmektedir. Zira Tanrı'nın Mutlak Hakikat anlamında yeniden keşfi, değerlerin bu fikir çerçevesinde yeniden değerlendirilmesini kolaylaştıracağı gibi bütün insanları tek bir doğru etrafında birleştirmesi olası ve mümkündür.

A'mâk- ı Hayal eserinde Ahmet Hilmi, insanın hangi dine, ırka ya da dile mensup olursa olsun kendi hakikatini merak eden kişinin akıl ve sonrasında sezgi ile *Hakikat*'i bulacağına ve bunu yaparken de insanın, din, dil ve ırk farkını ortadan kaldıracağına olan inancı tamdır. Son olarak Hakikat Mutlak anlamda birdir. Her dini inanış biçimde farklı tezahürleri olsa da özünde bütün insanlar tek bir *Hakikat*'in içine doğmuştur. Kendini her dinde ve öğretilerde arayan insan hakikati yine kendinde bulacaktır. Zira *nefsini bilen Rabbini bilir*. Rabbini, İlahını bilen Hakikatin parçası olduğunu fark eder ve gerçeğin ta kendisi olur. Zira ebedi saadet bu gerçekte gizlidir.

SONUÇ

Filibeli Ahmet Hilmi eserlerinde, kendi öz kaynaklarımızla kendi kültürümüzün ürünü olan bir felsefenin gerekliliğine vurgu yapar. *A'mâk-ı Hayal* adlı eseri de bu konuda yazılmış değerli bir başyapıttır. Bu yönüyle bizler bu çalışmayla, kendi kültür ve inanış biçimimizin ürünü olan ve ilk felsefe, gerçek felsefe anlayışına ters düşmeyen varlığı hem rasyonalist bakış açısı hem de sezgisel bakış açısıyla inceleyen öz bir felsefenin ürününü gün yüzüne çıkararak yeni bir felsefe anlayışına kapı aralamaktayız.

Batı, Avrupa odaklı yapılan felsefe okumaları, salt rasyonel tabanda ve mantığın formlarına giydirilmeye, uydurulmaya çalışılırken asıl manada varlığın ontik bağlamı göz ardı edilmekle birlikte sanki bu alanlar insan aklı için kuytu ve karanlık köşeler şeklinde ifade edilmekteydi. Bu durum, varlığın ontik boyutunun bilinemeyeceği yanılgısını taşısa da aslında felsefenin kullanmış olduğu dil ve yöntemin kısıtlı ve sınırlı oluşu ile alakalıdır. Var olanları sadece tek bakış açısı ya da kesit olarak, durağanlaştırarak okumak ne derece yanlış ise onun dinamik bağlamını göz ardı edip bütünsel bakışı dışta tutup sadece parçaya yönelmekte en az birincisi kadar yanlış bir okuma biçimidir.

Avrupalı müsteşrikler, oryantalistler doğu kaynaklarını okurken yukarıda belirtmiş olduğumuz bu yanılgıya düşmüşlerdir. Her yörenin bir okuma biçimi ve yöntemi vardır. Doğru kaynakları öz felsefe, gerçek felsefe düsturuna ters düşmemekle beraber varlığı hem rasyonalist tabanda hem de bu tabanı kapsamı içerisine alan sezgisel bağlamda yazılmıştır. Bu nokta göz ardı edilmeye devam edildiği müddetçe doğu okumaları hiçbir zaman kendini açmayacak ve eksik bir okumayla tek yönlü anlaşılacaktır. İşin garip tarafı bizlerde kendi öz kaynaklarımızı batı odaklı bu rasyonel bakış ile inceliyoruz. Yani öz kaynaklarımızın ontik bağlamını ve dolayısıyla inkişaf ettiği ortamı ve kültürü dışta tutarak kendi öz kaynaklarımıza yabancılaşıyoruz. Bu minvalde yeni bir felsefe adı altında kendi öz kaynaklarımızı ve kültürel kimliğimizi dışta tutmayan, soru ve sorunlarımızın çözümü için ön ayak olacak bir yöntemin aciliyeti ve gerekliliği bizim bu çalışmada vardığımız son noktadır. Bu yeni yöntem ve okuma biçimi öyle tahmin ediyorum ki din, felsefe ve bilim çatışmasını ortadan kaldıracak ve *Mutlak Hakikate* yönelmek amacı ve düsturu ile bu üç disiplin arasındaki etkileşimi kolaylaştırarak çağın problemlerine en hızlı çözümü sunacaktır.

Sezgisel bakış, akli reddetmez ancak aklın aydınlatamadığı noktaları kuşatıcı olmasıyla kapsar ve adeta bir üst biliş ya da üst akıl görevi görür. Felsefeci, yöntem olarak rasyonel bakış ile kavrayacağı son noktaya kadar ilerlemeli ve çıkmaza düştüğü yerde sezgisel bilgi alanına başvurma cesaretini kendinde görmelidir. Gazali'nin kalp gözü ile kastettiği tamda budur. İnsanı hem rasyonel hem de sezgisel bir varlık olarak değerlendirmek gerekir. Tüm disiplinler özde insana yönelir ve insanın kendini anlamasında ve kendi dışında kalan her şeyi bilmesinde bir araç konumundadır. Madem bilim, felsefe ve din insanı konu alıyor o halde saymış olduğumuz bu disiplinlerin ve diğer disiplinlerin kullanmış olduğu yöntemleri insanın hem rasyonel hem de sezgisel boyutunu göz ardı etmeyecek şekilde oluşturması ve düzenlenmesi gerekir.

Edmund Husserl, *Fenomenoloji* alanında yapmaya çalıştığı şeyde de tam olarak bu sorunu çıkış noktası kabul ediyordu. Sosyal bilimlerin içerisine düşmüş olduğu yöntem krizinden kurtulma ümidiyle, felsefenin kurtarıcı ve yegâne tek disiplin olduğuna inanıyordu. Felsefeyi bilimden kesin bir ifade ile ayırmıştı. Fakat kurduğu yeni dizilim ve yöntem ile felsefeyi ya bilime yaklaştıracaktı ya da tamamen bilimin dışında bilimi de kuşatacak bir yöntem olarak sunacaktı. Yöntemin çıkış noktasını doğru kurdu ancak bu yeni anlayışı açıklamak noktasında yetersiz kaldı. Bilimden uzaklaşınca tek benci bir idealizme, dünyasız bir özne felsefesine ve diyalektik olmayan, verimsiz bir aşkın yönetime saplanıp kalmakla suçlandı.

Gerçek felsefenin düşünüyü kuran herkes bu düşten uyanınca gördüğü yeniliği anlatmak noktasında yetersiz kaldı. Çünkü gerek araçlar gerekse de mevcut bilinen yöntemlerin dışına çıkamama bu yeni yöntemi sadece bir düş olmaktan kurtaramadı. Ahmet Hilmi'de felsefenin kısıtlı yöntemine bir eleştiri mahiyetinde yazmış olduğu eserlerinde, satır aralarında, her fırsatta bu bahsetmiş olduğumuz gerçek felsefe, yani yeni yöntemin gerekliliğine vurgu yapar.

Bu tez, gerçek ve öz felsefenin aslında bir düş olmadığını, sezgisel bilginin öğretilebilir oluşu noktasında, yine sezgisel bilginin akıl ile çatışmasından ziyade kuşatıcı rolünü göz önüne aldığımızda yeni bir felsefi bakış açısı ve varlığın tezahürlerini daha kuşatıcı bir biçimde incelemenin mümkün olabilirliğini savunur.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

- Adler, M. J. (2014). *Dinde Hakikat Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği (Din Felsefesi İle İlgili Bir Deneme)*. (R. Yazoglu, & H. Aydeniz, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Metafizik* (4. b.). İstanbul: Sosyal yayınları.
- Aslan, A. (2006). *Dinler ve Hakikat J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*. (A. Aslan, Çev.) İstanbul: İsam Yayınları.
- Bolay, S. H. (1967). *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüş*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Cevizci, A. (2008). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Gazzali. (1960). *El Munkizu Min' ad Dalal*. (H. Güngör, Çev.) Ankara: Maarif Basımevi.
- Gazzâli. (1981). *Tehâfüt El Felâsife*. (B. Karlığa, Çev.) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazzâli. (2017). *Mişkâtü'l Envâr*. (M. Kaya, Çev.) İstanbul: Klasik.
- Gazzâli. (tarih yok). *Kimyâ-i Saâdet (Mutluluk Hazinesi)* (Cilt 1. ve 2.). (A. Meyan, Çev.) İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıçtan 14. Yüzyılın Sonlarına Kadar)* (1. b.). (A. Meral, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Guthrie, W. C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi-I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar* (1. b.). (E. Akça, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Herakleitos. (2014). *Fragmanlar* (1. b.). (C. Çakmak, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hilav, S. (2007). *Platon Toplu Diyalogları I*. (H. Demirhan, Çev.) Ankara: Eos Yayınları.
- İbn Sina, (2008) *Kitab el Şifa Topikler*. İstanbul: Litera Yayınları
- Kaya, K. (2016). *Hint Felsefesinin Temelleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2017). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (N. Sevil, Dü., & M. M. Yakupoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Koçak, A. (2009). *Hikmet Yazıları* (2. b.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Konfüçyüs. (2003). *Seçmeler (Lün-yü)*. (M. Türdeş, Çev.) İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kutlutürk, C. (2014). *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar* (1. b.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- M. C. (2011). *MESNEVİ* (1. b.). (A. Y. Caferi, Çev.) Konya: Tablet Yayınları.
- Meriç, C. (2004). *Jurnal* (Cilt 2). İstanbul: İletişim Yayınları
- Platon. (2013). *Phaidon*. (A. Cevizci, Dü., & F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

- Russell, B. (1972). *Batı Felsefesi Tarihi (Orta Çağ)* (2. b.). (M. Sencer, Çev.) Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Saint Augustinus. (1999). *İtiraflar*. (D. Pamir, Çev.) İstanbul: Kaktüs Yayınları.
- Sarma, D. S. (2005). *Hint Dini Tarihine Giriş* (1. b.). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Schuon, F. (2013). *İslâm ve Ezeli Hikmet* (2. b.). (Ş. Yalçın, Çev.) İstanbul: İz Yayınları.
- Sunar, C. (1974). *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe* (1. b., Cilt 19). Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Şehbenderzâde, F. (2008). *Allah' ı İnkâr Mümkün müdür?* (A. ALMAZ, Çev.) İstanbul: Yakamoz Yayınları.
- Şehbenderzâde, F. (2012). *Huzûr-i Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. (E. Erbay, & A. Utku, Çev.) Konya: Çizgi Kitabevi.
- Şehbenderzâde, F. (2013). *İslam Tarihi*. (H. Ünver Altun, Çev.) Ankara: Elips Kitap.
- Şehbenderzâde, F. (2016). *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz*. (K. Kahramanoğlu, & A. Utku, Çev.) Konya: Çizgi Kitabevi.
- Şehbenderzâde, F. H. (2018). *Âmâk-ı Hayal*. (R. Ertem, Dü., & N. Aygün, Çev.) İstanbul: Kaldırım Yayınları.
- Şerif, M. M. (1990). *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Tepe, H. (2016). *Platon' dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (1. b.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Tıgılı, A. (2004). *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Toku, N. (1996). *Türkiye' de Anti- Materyalist Felsefe (Spiritualizm) İlk Temsilcileri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yu-Lan, F. (2009). *Çin Felsefesi Tarihi* (1. b.). (F. Aydın, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

MAKALELER

- Erdem, H. S. (2012). Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat -Nietzsche Değinileriyle-. *Birey ve Toplum*, 2(3).
- Kaynak, İ. H. (2012). İnsanın Anlam Arayışında Din ve Mit'lerin Rolü. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1).

TEZLER

- Ekici, M. Z. (1997). *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri*. İstanbul.
- Halil, A. N. (2008). *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı*. Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Odabaş Yüksek, N. (2006). *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dini Ve Felsefi Düşüncesi*. Ankara.

SÖZLÜKLER

- Cevizci, A. (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erginli, Z. (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (1. b.). (Z. Erginli , İ. Karşlı, Y. Köktaş, N. Ödül, R. R. Sevinç, & S. S. Yavuz, Çev.) İstanbul: Kalem Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmûd. (2005). *Divânü Lügâti't Türk*. (S. Erdi, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kara, İ.(2008) Seyyid Mustafa Rasim Efendi Tasavvuf Sözlüğü Istılahat-ı İnsân-ı Kâmil, İstanbul:İnsan Yayınları

İNTERNET KAYNAKLARI

<https://islamansiklopedisi.org.tr/>