



**MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNDE
TANRI TASAVVURU VE
MİSTİK TECRÜBE**

Halil İbrahim KÖSE

**Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
2020
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Halil İbrahim KÖSE

**MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNDE TANRI TASAVVURU
VE
MİSTİK TECRÜBE**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

ERZURUM-2020



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum " MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNDE TANRI TASAVVURU VE MİSTİK TECRÜBE " adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

23.07.2020

Aslı Islak İmzalıdır

Halil İbrahim KÖSE

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü tezle ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, H. İbrahim KÖSE tarafından hazırlanan bu çalışma 23/ 07 / 2020 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sinan ÖGE

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. M. Fatih KALIN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE ÇALIŞMADA KULLANILAN KAYNAKLAR	1
A. ÇALIŞMANIN AMACI.....	1
B. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	2
C. ÇALIŞMADA KULLANILAN KAYNAKLAR.....	3
II. MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	5
A. TARİHSEL ÇERÇEVE.....	5
1. Hayatı	5
2. Entelektüel Biçimlenme	9
B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	12
1. “Bir”	12
2. Ruhta Tanrı’nın Doğuşu	13
3. Soyutlanma	16

BİRİNCİ BÖLÜM

MEISTER ECKHART’TA TANRI TASAVVURU

1.1. TANRI TASAVVURU	19
1.2. NEGATİF TEOLOJİ.....	27
1.3. TANRI’NIN ANLAMİ.....	38
1.3.1. Varoluş Olarak Tanrı.....	39
1.3.2. Akıl Olarak Tanrı	41
1.3.3. Varlığın Üzerindeki Akıl Olarak Tanrı	43
1.3.4. ‘Bir’ olarak Tanrı.....	45

1.4. TANRI’NİN ÖTESİNDEKİNİN ANLAMI (ULÛHİYET).....	48
1.4.1. Ulûhiyet ve Temel	50
1.4.2. Ulûhiyet ve Ruh.....	52
1.4.3. <i>Bullito</i> : Üçleme.....	56
1.4.4. <i>Ebullito</i> : Yaratım.....	59
1.4.5. Yaratım ve Yaratılmamışlık	62

İKİNCİ BÖLÜM

MEISTER ECKHART’TA MİSTİK TECRÜBE

2.1. DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBE	67
2.1.1. Dinî Tecrübenin Özellikleri.....	68
2.1.2. Mistik Tecrübe	69
2.1.3. Mistik Tecrübenin Özellikleri	73
2.2. ARINMA.....	77
2.3. AYDINLANMA	87
2.4. BİRLEŞME.....	100
2.5. ATILIM.....	107
 SONUÇ.....	 116
KAYNAKÇA	122
ÖZGEÇMİŞ.....	131

ÖZET

DOKTORA TEZİ

**MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNDE TANRI TASAVVURU
VE
MİSTİK TECRÜBE**

Halil İbrahim KÖSE

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu

2020, 131 sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Sinan ÖGE
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Doç. Dr. M. Fatih KALIN**

Geç Orta Çağ döneminin etkili figürlerinden biri olan Alman Dominik Meister Eckhart, bir vaiz, mistik ve teolog olarak ortaya koymuş olduğu eserleriyle felsefi ve teolojik birtakım tartışmaların zeminini hazırlamıştır. Felsefenin temel konularından olan Tanrı tasavvuru ve mistisizm gibi iki önemli konuda savunduğu bazı görüşler yüzünden papalık fetvasıyla kınanacak ve kâfir ilan edilecek kadar da kilisenin dikkatini çekmiş bir isimdir.

Düşünürümüz üzerine yapılan akademik çalışmalarda bu tartışmalardan etkilenmiş, yer yer panteist, yer yer panenteist hatta mistik quetist olarak tartışmaların halen geçerliliğini koruduğu birtakım sonuçların çıktığı, dahası bir mistik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dair çeşitli görüşlerin de mevcut olduğu görülmektedir.

Bu bağlamda çalışmanın amacı kilisenin haklı olup olmadığı ya da herhangi bir akademik çalışmanın doğruluğunu ortaya koymaktan öte, düşünürümüzün mevcut Tanrı anlayışı ve mistik tecrübeye dair görüşlerini ifade ettiği çeşitlilik arzeden eserlerini ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bağlamda ele alarak kapsamlı, objektif ve tutarlı bir sonuç elde etmeye yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Eckhart, Tanrı, Mistisizm, Mistik Tecrübe

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

**IMAGINATION OF GOD AND MYSTICAL EXPERIENCE IN MEISTER
ECKHART'S THOUGHT
Halil İbrahim KÖSE**

Advisor: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2020, Page:131

**Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Sinan ÖGE
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Assoc. Prof. Dr. M. Fatih KALIN**

German Dominican Meister Eckhart, who is one of the most efficient figures of Late Medieval Era, established a ground for a set of theological and philosophical discussions with his works he produced as a preacher, a mystic and a theologian. He is a person who drew the attention of the Church because of a number of opinions he advocated about two important subjects, namely about imagination of God and mysticism which form the main subjects of philosophy, and he was therefore condemned by a papal bull and was even deemed heretic.

In academic studies done on the philosopher, it is seen that certain conclusions were drawn in which discussions still hold validity which are partly pantheistic, partly panentheistic and even mystic quietist, and moreover it is also seen that there are various opinions about whether he could be considered a mystic or not.

In this sense, the aim of this study is to obtain a comprehensive, objective and consistent result by analyzing the philosopher's various works in which he explains his opinions on present God understanding and mystic experience in terms of ontological, epistemological and axiological senses rather than proving whether the Church was right or not, or certifying the accuracy of an academic study.

Key Words: Eckhart, God, Mysticism, Mystic Experience.

KISALTMALAR DİZİNİ

bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör.
S.	: Sayı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınları
T.y.	: Tarih yok



ÖNSÖZ

Teoloji ve Mistisizm arasındaki ilişki hakkında yazmak kolay değildir. Çünkü bir yandan, mistisizmin doğası gereği hakkında söylenebilecek birçok farklı söz ve tanım mevcutken, diğer yandan Hristiyan ya da Hristiyan olmayan mistiklerin neredeyse aynı fikirde olan öğretileri ve ister Tanrı’yla, ister evrenle ya da mevcut durumun ortadan kaldırılması veya bir çeşit dönüşümüyle birlik sağlamayı hedef edinen mistik yolları, insanın ifade gücünün ötesindedir. Bu zorluklara rağmen Hristiyan düşünce tarihinde çok sayıda figür bulunmaktadır. Bu çalışmada onlardan biri olan Meister Eckhart’ı konu edinmekteyiz. Onun eserleri bizi mistisizmin teolojik sorunuyla ilgilenmeye zorlamakta ve bunların tutarlılığını ve geçerliğini kendi teolojik programlarımız ışığında tahlil etme konusunda bize fırsat tanımaktadır.

Burada öncelikle şu hususu belirtmek gerekir. Bu çalışmada mistisizmi tanımlamak amaç edinilmemektedir. Çünkü “Mistisizm” tıpkı “din” gibi hepimizin kullandığı ve belli derecede anladığı ama tanımlamanın zorluk oluşturduğu ve bu nedenle de metodolojik tartışmaların merkezinde olan kavramlardan biridir. Tabi burada metodolojik soruları inkâr ettiğimiz düşünülmemelidir. Sadece çalışmanın sınırları, uzun bir önsözü olanaksız kılmaktadır. Özetle söylemek gerekirse mistisizmin bütününe dair bir tanım ve ortak bir temel arayışından daha çok, dünya dinlerindeki mevcut mistisizmlerin çeşitliliğine vurgu yapan son dönemlerdeki bilim insanlarının çalışmalarını da dikkate almak zorundayız. Zaten çalışmamızın konusu adından da anlaşılacağı üzere *Eckhart’ta Tanrı tasavvuru ve mistik tecrübedir*. Çalışmamızda mistisizm ve dini tecrübe arasındaki benzerlikler ya da farklılıklar üzerinde durmaktan çok Eckhart’ta mevcut olan dini tecrübenin ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik değerini sorgulamayı amaçlamaktayız. Bunu yapmadan önce de Tanrı tasavvurundan yola çıkarak Tanrı-insan, Tanrı-âlem ilişkisini ortaya koyarak, dini tecrübenin tarafları olan Tanrı ve insana bakış açısını berraklaştırmak zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmamızın giriş bölümünde, çalışmanın amacı, metodu ve kaynakları hakkında bilgi verilerek, Meister Eckhart düşüncesinin tarihsel ve kavramsal çerçevesi çizilmiştir. Eckhart’ın hayatı, eserleri ve kişiliği hakkında

bilgiler verdiğimiz bu kısımda, Eckhart'ın düşüncesinin temel kavramları ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Meister Eckhart'ta negatif teoloji ve Tanrı tasavvuru olarak isimlendirdiğimiz birinci bölümde, negatif teolojiden hareketle Eckhart'ın Tanrı tasavvuru ortaya koyulmuştur. Ancak Eckhart'ın Tanrı tasavvurunun daha iyi anlaşılabilmesi için de din felsefesindeki Tanrı tasavvurlarına ana hatlarıyla da olsa yer verilmiştir.

Eckhart'ta mistik tecrübe olarak adlandırdığımız ikinci bölümde Eckhart'ın düşüncesinde mevcut mistik tecrübe anlayışı netleştirilmeye çalışılmıştır. Teolog, vaiz ve aynı zamanda mistik bir düşünür olan Eckhart'ın arınma, aydınlanma, birleşme ve atılım olarak kavramlaştırılan ve dört aşamada gerçekleşen mistisizmi tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde de genel değerlendirmeler yapılarak Eckhart'ın tespit ettiğimiz kendine özgü düşünceleri ortaya koyulmuştur.

Çalışma boyunca, fikirleri, yönlendirmeleri ve değerlendirmeleri ile büyük katkıları olan Sayın Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI ve Sayın Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU hocalarıma; ayrıca yakın ilgilerini esirgmeden, yapıcı eleştirileri ve yol gösterici önerileri ile çalışmamın şekillenmesinde desteği olan Sayın Dr. Öğr. Üy. Kutsi KAHVECİ ve Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet SEVER'e, lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilik hayatımda yakın temaslarıyla öğrencilik hayatımın her aşamasında beni yönlendiren, çalışmalarına destek veren ve beni bu konuda cesaretlendiren çok değerli danışmanım Sayın Prof. Dr. Tuncay İMAMAOĞLU hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum-2020

Halil İbrahim KÖSE

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE ÇALIŞMADA KULLANILAN KAYNAKLAR

A. ÇALIŞMANIN AMACI

Bu çalışma 1328 yılında hayatını kaybeden bir Alman Dominikan mistiğinin teolojik karakterini tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Orta Çağ döneminin mistik yazarları içerisinde en bilgili ve etkilisi, aynı zamanda da en tartışmalısı olan Meister Eckhart, burada alıntılatacağımız birtakım sebeplerden dolayı özel ilgimizi çekmektedir. Bu nedenleri şu şekilde sıralayabiliriz. İlk olarak onun eserleri Hristiyan teolojisinin ve modern felsefenin ontolojik ve epistemolojik açıdan engin birer bilgi örneğini oluşturmaktadır. İkinci olarak, profesyonel bir teolog ve mistik vaiz rollerinin her ikisini de bir araya getirmiş olmasıdır. Çünkü 14. yüzyılın başlarında iki dönem boyunca Paris Üniversitesi'nde uzmanlık, Strazburg ve Köln'deki Dominikan Din Okullarında öğretmenlik yapan Eckhart,¹ aynı zamanda ana temasını Tanrı'yla ve ruhla birlik olarak belirlemiş (hem Latince, hem de bölge dilinde) güçlü bir vaiz olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun el yazısıyla yazılmış ve bugüne ulaşmış olan vaaz ve yazılarının sayısı onun ününü ve etkisini doğrular niteliktedir. Bernard McGinn'in de dediği gibi yalnızca Eckhart'ı tanımak Geç Orta Çağ döneminin tamamını bilmek değildir. Ancak Eckhart'ı bilmemek neredeyse konu hakkında cahil olmak anlamına gelmektedir.² Üçüncü olarak kendisi Geç Orta Çağ döneminin sendelemeye başladığı ve içinde daima yeni düşüncelerin öne çıktığı bir teolojik geçiş döneminde yaşamış olmasıdır. Son olarak da, ülkemizde Eckhart'a dair alan içi akademik çalışmalar açısından genel bir eksiklik söz konusu olmasıdır.

Yüzyıllar boyunca Eckhart hakkındaki yorumlamaların çoğu, eserlerinden çıkarılan yirmi sekiz önermenin papalık tarafından kınanmasıyla derinden etkilenmiştir. Eckhart'ın

¹ Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, Translation and Introduction By Edmund Colledge O.S.A And Bernard McGinn, Poulist Press, New York 1981, 5.

² Bernard McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart", *The Journal of Religion*, 61 (1), Ocak, 1981, 2.

düşüncesi ve geleneksel Hristiyan düşüncesi arasındaki mesafeye vurgu yapan pek çok yorumcu, bu kınamadan fazlasıyla memnun olmuştur. Ancak onların Eckhart'a dair kendi yorumlamaları, Dominikan'ın Hristiyanlığa dair kendi teolojik pozisyonundan oldukça farklı görünmekte olan kaygılarla güdülenmiş görünmektedir. Hatta Meister'ı kendi düşünceleri çerçevesinde anlamaya çalışanlar bile bize Eckhart'ı bir bütün olarak vermekte kayda değer bir zorluk çekmişlerdir. Bu durum Eckhart'ı yorumlarken Latince ve Orta Çağ Almanca eserleri hakkında devam eden tartışmalarda açıkca gözükmektedir. Eckhart'ı çoğunlukla bölgenin dilinde yazılmış eserlerden kaynaklanan yanlış anlamalardan kurtarmaya çalışan bilim adamları, Latince yazılarının onun dikkatli ve olgun düşüncesinin anahtarı olduğunu vurgulama eğilimde olmuşlardır. Ancak onların bu yaklaşımı bir yandan Latincenin önemli olduğunu kabul ederken, öte yandan Eckhart'ın gerçek özgünlüğü ve gerçek etkisinin daha canlı olan bölge dilindeki vaaz ve yazıları olduğunu iddia edenler için çok da ikna edici olmamıştır.³ Bu çalışmanın amacı da konuyu ele alırken bütüncül bir yaklaşımla Eckhart'ın Tanrı tasavvuru ve mistisizmini tahlil etmektir.

Eckhart'ın eserlerinde kullandığı paradoksların, bölge dilindeki çalışmalar temel alınarak çözülemeyeceğini belirten McGinn, onun söylemlerinin, ana temalarının çoğu Almanca vaaz ve ilmi eserlerinde çarpıcı ifadeler bulsa da, onların içsel bütünlüğünün bize ancak Latince yazılarda sunulduğunu ifade etmektedir.⁴ Bu da Eckhart'ın edebi üretiminin iki tarafı arasında elde edilen simbiyotik⁵ ilişkinin güzel bir örneği olabilir. Latince, Hristiyan teolojisinin ilmi/akademik dili olduğundan Latince eserler tek başına değil ama öncelikli olarak sistematik spekülâtif bir teolojinin ana temalarını sergilemek için tasarlanmışken, bölge dilindeki eserlerin amacı ise onun teolojisinin dini çıkarımlarını daha geniş bir dinleyici kitlesine iletmektir.

B. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma temel olarak fikirlerle alakalı olduğundan, birey ile onun zihinsel eylemleri arasındaki karmaşık ilişkiler dizisini ortaya çıkarmayı deneyecektir. Bu nedenle

³ McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart", 2.

⁴ McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart", 5-6.

⁵ Simbiyotik ilişki ya da ortak yaşama: Başka türden iki canlının dengeli ve sıkı bir iş birliği ile birbirinden yararlanarak yaşamaları durumu.

tarihsel bir yaklaşım sergilememektedir. Aynı zamanda Orta Çağ Hristiyan düşünce akımları veya İslami teolojinin tarihi üzerine bir çalışma da değildir. Bu çalışma özel bir bireyin geçmişte ne söyleyip yaptığının ve fikirlerinin nasıl geliştiğinin bir tahlilidir. Fikirler, çok geniş manada, sahibinin hayatında önem taşımaktadır; onlar sadece sözlerden oluşmazlar. Bu çalışma da bir düşünce tarihi örneği olabilir. Brinton'un da ifade gibi, düşünce tarihi alanı ya da düşüncelerin tarihi ne keskin hatlı ne de basit bir tarih alanıdır. Tarihçi aydın düşüncelerle ilgilenmektedir. O uç fikirlerle olduğu kadar mantıklı olanlarla da, seviyeli spekülasyonlar ve ortak önyargılara da eşit mesafededir. O daha çok insanın zihinsel aktivitelerini bu aktivitelerin insanları nasıl etkilediği ve onların neden etkilendiğiyle daha çok ilgilidir.⁶

C. ÇALIŞMADA KULLANILAN KAYNAKLAR

Özel olarak Meister Eckhart'a odaklanan çalışma sayısı ülkemizde yok denecek kadar az iken, birçok Batı ülkesinde sayısız çalışmalar yer almaktadır. Hatta vaaz ve risaleleri İngilizce, Fransızca, Portekizce gibi farklı dillere çevrilmişse de, henüz eserlerinden hiçbirisi müstakil olarak Türkçe'ye çevrilmemiştir.⁷ Bu nedenle çalışmamız ağırlıklı olarak Almanca birincil kaynak eserler ve bu eserlerin İngilizce çevirilerine dayalıdır. Ancak, müstakil eserler, çeviriler, makaleler, tanıtım yazıları, Türkçe, İngilizce ve Almanca yazılmış olan biyografik ya da tarihi anlatımları da kapsayan geniş çaplı ikincil materyaller de ayrıca incelenmiştir.

Çalışmamızda ikincil kaynak olarak başvurduğumuz birçok eserin yanında Eckhart'ın eserlerini çevirirken referans aldığımız Almanca ve İngilizce birincil kaynakları burada zikretmek yerinde olacaktır.

Birincil kaynaklar (Almanca):

1. Eckhart, Meister, *Meister Eckhart Werke I* Ed. Josef Quint, Frankfurt am Main 1993.

⁶ Crane Brinton, *Ideas and Men: The Story of Western Thought*, Englewood Cliffs: PrenticeHall 1963, 8.
⁷ Müstakil olarak olmasa da parça parça vaaz ve risalelerinin Türkçe'ye çevrildiği bazı eserler mevcuttur. Bu eserler Türkçe birincil kaynaklarda zikredileceklerdir. Bunun haricinde araştırmamız süresince tarafımızca birçok vaaz ve risalesi tercüme edilmiştir.

2. Eckhart, Meister, *Meister Eckhart Werke II* Ed. Josef Quint, Frankfurt am Main 1993.
3. Eckhart, Meister, *Eckharts Mystische Schriften*, Ed. Gustav Landauer, Berlin, 1939.

Birincil kaynaklar (İngilizce):

1. Walshe, M. O'C, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, Crossroad, New York 2009.
2. Davies, Oliver, Meister Eckhart, *Selected Writings*, Penguin Books, London 1994.
3. McGinn, Bernard, and Edmund Colledge, *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Paulist Press, New York 1981.
4. McGinn, Bernard, and Tobin, Frank, *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, Paulist Press, New York 1986.
5. Evans C. de B. *The Works of Meister Eckhart by Franz Pfeiffer*, Vol. I Watkins, London 1924.
6. Fox, Matthew, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, Image Books, New York 1980.
7. McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart; The Man from Whom God Hid Nothing*, Crossroad, New York 2001.

Birincil kaynaklar (Türkçe):

1. Mustafa Taşpınar, *Yunus Emre ve Meister Eckhart'ta İnsan Sevgisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1992.
2. Kutsi Kahveci, *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2014.
3. Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1990.
4. Meister Eckhart, Ben Meister Eckhart, Tanrı'nın, Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam, Der. David O'Neal, Çev. Aslı Özer, Klan Yayınları, İstanbul 2003.

Bu temel kaynakların içerisinde çalışmamızda en fazla istifade edilen kaynaklar M. O'C Walshe'un İngilizce'ye çevirdiği *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart* ve Bernard McGinn ve Frank Tobin'in derleyerek İngilizce'ye çevirisini yaptıkları *Meister Eckhart, Teacher and Preacher* adlı eserlerdir. Tüm bu kaynakların dışında alıntı yapılan ya da referans verilen ikincil kaynaklara da kaynakçada yer verilmiştir.

II. MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

A. TARİHSEL ÇERÇEVE

Meister Eckhart, Geç Orta Çağ döneminin üzerinde en çok tartışılan düşünürlerinden biridir. Çünkü düşüncesi bu kadar karmaşık ve iddialı olan ve hem de bu kadar kolay yanlış anlaşılabilen Orta Çağ düşünürü çok azdır. Orta Çağ teolojisinin analogi, insan ruhunun oluşumu, epistemoloji ve ontoloji gibi önemli temaları hakkında sistematik olmayan eserler bırakmış olması, Eckhart'ın sisteminde her şeyden önce derinlik açısından bir karmaşıklık yaratmıştır. Buna ilaveten kullandığı farklı imgeler ve metafizik bir görüntü oluşturmak için dilin formları ve yapılarını manipüle etmedeki becerisi, eserlerinde karışıklık ve derinlik yaratıyor olsa da, bu aynı zamanda Eckhart'ın orijinalliğini göstermek ve Eckhart'ı herhangi bir çağda, heyecan verici düşünürlerden biri olarak öne çıkarmak konusunda önemli bir husustur.

1. Hayatı

Eckhart Von Hochheim 1260 civarlarında Almanya'da Thuringia eyaletinin Gotta yakınlarındaki Hochheim kasabasında doğmuş ve muhtemelen on beş yaşındayken Erfurt yakınlarındaki Dominikan⁸ manastırına katılmıştır.⁹ Bu sayede çalışma, iyi bir eğitim alma, seyahat etme ve öğretme imkânına kavuşmuştur. Eckhart'ın, döneminin en iyi öğrencilerinin tipik yolu olan Dominikan rotasını izlemiş olduğu görülmektedir. İlk derslerini (dil bilgisi, mantık ve retorik) ya vatani olan Almanya'da ya da muhtemelen

⁸ Aziz Dominik tarafından kurulmuş ve Papa III. Honorius tarafından 22 Aralık 1216'da onaylanmış bir Katolik tarikatıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Salihe Esen, *Dominiken Tarikatı ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.

⁹ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 5.

akademik başarının Orta Çağ'daki birincil merkezi olan Paris'te almış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira vermiş olduğu vaazdan Paris'e lektör olarak atandığı anlaşılmaktadır. Bu süreçte yani 1294'de Peter Lombardın *Cümleler* adlı eserini şerh etmiştir.¹⁰ Peter Lombard'ın (ö.1160) bu eseri 4 kitaptan oluşan ve Orta Çağ'da orta dereceli teolojik çalışmaların temelini oluşturan ana ders kitabı olarak okutulmaktaydı.¹¹ Eckhart Paris'ten Erfurt'taki Dominikan evinin başrahibi olarak hizmet etmek için ayrılmış ve orada ilk *Talimat Konuşmaları*'ni¹² yazmıştır. Burada ele alınan *Talimat Konuşmaları*, bu noktada Eckhart'ın nispi olgunluğuna önemli bir şahitlik yapmaktadır. Aslında onun bu heyecan verici ilk eserinin temel yapıları ile sonraki, olgunluk dönemi düşünceleri arasında ne kadar az bir değişim olduğunu görmek çarpıcıdır. 1302'de Eckhart bu sefer teolojideki Dominikan kürsüsüne başkanlık etmek amacıyla Paris'e geri dönmek için Erfurt'tan ayrıldı ve bu dönem süresince (çoğunluğu Latince yazılmış olan) ve kendi elinden bugüne ulaşmış olan geniş kapsamlı el yazması yorumlarının bir kısmını burada yazdı.¹³ Ona "Meister (Üstad)" denmesine neden olan akademik derecesini de 1302'de Paris'te aldı.¹⁴

Eckhart'ın akademik bir teolog olarak başarısı aynı zamanda yönetici olarak popülerliğiyle eşleşmiştir. 1303 yılında yeni Dominikan şehri olan Saksonya'nın ilk dini lideri olarak görevlendirildi. 1311 yılında hocalık yapması için Paris'e çağırılana kadar bu görevini sürdürmüştür.¹⁵ 1311'de onu Teutonia şehrine çekmek için yapılan bir girişime rağmen on yıl öncesinde aldığı Dominikan kürsüsü başkanlığı için Paris'e geri gönderildi. Bu yüzden, yüksek yöneticilik onurları taşımanın yanı sıra, Eckhart Paris Üniversitesi'nde teoloji alanında bir kürsüye iki kez başkanlık yapmıştır ki bu onun yalnızca Dominikan teologlarının en büyüğü olan Thomas Aquinas ile ortak olarak paylaştığı bir başarıydı.¹⁶

¹⁰ Selman Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", *Dîvan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 24 (46), 2019, 143-188, 151.

¹¹ <https://www.britannica.com/biography/Peter-Lombard>

¹² Bu kitap Eckhart'ın Thüringen bölge papazı ve Erfurt manastır başrahibi olduğu dönemde eğittiği belli papaz adaylarının sordukları sorulara karşılık verdiği eğitim konuşmalarından oluşmaktadır. *Masa Başı Söyleşileri* olarak da anılmaktadır.

¹³ Meister Eckhart, *Selected Writings*, Selected and Translated by Oliver Davies, Penguin Books, London 1994, XII.

¹⁴ İsmail Serin, "Eckhart Meister", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt.5, 1. Baskı, Ebabil Yayıncılık, Ankara 2007, 24.

¹⁵ Alessandra Beccarisi, "Eckhart ve Ren Bölgesi Mistisizmi", Eco, Umberto (ed), *Ortaçağ I-IV*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, C. III, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2010, 428.

¹⁶ Eckhart, *Selected Writings*, XIII.

1311-1312, 1312-1313 akademik yıllarında Pariste çok önemli projeleri hayata geçiren Eckhart, *Questiones Parisiennes*¹⁷ (Paris Meseleleri) adlı eserini burada yazmıştır.¹⁸ Ayrıca 1298’ de başlamış olduğu en iddialı eseri olan *Opus Tripartitum*’u (Üç Bölümlü Eseri) bitirmeyi planlamıştır.¹⁹ Bu teolojik çalışmanın birinci bölümü olan *Opus Propositionum* (Önerme Eseri) 14 inceleme yazısı şeklinde toplanmış 1000 önermeden oluşmaktadır. *Opus quaestionum* (Soru Eseri) olarak adlandırılan ikinci kısım 1000’den fazla sorudan oluşmaktadır. İki kısımdan oluşan ve *Opus expositionum* (Açıklama Eseri) olarak adlandırılan son bölüm ise birinci kısımda Kutsal Metin yorumları, ikincisinde de çeşitli vaazları içermektedir. Eckhart hayatı boyunca bu eser üzerinde çalışır ama onu tamamlayamaz.²⁰

Paris’te tam olarak ne kadar kaldığı bilinmese de 1314’de Eckhart’ın sonraki durağı Strazburg’dur.²¹ Orada Güney Batı Almanya’da bulunan çok sayıdaki rahibe manastırının gözetiminden sorumlu piskopos vekili olarak hizmet edecekti. Bu hareket olağanın dışındaydı. Çünkü Parisli bir profesör genellikle kendi memleketi olan şehre dönerdi. Eckhart’ın Strazburg’a varışı muhtemelen Viyana Konsili’nde (1311-1312) formüle edilmiş olan kararnamelerin sonucuydu ki bunlar *Beguinler*²² olarak bilinen çok sayıda din görevlisi kadını kâfirliğe yakın görüşler taşımakla suçlamaktaydı. Kıta Avrupası’ndaki çok sayıdaki Beguin topluluğu bu dindar kadınların, geçici yeminleri ve dilencilik yapımlarıyla, kadınların dini hayatı için var olan herhangi bir dini kategoriye kolay kolay ait olmadığı için piskoposlara bir meydan okumayı temsil etmiştir.²³ Viyana konsilinde alınan bu kararnamelerinin politik çağrışımları Beguin topluluklarının dilenci tarikatları ile genellikle bağlantılı olan Fransiskanlar ve Dominikanlar olmasından dolayı

¹⁷ Pariste kalmış olduğu iki yıl içerisinde (1311-1313) skolastik tartışma şeklinde yazılan ve Paris meseleleri olarak bilinen eser.

¹⁸ Mustafa Taşpınar, *Yunus Emre ve Meister Eckhart’ta İnsan Sevgisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1992, s.73.

¹⁹ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 10.

²⁰ Alessandra Beccarisi, “Eckhart’s Latin Works”, Jeremiah M. Hackett (Ed.), “*A Companion to Meister Eckhart*”, Brill, Boston 2013, 95.

²¹ Meister Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, Translated and Edited by Maurice O’C. Walshe, Revised with a Foreword by Bernard McGinn, Crossroad Publishing, New York 2009, s. 8.

²² Beguinler (kelimenin gerçek anlamı hâlâ tartışmalıdır) dini hayatları için geleneksel kuralların hiçbirini takip etmeyen, İncil’in örneğini takip ederek yoksulluk, bekâret, ibadet ve hizmet hayatı yaşama girişiminde bulunmak için çoğunlukla kırsal kesimlerde bir araya gelen, özgür tarzda dini hayatı benimseyen kadınlar olarak tanımlanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Bernard McGinn, “Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology”, Bernard McGinn(Ed.), “*Meister Eckhart and the Beguine Mystics*”, The Continuum Publishing Company, New York 2001, 1-14.

²³ Eckhart, *Selected Writings*, XIII.

oldukça geniş çaplıydı. 1314 yılında Eckhart Strazburg'a taşındı.²⁴ Eckhart'ın şahsi problemlerinin ortaya çıktığı dönem muhtemelen Strazburg'daki bu dönemdi. Eckhart'ın *Liber Benedictus*'u²⁵ (*İlahi Teselli Kitabı* ve *Asil Adama Dair*), yazdığı ve Eckhart'ın kendisinin anlaşılamadığı için eleştiriye maruz kaldığını öne sürdüğü yer burasıdır.

Meister Eckhart yaklaşık 1323'de Köln'e önde gelen bir Hristiyan âlimi ve Dominikan tarikatı içerisinde kıdemli bir figür olarak gelmişti.²⁶ Ancak 1325'te, hem Dominikan Şehri Tetonya'ya Papalık ziyaretçisi hem de Eckhart'ın akademik astı olan Strazburg'lu Nicholas, onun eserleri üzerinde bir soruşturma yürüterek onu Ortodoks ilan etti. Köln Başpiskoposu da 1326'da Eckhart'a karşı engizisyon işlemleri başlatmıştır.²⁷ Ona isnat edilen suç büyük suçlardan olan sapkınlıktı ve bu sıra dışı bir suçlamaydı. Eckhart hem Engizisyon'da sapkınlıkla suçlanan ilk (ve tek) Dominikan'dı hem de bu özel suçlamayı yaşayan üst dereceli ilk teologdu. Tartışmalı teologlar diğer şekillerde bir inanç sorgulamasına tabi tutulmuşlardı çünkü sapkınlık bir irade meselesiydi ve sadece teolojik bir hatanın propagandası değildi. Ona isnat edilen suçun en sonunda Kutsal Makam'a başvurulduğunda anında düşürülmüş olması dikkat çekicidir. Eckhart suçlayıcıları tarafından hazırlanan şüpheli ifade listelerine yazılı bir savunma ile cevap verdi ve bu savunma bugüne ulaşmıştır. Eckhart tarafından savunmasında bu ve diğer noktalarda benimsenmiş olan tavrın onun Katolik Kilisesi'nin doktrinlerinden farklı ya da üstün olan yeni öğretiler oluşturuyor olması şeklinde değil, ancak daha çok onun Ortodoks geleneği içinde olduğu ve yanlış anlaşılıyor olduğu şeklinde olması kayda değerdir. Suçlayanlar Eckhart'ı sapkınlıkla suçlarken, Eckhart da onları aptallıkla suçlamıştır.²⁸

Davası Avignon'a taşındığında Papa 22. Johannes an itibariyle sürgündeydi, ona Tetonya'nın Dominikan başrahibi Henricus de Cigno ve üç lektör (okutman) nezaret ediyordu. Bu denli büyük yerel desteğe rağmen, Dominikan tarikatının genel anlamıyla kendisini 1325'te Venedik'teki Genel Papazlar Meclisi'nde ve tekrar olarak da 1328'deki

²⁴ Eckhart, *Selected Writings*, XIII.

²⁵ Kocası ve babasını kaybeden Macaristan Kraliçesi Agnes'i teselli etmek amacıyla yazdığı vaazlardan oluşan eserdir. Üç bölümden oluşan *İlahi Teselli Kitabı*'nın birinci bölümünde acıyla başa çıkabilmek için bazı öğretilerden bahseden Eckhart, ikinci bölümde acı çeken insanı rahatlatmak için 30 maksimden bahsetmektedir. Son bölümde ise musibetlere ve bilge insanların söylemlerine örnekler vermiştir. *Asil Adama Dair* adlı eserinde ise *dışsal insan-içsel insan* ayrımında yola çıkarak kendini kemale erdiren içsel, göksel ve soylu insandan bahsetmiştir.

²⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 8.

²⁷ Alessandra Beccarisi, "Eckhart ve Ren Bölgesi Mistisizmi", Eco, Umberto (ed), *Ortaçağ I-IV*, 429.

²⁸ Eckhart, *Selected Writings*, XIV.

Toulouse toplantısında Eckhart'tan zaten uzaklaştırmıştı ve bu da onun kınanması için gereken yolu hazırlamıştı. Bu durum Eckhart'ın ölümünden kısa bir süre sonrası olan 27 Mart 1329'da *In Agro Dominion* adlı papalık fetvasının yayınlanmasına kadar devam etti.²⁹ Bu yayın on yedi tanesi 'hata içeriyor ya da sapkınlık işareti', on bir tanesi 'fenalık çağrıştıran, düşüncesiz ve sapkınlık şüphesi taşıyor' şeklinde değerlendirilmiş olan yirmi sekiz madde içeriyordu. Eckhart'ın Erfurt ve Strazburg'da yaşamış ve (Almanca olarak) eğitim vermiş olmasına rağmen, bu kınamanın sadece Köln'de yayımlanması ve daha da önemlisi bildirinin onun ölümünün ardından yayımlanması, *In Agro Dominico* 'yu Katolik Orta Çağ Avrupası'nda benzeri olmayan bir kınama metni haline getirmiştir.³⁰

Meister Eckhart, Hristiyan inancını ve düşüncesini, orijinal bir tavır ve tamamen kendine özgü felsefi anlayışla öğretmiştir. Ancak onun davasını çevreleyen tatsız olaylar sadece o dönemin politik entrikalarını işaret etmekle kalmamakta, aynı zamanda Meister Eckhart'ı yanlış okumanın onun öğretilerini kendisinden uzak olan amaçlarla kötüye kullanmanın ne denli kolay olduğunu da göstermektedir.³¹ Bir dereceye kadar, bu onun kendi tesadüfi tercihlerinin bir sonucuyken, aynı zamanda onun düşüncelerinin derin yapıları ve onun imgelem ve dil kullanımının mükemmel yüzeyi arasındaki uyumsuzluğun bir sonucuydu. Dahası, Eckhart'ın eserinin herhangi bir kısmını genele tabi tutarak bütünün içeriği içerisinde görmek, bütüncül bir okuma yapmamak bugün de yorumcusunu hataya düşürecek bir yanlışlıktır.³²

2. Entelektüel Biçimlenme

Meister Eckhart'ın üzerindeki entelektüel etkileri değerlendirdiğimizde göze çarpan ilk unsur onun Dominikan statüsüdür. Dominikan Tarikatına girişi ona son derece ayrıcalıklı bir eğitim ve en iyi kütüphanelere giriş imkânı verdiği için, Orta Çağ Batısı'nda Eckhart'ın okumamış olduğunu varsayılan çok az felsefi ya da teolojik eser vardır.³³ Bu durum kendileri için metinlere ulaşmanın ciddi biçimde sınırlandırılmış olduğu diğer Orta Çağ yazarlarının büyük çoğunluğu için dikkat çekici bir zıtlıktır. Ancak, hepsinden

²⁹ Ian Richardson, *The Indistinguishability Between God and Man in the Thoughts of Meister Eckhart*, Master Thesis, August 2013, 8.

³⁰ MEckhart, *Selected Writings*, XV.

³¹ Dönemin politik ve dîni entrikalarını gösteren bir kurgu çalışması için bkz. Umberto Eco, *Gülün Adı*, Çev: Şadan Karadeniz, 43. Baskı, Can Yayınları, İstanbul 2018.

³² Eckhart, *Selected Writings*, XV.

³³ Eckhart, *Selected Writings*, XVII.

önemlisi, Eckhart'ın özellikle Alman bir Dominikan olarak aldığı eğitimin onun düşüncesi üzerinde temel bir etki olarak ortaya çıkmasıdır. Büyük Albert (Ö. 1280) figürünü merkeze alan bir Alman Dominikan okulunun varlığı tam olarak bunu sağlamıştır. Bunun yanı sıra özellikle de Proklus (Ö.485), İbn-i Sina (Avicenna- Ö. 1037), İbn-i Rüşd (Averroes- Ö. 1198), İbn-i Cebrol (Avicenna-1058) ve İbn Meymûn (Maimonides- Ö.1024)'un Neoplatonik etkilerine borçlu olan bir form ortaya çıkmıştır. Eckhart'ı bu kadar iddialı bir düşünür yapan da Yeni Platoncu, Arapça ve skolastik unsurları birleştirmesiyle oluşan bu felsefesidir.

Yapılan çalışmalar Eckhart'ın İbn Sina, İbn Cebrol ve İbn Rüşd'e birçok kez eserlerinde alıntı yaptığını ortaya koymuştur. Örneğin 7 eserine 123 kere atıfta bulunduğu İbni Sina için 21 dipnotunda “üstad” ifadesini kullanmıştır.³⁴ Yine İbn Rüşd'e 43³⁵, İbn Cebrol'a 14 kez atıfta bulunmuştur.³⁶ Yapılan bu atıfların büyük çoğunluğunun daha ağır ve daha akademik dille yazmış olduğu Latince eserlerinde olması, bu saydığımız isimlerin özellikle de İbn Sina'nın Eckhart'ın düşünce sisteminde ne denli etkili olduklarını da ortaya koymaktadır. Bu isimler Eckhart'a Tanrı'nın doğası, Tanrı'nın birliği, yaratma, ruh ve südür gibi tartışmalı konularda kaynaklık etmişlerdir.

Eckhart'ın eklektik felsefesinde beslendiği kaynaklar bu isimlerle sınırlı kalmamıştır. Bir diğer önemli isim de Alman Dominikan ekolünün en önde gelen temsilcilerinden biri olan Freibergli Dietrich'dir (Ö. 1310). Dietrich, Meister Eckhart'ın döneminden daha önceki jenerasyona aittir ama aynı Eckhart gibi o da dikkat çekici bir yönetici ve âlimdir ki kendisi de Paris Üniversitesi'nde teoloji alanında bir mevki sahibidir. Dietrich'in, Dominikan Tarikatında Eckhart'ın danışmanı ve Tetonya'nın dini idarecisi olarak genç Eckhart'ı Erfurt'taki Dominikan Rahibe Manastırı'nın Başrahibi olarak atamış olması muhtemeldir. Onun elinden çıkmış olan ve önem taşıyan iki eser *Zekâ Üzerine* ve *Güzel Görüş Üzerine* adlı eserlerdir.³⁷

Eckhart'ın Dominikan ekolünden olan diğer çağdaşlarıyla ile ortak olan yoğun ilgisi 'akıl'ın anlamıdır ki bununla modern terminolojideki 'akıl'dan daha çok 'bilinç'e

³⁴ Alessandro Palazzo, “Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicenna and Averroes”, Jeremiah M. Hackett (Ed.), “A Companion to Meister Eckhart”, Brill, Boston 2013, 257-258.

³⁵ Palazzo, 282.

³⁶ Palazzo, 272.

³⁷ Eckhart, Selected Writings, XVIII.

denk gelen bir anlam ifade edilmektedir. Eckhart ‘zihin’ ve ‘akıl’ın dinamik olarak aktif oldukları sürece var oldukları inancındaydı. Zihnin aktif olduğu derece ve dolayısıyla da var olduğu derece onun bildiği şeyin gerçekliği ile belirlenir. Dolayısıyla akıl varlığın değişen derecelerine erişebilir ve bu da onun aktive edildiği derecelere bağlıdır. Dolayısıyla, ‘akıl’ kavramı her şeyi bilen ve her yerde olan Tanrı’nın doğasını tanımlamak için uygun bir kavramdır. Ancak insanların durumuna gelecek olursak, akıl Tanrı’nınkinden ve ilahi dünyanınkinden açıkça çok daha az olan bir nesneler dünyasına hapsolmuş durumdadır. Bu yüzden, insan aklı genellikle kısmen hayata geçmektedir. İkinci olarak, Eckhart Dietrich’in *Güzel Görüş Üzerine* eserinden insan ruhunun akıl olduğu fikrini almıştır. Teknik terimlerle, bu Aristotelyan ‘temsilci akıl’ı ile Agustinyan ‘ruhun temeli’nin kimliğinin saptanmasıydı. Yani bu Eckhart için insanın özünün, yani en içteki parçasının, akıl olduğu anlamına geliyordu. O yüzden insan, bu en dinamik ve radikal duyuda ‘akıl’ın yerini bulup keşfetmek için varlığının en içteki ve en samimi parçasına detaylıca bakmalıdır.³⁸

Meister Eckhart akranı olan Alman Dominikanlara çok şey borçlu olmasına rağmen, onun düşüncesinin eğilimi hem Dietrich’ten hem de Büyük Albert’ten önemli derecede farklıdır. Dahası çağdaşlarında eksik olan mistik ve kişisel söylemleri cesurca üstlenerek spekülatif bir felsefe ortaya koymuştur.³⁹ Bunun yanında Eckhart’ın vaazları halen eksiksiz bir biçimde genel okuyucuyu heyecanlandırmakta, kıskırtmakta ve meydan okumaktayken, Dietrich ya da Albert gibi çağdaşlarının eserleri uzmanlar içindir. Aslında, Eckhart’ı onun düşüncelerinin tamamının altında yatan ve ona büyüleyici bir iletişim gücü veren *Tanrı’nın varlığının bir hissini taşıyan* vaiz olarak hissedilebilir. Eckhart’ın düşüncelerinin yapısı on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında ve on dördüncü yüzyılın ilk yarısında Alman Dominikan çevrelerini domine eden felsefi hareketleriyle büyük ölçüde aynıysa da, onu harekete geçiren ruh tamamen Eckhart’ın kendisine aittir.

³⁸ Eckhart, Selected Writings, XVIII.

³⁹ Eckhart, Selected Writings, XIV.

B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Büyük bir düşünürün çalışmasını tek bir düşünceye indirgemek her zaman fazla basitleştirme riski taşımak anlamına gelir. Yine de, Eckhart'ın düşünce sisteminde diğer her şeyin kendisine bir şekilde bağlı olduğu birincil prensipler şöyledir.

1. “Bir”

Birlik/Tevhid teolojisi ya da felsefesinin başlangıç noktasında evrenin nihai prensibinin diğer bütün her şeyden kendisinin tamamen tek ve bölünmemiş olmasından dolayı ayrılmış olduğu inancı bulunmaktadır.⁴⁰ Bu “Bir” olanın dışında kalan her şey çoklu, bağımlı ve parçalıdır. Ancak, genellikle “Bir” olanın kendisinden kaynaklanmış olan evrenin geri kalanıyla dinamik bir ilişkide olduğu anlaşılır. Bu nedenle “Bir” her yerde mevcuttur, çünkü her şey ancak Onun kaynaklığında oluşur ama aynı zamanda “Bir” hiçbir yerde yoktur. Çünkü -bizim için- tecrübe edilen bütün nesneler çokludur. Çoklu olan diğer bütün varlıklar kaçınılmaz olarak çürüyecek haldeyken, “Bir” olan kendi başına birincil ve kalıcı olan varlıktır. Plotinus gibi Neoplatonistlere göre günahlardan arınma insan zihninin çoğulluk ve tesadüfîlik sahalarından uzaklaşan bir yükselmeyi ve böylece zihnin coşkusu aracılığıyla ulaşılan bir birliğe geri dönüşü içermektedir.⁴¹ Dominikan Eckhart için zor olan ise, Teslis doktrini ile Ulûhiyet seviyesinde çoğulluğu açıkça iddia eden Hristiyanlık vahiyleri içerisinde temel anlamda “Bir” olanın güçlü bir metafiziğini oluşturmaktır.

İlk olarak Eckhart kendisinin de Tanrı'dan bahsetmenin en uygun yolu olarak “Bir” kavramını bulduğunu doğrulamaktadır. Diğer bütün kavramlar (‘iyi’ olan Tanrı, ‘kadir’ olan Tanrı vb.) Tanrı’ya bir şey eklemekte ve bu nedenle de aslında O’nu gizlemektedir. Dilde yalnızca “Bir” kelimesi O’nun doğasından daha çok bizim fitratımıza benzerlik taşıyan kavramlarla O’nu gizlemeden, Tanrı’nın özüyle ilgili bir şeyler ifade etmeye yaklaşmaktadır.⁴² Teslis doktrini, elbette, Tanrı’nın çoğulluğunu gerektirmektedir. Ancak Eckhart’ın Tanrı’nın bütünlüğünü O’nun çoğulluğunun üstünde

⁴⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Yirmi Birinci Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2013, 38.

⁴¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Üçüncü Baskı, Say Yayınları, İstanbul 2011, 168-169.

⁴² Meister Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, Translation and Introduction By Edmund Colledge O.S.A, Bernard McGinn and Elvira Borgstadt, Poulist Press, New York 1986, 211.

tuttuğunu ya da en azından O'nun 'birliğini' 'üçlüğünden' öncelikli gördüğünü metinlerinde şu şekilde ifade etmiştir:

*“Ancak sayı ve miktar arasındaki farkı idrak edebilecek birisi için, yüz birden farksız olurdu. Kutsal Zat'ta yüz tane Kişi olsa bile, sayı ve miktarı birbirinden ayırt edebilen bir insan onları yalnızca tek bir Tanrı olarak algıladı..... onlar üçlemenin üç inek ya da üç taş gibi olduğunu sanırlar. Ancak Tanrı'da sayı ve miktar arasında ayırım yapabilen birisi üç Kişinin tek bir Tanrı olduğunu bilir.”*⁴³

Bu metinlerin altında yatan Tanrı'ya Üç olarak görme pahasına Tanrı'yı Bir olarak görmeye öncelik verme eğilimi, Tanrı'nın temel anlamda *doğurabilen* olduğu inancıyla Eckhart'ın düşüncesinde güçlü bir şekilde yer almaktadır. Baba olan Tanrı sürekli olarak Oğul olan Tanrı'yı doğurmaktadır. Diğer bir deyişle, Tanrı her zaman dinamiktir ve o daima kendisini Teslis içerisinde ve insan bireylerinin içerisinde yeniden üretmektedir. Eckhart Tanrı'nın bu üretkenliğinin O'nun doğasına özgü olmadığını aslında O'nun özünün tam da kendisini ifade ettiğini vurgulamaktadır.

*“O'nun doğumu O'nun kalıcılığıdır ve O'nun kalıcılığı O'nun doğumudur. O hep Bir olan olarak kalır ki bu da sürekli olarak kendi içinde meydana gelir.”*⁴⁴

Bu nedenle buradaki mesele Meister Eckhart'ın sadece Neoplatonist bir metafizikten yana olarak Hristiyan doktrinini reddetmesi değildir. Daha ziyade, onun düşünceleri Neoplatonist miras ile Hristiyan ortodoksluğunu uzlaştırmak adına oldukça cesur bir girişim gibi görülmektedir.⁴⁵ Her halükârda, bu sentez arayışı ister başarılı isterse de başarısız kabul edilsin, Orta Çağ'ın dikkate şayan teolojik ve felsefi sentezlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Ruhta Tanrı'nın Doğuşu

Bireyin Tanrı'nın yakınlığının farkına varma konusundaki dönüm noktası Eckhart'ın eserlerinde ruhun içinde Tanrı'nın doğuşu metaforu ile aktarılmıştır. Bu uygun bir araçtır ve kendisinin geleneksel Hristiyan doktrini ile dikkat çekici metafiziksel ve akılsal duyarlılığını bir araya getirmesine hizmet etmektedir. Genel olarak yaratma kavramı yerine kullandığı bu doğum metaforu, teslis içerisinde Oğul'un doğumuna ya da oluşumuna atıf yapmaktadır. Zaten Gilson'a göre eğer Hristiyanlığın Tanrı'sından

⁴³ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 178.

⁴⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 132.

⁴⁵ Eckhart, *Selected Writings*, XXII.

bahsediyorsanız yaratma kavramından bahsetmek zorundasınız. Zira Hristiyanlık Tanrı'sının en önemli sıfatı yaratıcılığıdır.⁴⁶

Aslında, Eckhart'ın insan ruhu içerisinde Oğul'un doğumu konusundaki ısrarı Hristiyan teolojisine göre insanın kendisi aracılığıyla ortaya çıkmış olduğu teslise geri dönme ihtimalini özetlemeye yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bu insanın Baba olarak Teslis içindeki Oğul'u doğurtan ve yine aynı Baba olarak aynı Oğul'a insan ruhunun derinliklerinde de can veren Tanrı ile arasındaki içsel ve gerekli bir bütünlüğün imajıdır.⁴⁷

Bununla birlikte Eckhart'ın doğum metaforu bize aynı zamanda ilahi kudret ve insan arasındaki o birliğin doğasıyla ilgili bir şeyler de söylemektedir. Oğul'a sık sık 'Kelime' olarak atıfta bulunulur ve Eckhart, Tanrı'nın ruhtaki doğumunun Tanrı'nın ruhun temelinde kendi Kelime'sini söylemesi olduğunu iletmektedir. Ruhun temeli, yani 'akıl', Tanrı'nın insan içindeki 'imajı'dır. Bu tıpkı 'Kelime'nin Baba tarafından söylenmesi ve Teslis içindeki Baba 'imajı' gibidir. Şimdi 'kelimeler' ve 'imajlar'ın her ikisi de 'kendi içinde' kalırken 'dışarı çıkıyor' olduklarından Tanrı'yla aynı 'imaja' sahiptirler. Diğer terimlerle, hem 'kelimeler' hem de 'imajlar' ilahi-ruhsal-akılsal-bütünleşmiş alana aittir. Bu nedenle, doğum metaforunu 'Kelime' ve 'imaj' gibi terimlerle sınırlandırarak, Eckhart, doğumun karakterinin kendisinin akılsal olduğunu ustalıkla göstermekte ve kendisinin en temel iki transandantal imajı olan 'doğum' ve 'akıl'ı birleştirmeyi başarmaktadır. Eckhart, eğer Tanrı'nın insandaki doğumu değiştirilmiş bir varlık durumu anlamına geliyorsa, o zaman bunun aynı zamanda *bilme* durumunda da temel manada bir değişim anlamına geldiğini anlamamamızı ummaktadır.

Tanrı'nın insan içinde doğması metaforu Eckhart'ın sisteminde merkezi bir yer tutmaktadır. Çünkü bu metafor onun düşüncesindeki çok sayıdaki aşama için bir bütünlük zemini sağlamaktadır. Bu noktada transandantallık ve her yerde mevcut olma bir bütündür, tıpkı bilmek ve olmak gibi. Ayrıca kişisel içselliğin öznel boyutu Hristiyan doktrininin objektif boyutuyla bütünleşmektedir. Ancak burada daha ileri bir prensibin farkına varılabilir: Etik ve ahlakilik prensibi. Bu yüzden Eckhart bize doğal ve disiplinsiz kişilerin bundan uzak olduğunu ifade ederken, yalnızca Tanrı'nın yollarında yürüyenlerin

⁴⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, 2. Baskı, Açılımkitap, İstanbul 2005, 82.

⁴⁷ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 453.

ve bunun için çaba harcayanların bu doğumu anlayabileceğini söylemektedir.⁴⁸ Doğum aracılığıyla bizler ‘Tanrı gibi’ yaratılmış haldeyiz, bizler erdemle kutsanmış ve oluşturulmuş haldeyiz. Lütuf, Tanrı’nın bizim içimizdeki ahlaki düzeni oluşturmasını sağlayan özgür eylemidir ki biz onun aracılığıyla Tanrı’nın doğasına gittikçe artan bir şekilde riayet ederiz.⁴⁹

Doğum metaforunda Eckhart lütuf anlayışını Tanrı’nın yaratılmamış öz-iletişimi olarak çok vurgulu bir şekilde, yani insan ve ilahi güçlerin transandantal birliği olarak ifade etmektedir. O ‘yaratılmış’ lütfu karşı her zaman alaycı olmuştur. Çünkü bu Tanrı’nın eylemlerini sınırlı varlıklara indirecekmiş gibi görünmektedir. “*Çünkü Tanrı hediyelerini ve lütfunu hak eden olmasa da verir, bedelsiz ve bir karşılığı olmadan verir*”⁵⁰ ifadesi bunu anlatmaktadır. Tanrı’nın temel doğası kendi başına saf bütünleşmiş aktivitedir (doğum olarak) ve bu itibarla yaratılmamış ve dünyanın ötesinde varlığını sürdüren olarak düşünülmelidir.

Burada doğum metaforu üstü kapalı bir lütuf teolojisi olarak görülürse, o zaman birkaç mesele ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, bunun mistik bir anlayışla insan ve ilahi kudretin bütünlüğüne dayandırılmış olmasıdır. İkincisi, lütfun, Tanrı’nın girişimi olduğunu vurgulamasıdır. Zira Eckhart Tanrı’nın insanın içinde tamamen ve bütün zamanlarda kendisini doğurmak ‘zorunda olduğunu’ söylemektedir. Tanrı’nın bu konuda hiçbir seçme hakkı yoktur, bu sadece onun doğasını ifade etmektedir. Aksi halde, “*Tanrı İlk Sebep ya da Tanrı olmazdı*”.⁵¹ Eğer insan bu doğumun ruhsal faydalarını almazsa o zaman bu, Tanrı’nın içinde hareket etmesine razı olmadığından dolayıdır. Bu durumda insan Tanrı’yı yanlış kavramlarla ve yaratılmış olan varlığının gerçek realitesi olan hiçliğe tutunma konusundaki kararlılığıyla engellemiş olur. Eckhart’ın lütuf teorisi bağlamındaki bu görüşleri bize Mûtezile’yi hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere Mutezile, Ehl-i Sünnet’in aksine lütfu zorunluluk, hatta vacip olarak kabul etmekte ve bunu da adalet ve salah-aslah prensiplerine dayandırarak temellendirmektedir.⁵² Eckhart ise aynı

⁴⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 46.

⁴⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 178-179.

⁵⁰ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 218.

⁵¹ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 219.

⁵² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2015.

zorunluluğu Tanrı'ya yüklerken, bunu Tanrı'nın ontolojik anlamda varolabilmesi için bir gereklilik olarak görmektedir.

3. Soyutlanma

Eckhart'taki metafizik ve etiğin birleşimi, en açık şekilde onun 'ayrılma/soyutlanma' kavramında görülmektedir. Bu kelime İngilizcede (detachment), Orta Çağ Almancası'nda *abegcsbeidcnbeit* ya da bazen *geldzmbreit* şeklinde tercüme edilir. Birincisi 'kesilip ayrılmak' anlamı taşır ve aydınlanmış ruhun dünyadaki şeylere olan bağlantısından kopup özgürleşmesini ifade eder. Tabi ki, Hristiyanlıktaki kişisel zevklerden arınma geleneği her zaman insanların ruhsal hayatlarında ilerleme sağlamak adına dünyalık şeylere olan bağlantısından sıyrılması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak Eckhart'ta ayırıcı olan şey, ahlaki özgürlüğün zihninin bir özgürlüğü olarak görüldüğü boyuttur. 'Ayrılma' aynı zamanda bizim zevklerimiz ve bilişsel bir özgürlük aracılığıyla nesnelere karşı şehvet düşkünü bir bağlanmadan kopup özgür kalmaktır: yani, o zihni sınırlandırmaya ve onu tüm transandantal imkânlardan soyutlamaya yarayan fiziksel nesnelerin imajlarından ayrılıp özgürleşmektedir.⁵³ Her ne kadar Hristiyan geleneğine özgü olmasa da bu tür bir metafiziksel ahlak anlayışı, sıradışıdır ve Eckhart için en temel erdemdir.⁵⁴

Eckhart için 'ayrılmış insan' dünyada yaşar ancak dünyaya ait değildir. "Tanrı'nın doğumu" onların içinde gerçekleşmiştir ve onların 'bilen özü' artık dünya ile değil Tanrı ile meşguldür.⁵⁵ Artık insan bireyinin içinde yer aldığı ruhsal ve ilahi gerçekliklerin metafiziksel dayanağı birlik olduğu için, bu durumun ahlaki manifestosu diğergamlığın uygulanmasıdır. Yani diğer insanları da kendisi gibi görüp hareket etmektir. Bu nedenle bizler kendimizin olduğu kadar diğer insanların da iyiliği konusunda kaygılı olmalıyız ve bütün bu yaptıklarımız alçakgönüllülük ruhuyla anlaşılacaktır. Bu yaklaşım İslam tasavvufudaki diğergamlığın ölçüsü için kullanılan "*Eller yahşi biz yaman, eller buğday biz saman*" mottosunu akla getirmektedir.

⁵³ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, Çev. Sedat Umran, Madde ve Ruh Yayınları, İstanbul 1990, 25.

⁵⁴ Meister Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, Der. David O'neal, Çev. Aslı Özer, Klan Yayınları, İstanbul 2003, 127.

⁵⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 51-52.

Aslında, ayrılma ile bağlantılı olan erdemlerin içerisinde en temel nitelikte olanı alçakgönüllülüktür.⁵⁶ Bir metinde Eckhart bizi kendi ‘alçakgönüllülük temeli’ mize girmeye sevk eder. Bu temel bizim *en düşük* ama aynı zamanda *en yüksek* parçamızı ifade etmektedir. Çünkü Tanrı orada mevcuttur ve bizi orada yetiştirmektedir ve bizim kendi özümüz olduğu kadar *en içteki* parçamızdan daha azı da değildir.⁵⁷

Tanrı’nın bizim içimizde doğuşundan kaynaklanan ayrılmanın ikinci manifestosu acı çekme ve sancılara karşı duyarsız olmaktır. Bu bağlamda Eckhart, acı çekmeyi tecrübe ediyor oluşumuzun Tanrı’nın bizim içimizdeki doğuşunun henüz gerçekleşmediği anlamına geliyor olduğunu öne sürmektedir.⁵⁸ Ancak, Eckhart’ın bu görüşlerini tam olarak anlayabilmek için diğer tüm metinlerle birlikte okunması gereklidir.

Eğer Eckhart’ın ruhun ‘temeli’ ve ‘kıvılcımı’ üzerine olan doktrini içimizdeki Tanrı imajı konusunda geleneksel Hristiyan öğretileri aracılığıyla yapılan bir keşif gibi görünüyorsa ve eğer onun ‘ruhun içindeki Tanrı’nın doğumu’ konusundaki öğretisi lütuf doktrininin benzer bir sunumuysa, bu durumda Eckhart’ın ayrılma konusundaki öğretisi aynı zamanda Hristiyan erdeminin kişisel ve dışavurumcu bir sergilemesi olarak da anlaşılabilir. ‘Ayrılmış erkek ya da kadın’ sevecen ve mütevazıdır; sükûnet ve bilgelik ve tamamen Tanrı tarafından onaylanan bir irade sahibidir. Ancak biz burada da Eckhart’ın entelektüellik vurgusuna rastlarız. Çünkü erdem sahibi olan ruh ‘güçlerinin çoğulluğundan’ kendi bütünleşmiş temeline geri çekilmiş olandır. Orada ruh bu erdemi uygulamak için ilk engeli oluşturan kendiliğini kaybeder ve akılsal özün tekliğiyle birleşir. Eckhart’ın sistemindeki Hristiyan erdem yaşamının metafiziksel temelini oluşturan şey, aydınlanmış ve ayrılmış olan öz benliğin yokluğudur.

Eckhart’ın erdem anlayışının en temel sonucu hem varoluşçu hem de akılsal anlamda ibadete özgü işlerin rolü üzerine olan öğretisidir. Eckhart somut ve gözle görülür dindarlığa büyük önem veren bir çağda yaşadı ve onun yakından ilgili olmayı seçtiği özel çevre, yani kadınların dini toplulukları bu eğilimi daha yüksek bir derecede yansıtmaktadır. Bu tür toplulukların kayıtlarına göre, bu dönemin dindar kadınları çoğu

⁵⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 567.

⁵⁷ Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 30.

⁵⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 463.

zaman hayret edilecek derecede kanaatkâr bir hayat yaşamışlardır.⁵⁹ Ancak Eckhart'ın ibadete dair önemle üzerinde durduğu şey *niyettir*. Hatta o erdemlilik ya da erdemsizliğin de niyete bağlı olduğunu ifade eder.⁶⁰ Ona göre günaha eğilimin kendisi günah olmamakla birlikte, günah işlemeyi istemek günahıdır.⁶¹ Buradaki niyet ve isteği iradeye bağlayan Eckhart, ibadetlerin şekilsel ve beklentisel olanlarından öte herhangi bir beklenti olmadan yapılanlarına kıymet atfetmektedir. Böylece ibadetleri her zaman Tanrı'yla kişisel ve içsel bir ilişki bağlamında görmekte, onları göreceleştirmenin yollarını aramaktadır.

Özetlemek adına, Eckhart'tan bir cümle alıntılabiliriz: “*Tanrı'yı sabit bir form olarak arayan kişi, bu formu bulur ama içindeki Tanrı'yı kaçıır*”.⁶² O'nu sabit bir form olarak düşünmek, insanın kendisini yanılsamaya ve bir çeşit putperestliğe bağlamasıdır. Yani eğer birisi Tanrı dışında başka bir şey için dua ederse, o zaman buna putperestlik ya da günahkârlık denebilir. Zira Tanrı'ya Tanrı'nın dışında bir şey için dua edersek, bu yanlış ve inançsız bir durumdur ve bir çeşit ayıptır. Çünkü bu Tanrı'nın seviyesine başka bir şeyi daha yükseltmek demektir.

⁵⁹ Kutsi Kahveci, *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2014, s.77.

⁶⁰ Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 46.

⁶¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 494.

⁶² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 64.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEISTER ECKHART'TA TANRI TASAVVURU

1.1. TANRI TASAVVURU

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan etmen, düşünen varlık olarak yaşamış olduğu hayatı ve evreni sorgulama ve bu bağlamda bir takım düşünce sistemleri inşa edebilme özelliğidir. Oluşturulan bu düşünce sistemleri içinde yer alan ve en fazla sorgulayıcı ve eleştirel aktiviteyi bünyesinde barındıran felsefi düşünce sistemi, kendi içerisinde temel bir takım problemler üstünde yoğunlaşmıştır. Yoğunlaşmış olduğu bu problemlerden birisi de hiç şüphesiz insanın varolduğu ilk günden itibaren hayatı ve evreni anlamlandırma sürecinde karşılaşmış olduğu Tanrı kavramıdır. Tanrı kavramının “a priori” bir kavram olduğunu ifade eden Kamıran Birand’a göre bu kavram, insan düşüncesinin gelişmesinin belli bir evresinde insanın şuurunda açık ve seçik bir şekilde kendini gösterir. Hatta bu kavram sadece büyük dinlerin ortaya attığı bir kavram olmakla kalmamış felsefenin de ele aldığı bir konu haline gelmiştir.⁶³

Din felsefesinin de temel yapı taşlarından biri olan bu kavram, değişik zaman ve coğrafyalarda birçok filozofun düşünce geleneğinde farklı karakterlere bürünerek değişik tasavvurları ortaya çıkarmıştır. Ancak bu farklı tasavvurların oluşması, Tanrı’ya atfedilen sıfatlarla doğrudan bağlantılı olduğundan, Tanrı hakkında konuşmak, esasında O’nun insan ve evrenle olan ilişkisi hakkında konuşmaktır. Bu da düşünce tarihinde Tanrı tasavvurlarını ortaya çıkarmıştır.

Felsefe ve ilahiyat eserlerinde yer alan belli başlı Tanrı tasavvurlarını Teizm, Deizm, Panteizm ve Panenteizm başlığı altında incelemek mümkündür. Düşünce tarihimizin bu dört Tanrı Tasavvuruyla sınırlı olmadığını ifade etmekle birlikte, çalışmamızın sınırı açısından bu dört tasavvur üzerine yoğunlaşmak faydalı olacaktır. Konumuzla bağlantısı olması hasebiyle de dört Tanrı tasavvuru üzerinde durulacaktır.

Her şeye kâdir, her şeyi bilen ve salt iyi olan aşkın manevi bir varlık olarak düşünülen Tanrı tasavvuru olarak teizmin bizzat kendisi, bir din değildir, fakat yaşayan

⁶³ Kamıran Birand , “Tanrı Şuuru Hakkında”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (4), 1953, 90.

üç dinin önemli bir inanç yapısını ifade etmektedir.⁶⁴ Kendi aralarındaki farklılıklara rağmen, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam bu temel Tanrı görüşünü paylaşır.

Platon, Aristoteles, Plotinus, Philo ve Maimonides'e kadar geri götürülebilen teizmin kökleri asıl şeklini Orta Çağ'da almıştır.⁶⁵

Teizmin Tanrı'sı, basit, cismi olmayan, mekânda var olmayan, arazları bulunmayan, değişmeyen, etkilenmeyen, ezeli, zorunlu varlık, bütün zaman ve mekânlarda hazır olan ve tüm mükemmellik sıfatlarına sahiptir. Mükemmel olmak demek, herhangi bir şey hakkında ihtiyaç halinde ve eksik olmamak, diğer kişilere bağlı olmadan kendi kendine yeterli olmaktır.⁶⁶ Bu mükemmel varlık anlayışında her şeyin en iyisi olma özelliği bulunmaktadır. En iyi öz, en yüksek iyi, değişmeyen şey, mükemmel varlıktır.

Klasik teizmdeki mükemmel varlık tasavvuru, temelde Anselm'in yapmış olduğu "kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık" tanımına dayanır.⁶⁷ Bu tanım yapılırken, Tanrı'nın varlığına dair ontolojik bir argüman sunulur. Ancak bununla aynı zamanda, her yönüyle Tanrı'nın mükemmelliğinin söz konusu olduğu bir teolojinin de içine girilmiş olunur. Bu mükemmel varlığın bazı sıfatları, onun mükemmelliğinin bir nevi tanımını ortaya koyar. Örneğin *kendindelik* bu sıfatlardan biridir ve tamamen başka şeylerden bağımsız olmak anlamına gelir. Tanrı mutlak olarak ilk varlıktır. Hiçbir şey yokken o vardır ve her şey ona bağlıdır. O kendisinden başka kimseye herhangi bir şekilde ne bağlıdır ne de ihtiyaç duyar". O zatı ile kaimdir. Böyle bir varlık daha öncede belirtildiği üzere basit, cisim olmayan, arazları bulunmayan, mekânsal olarak yer kaplamayan, zamansız bir varlıktır. Tanrı'ya bu sıfatlar atfedildiği zaman o, değişmeyen ve etkilenmeyen bir varlık olmaktadır.

Hem aşkınlık hem de içkinliği vurgulayan teizmin aksine salt aşkınlığı ön plana çıkaran deizm, Latince de "Tanrı" anlamına gelen "deus" kelimesinden türetilmiştir. Deizm Tanrı'nın varlığına inanmak anlamında kullanılırken, zamanla batı dillerinde

⁶⁴ Michael Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2012, 7.

⁶⁵ Aydın Topaloğlu, "Teizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, C. 40, 332.

⁶⁶ Emine Gören Bayan, *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, 25.

⁶⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, On Üçüncü Baskı, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012, 27.

kullanılan ve Yunanca Tanrı anlamına gelen “theos”tan ayrılarak felsefi bir karaktere bürünmüştür.⁶⁸ Varlığı akılla bilinebilen ve âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı olarak tarif edilen deizm, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda en güçlü dönemini yaşamıştır.

Rayonel din anlayışı olarak da ifade edebileceğimiz ve aydınlanma felsefesinin başta gelen din anlayışını oluşturan deizmin⁶⁹ ilk izleri Aristoteles’te görülüyor olsa da, Etienne Gilson’a göre deizmin tarihi Kalvinist ilâhiyatçı Viret’in, *Instruction Chretienne* (*Hristiyan Talimatı*) adlı eserinde Tanrı’ya inanan fakat İsa’ya inanmayanları ve İncil’in öğretilerini masaldan ibaret görenleri eleştirdiği 16. yüzyıla geri gidecek kadar eskidir.⁷⁰ Ancak modern düşünce ve aydınlanmayla birlikte ön plana çıkan hümanizm sonucunda, insan hakikatın ölçüsü olarak belirlenmiş, felsefenin merkezine insan yerleştirilmiştir.⁷¹ Ve bunun sonucunda da deizm, doğal din anlayışı olarak kendine geniş bir yer bulmuştur.

Vahye dayanan Tanrı anlayışını benimsememelerinden dolayı “kılık değiştirmiş ateizm” olarak da değerlendirilen deizm,⁷² Tanrı’nın aşkınlığı fikrine dayanmaktadır. Bu da dışarıdan müdahaleye kapalı bir âlem fikrini güçlendirmekte, buna bağlı olarak dinî konularda akıl tek otorite olarak kabul edilmektedir.

Özellikle Hristiyanlıktaki “saçma olduğu için inanıyorum” ya da “akla mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum” gibi yaygın Orta Çağ düşüncelerine tepki olarak ortaya çıkan deizm, Hristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, tabiat üstü olaylara ve kilisenin otoritesine karşı çıkmış; ve böylece mevcut taassub ve baskının kırılmasına da katkı sağlamış olan dinî-felsefî bir harekettir.⁷³

Deizmin aksine salt içkinliği savunan panteizm ise, Yunanca genelleştirme edatı olan “pan” ve Tanrı manasına gelen “teos” kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelen ve her şeyin Yaratıcının zatından bir parça olduğuna inanan tanrı tasavvurudur.⁷⁴ Bu terimi felsefe tarihinde ilk defa kullanan Toland, *Pantheisticion* adlı eserinde panteist felsefenin

⁶⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 178.

⁶⁹ Vahdettin Başcı, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2002, 27.

⁷⁰ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet S. Aydın, 2. Basım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999, 89.

⁷¹ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, 35.

⁷² Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 88.

⁷³ Aydın, *Din Felsefesi*, 180.

⁷⁴ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücut*, Günümüz Türkçesine Aktaran Yüksel Kanar, Kapı Yayınları, İstanbul 2015, 14.

temel özelliklerini açıklamıştır.⁷⁵ “*Dünya üzerindeki her şeyin birliği ve bu birliğin her şeye içkin olduğu, her şeyin içinde olan Tanrı’nın ebedi, sonsuz olduğu*” ifadeleri⁷⁶ bize panteizmin tanımını yapmada kolaylık sağlamaktadır.

Teizm ve deizme bir tepki olarak gelişen panteizmin temel iddiası, bu ikisinin kurmayı başaramadığı sonluyla sonsuz arasındaki yakın teması kurmak ve insanı Tanrı’ya yaklaştırarak ilahi birliği sağlamaktır.⁷⁷ Anlaşılacağı gibi monist bir sistem olan panteizm, Tanrı-âlem özdeşliğini savunarak Tanrı’nın herşeyi ihtiva ettiğini ve O’nun herşey olduğunu ileri süren dini ve felsefi bir doktrindir. Şunu ifade etmek gerekir ki Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Tanrı-âlem ikililiğini ortadan kaldıran saf panteizmi büyük çoğunlukla reddetmektedir.⁷⁸

“Panteizm” denince akla gelen ilk isim şüphesiz Spinozadır. Cevher kavramından yola çıkan Spinoza, Descartes ve Leibniz’den sonra tek bir cevher kabul ederek mutlak bir monizme ulaşmıştır.⁷⁹ Bu cevherin Tanrı veya tabiat olduğunu ifade eden Spinoza, “*Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı; başka bir deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü*” anladığını belirtmektedir.⁸⁰

Panteizm Tanrı’nın aşkınlığı, yaratanla yaratılan arasındaki ontolojik ayrımı kaldırma, varlık mertebeleri arasındaki ayrımı yok sayma gibi birtakım ciddi problemleri ortaya çıkartırken, aynı zamanda çoğunlukla vahdet-i vücudla da karıştırılmaktadır. Oysa vahdet-i vücud Tanrı’yı zat itibarıyla aşkın görürken, isim ve sıfatlar olarak içkin kabul etmektedir.⁸¹ Böylelikle o, hem deizmden hem de panteizmden ayrılmaktadır.

Deizmin aşkınlığına ve panteizmin içkinliğine tepki olarak ortaya çıkan ve Panteizmdeki “her şey Tanrı’dır” ifadesi yerine “her şey Tanrı’dadır” ifadesini kullanan panenteizm, bu ifadesine rağmen Tanrı ile âlemi özdeş kabul etmemektedir. Terim olarak ilk defa Alman düşünür Karl Krause tarafından kullanılmıştır.⁸² Temsilcileri arasında

⁷⁵ Sait Kar, *John Toland’ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014, 16.

⁷⁶ Kar, 20.

⁷⁷ Vahdettin Başcı-Ruhattin Yazoğlu-Tuncay İmamoğlu, *Din Felsefesi Dersleri*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015, 92.

⁷⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 184.

⁷⁹ Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005, 26

⁸⁰ Spinoza, *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, 27.

⁸¹ Başcı-Yazoğlu-İmamoğlu, 94.

⁸² Aydın, *Din Felsefesi*, 195.

Alfred North Whitehead, Charles Harsthorne ve Muhammed ikbal gibi düşünürlerinde bulunduğu panenteizm, penteizm terimi ile karıştırıldığından çift kutuplu teizm olarak da adlandırılmaktadır.⁸³

Süreç felsefesi ışığında gelişen panenteizm esasında süreklilik ve değişim fikrine dayanmaktadır.⁸⁴ Tanrı'nın hem değişen hem de değişmeyen yönü olduğunu ifade eden panenteizm, geleneksel teizmden ayrılmaktadır. Charles Harsthorne'a göre, Tanrı "soyut özü" itibariyle mutlak ve değişmezken, "somut gerçekliği" ise göreceli ve değişkendir. Tanrı, bir anlamda mutlak, sonsuz, değişmez ve nihai sebeptir. Fakat başka bir anlamda da "izafi", "sonlu", "değişen" ve "nihai netice"dir. Harsthorne bir yandan Tanrı'nın bu asli zıtlıkların her iki yönüyle de tavsif olunabileceğini söylerken, diğer yandan da Tanrı'nın her iki yönden de prensip olarak diğer varlıklardan tamamen farklı olduğuna vurgu yapmaktadır. "İkili aşkınlık ilkesi" olarak adlandırdığı bu çift kutuplu ulûhiyet anlayışında Tanrı, kendine özgü bir şekilde sebep'tir; aynı ölçü içinde de neticedir. O, başka varlıkların olamayacağı bir anlamda sonludur.⁸⁵

Whitehead'ın çift kutupluluk anlayışı Harsthorne'unkinden farklıdır. O Tanrı'nın "asli doğası"yla her türlü değişimin ötesinde olduğunu söylerken, "oluşan doğası" ile ise Tanrı'nın evrende var olan her şeyle ilişki içerisinde olduğunu söylemektedir.⁸⁶ Asli doğasıyla âlemdeki düzenin teminatı olan Tanrı imkânlar alanına bir sınırlama koymazsa eğer hiç bir şeyin bilfiil olarak varolması mümkün olmayacaktır. Burada Tanrı "Nihai Sınırlama ilkesi" olarak kendisine sınır koymakta böylece âlemdeki somutlaşma sürecine fırsat tanımaktadır.⁸⁷ Whitehead, tabiatın dinamik olmayan bir boşluğa yerleştirilmiş durağan bir vakıa olmadığını, aksine sürekli yaratıcı bir akış içerisinde olduğunu söylerken⁸⁸, böylece Tanrı'nın oluşan doğası ile âlemde varolan her şeyle ilişki içerisinde olduğunu rahat bir şekilde savunabilmiştir. Böylece imkânlar dâhilindeyken gerçeklik kazanan her bilfiil şey, bu somutlaşma sürecinde Tanrı'nın hayatına yeni bir unsur olarak

⁸³ Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (1), 1986, 31-87. 34

⁸⁴ Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a*, 4. Baskı, Ufuk Kitap, İstanbul 2006, 38.

⁸⁵ Charles Harsthorne, "Din ve Felsefeye Göre Tanrı", Çev. Mehmet S. Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1), 1981, 215.

⁸⁶ John B. Cobb Jr. - David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, Çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazzoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, 59.

⁸⁷ Başcı, Yazzoğlu, İmamoğlu, 98.

⁸⁸ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, Çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, 67.

katılır ve böylece âlem Tanrı'da objektifleşmiş olur. İşte âleme içkin olan bu yönüyle Tanrı somutlaşma sürecinin de ilkesidir.

Çift kutuplu ulûhiyet anlayışı esasen klasik teizmdeki yetkinlik teolojisine göre önemli farklılıkları bünyesinde barındırmaktadır. Zaten Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili ortaya koymuş olduğu görüşler Hristiyan teolojisinde kendine daha çok yer edinmiş ve kendine temsilci bulmakta zorlanmamıştır. Yukarıda saydığımız panenteist isimlerin dışında düşünürümüz Eckhart'ı da bu temsilciler arasında sayabiliriz.

McGinn'e göre, Eckhart'ın dilinde Tanrı ile ilgili üç temel problem vardır: Birincisi, Tanrıyla alakalı kullanılan terimler olarak “varlık” ve “anlayış”; ikincisi, Tanrı/Kutsallık arasındaki fark ve üçüncüsü ise Eckhart'ın öğretilerinde Tanrı'nın Oğul olarak doğması ya da “Söz” olarak ruhta doğması. Bu problemlerin her birinin çözümü karşılıklı olarak bir diğerini de işaret etmektedir ve bu işaretlerin bir incelemesi Eckhart'ın Tanrı ve ruh hakkında ne düşündüğünün bir bütün olarak anlaşılması yolunu gösterebilir.⁸⁹ Çalışmamızda da bu tespiti dikkate alarak konuyu Tanrı tasavvuru öncelikli şekillendirmek metot açısından tutarlı gözükmektedir.

Eckhart'ın Tanrı tasavvuru incelendiğinde panteizm, panenteizm ve hatta mistik quetizmin⁹⁰ özelliklerini eserlerinde parçalar halinde bulmak mümkündür. Hatta bu bağlamda kendisi hakkında yapılan çeşitli çalışmalarda panteist, pananteist ve mistik quetist olarak değerlendirildiğini de görmekteyiz⁹¹. Burada bizim kanaatimiz, panenteist tutumun ağır bastığı yönündedir. Özellikle kullanmış olduğu tenzih dili, Tanrı ile yaratılanlar arasındaki ontolojik ayrıma çekmiş olduğu dikkat ve aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi kapsayan içkin yönüne yaptığı vurgular göz önüne alınırsa değerlendirmemizin isabetli olduğu sonucu varmak hiç de zor olmayacaktır. Bu bağlamda dini tecrübeyle de yakından ilgili olan din dili bağlamında düşünürümüzün bakış açısını ortaya koymak, çalışmamızın seyri açısından sağlıklı bir yoldur.

Meister Eckhart'ın mistik dili, yaratıcılığı açısından önemlidir. Esasen, düşünce tarihinde kutsal kavramlardan bahsederken Eckhart gibi cüretkâr paradokslar ve sıradışı

⁸⁹ McGinn, “*The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*”, 5.

⁹⁰ Quetizm(Dingincilik): İhtiraslardan ve dünya hırslarından sıyrılarak gönül huzuru içinde arzuları dinginlemek, kendini ilahi iradeye teslim etmek.

⁹¹ J. Aumunn, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Fourth impression, Ignatius Press, California 1994, 130.

metaforlar kullanan çok az kişi vardır. Bernard McGinn'in de yazdığı gibi, "*Eckhart'ın yaratıcı dil kullanımı onun tarzının temel çekici noktalarından bir tanesidir, bu genelde onu anlama görevini kolaylaştırmaz*".⁹² Eckhart'ın dilini anlamakta başarısız olma probleminin bir kısmı, onun teolojik vizyonunun içeriğini ve onun dinleyicilerini kutsallar hakkında yeni bir anlayışa vardırmak için sarf ettiği çabayı anlamak konusundaki yetersizlikten kaynaklanmaktadır. Özellikle çağdaş din felsefelerinde yapılan felsefi analizler, cümlelerin kendi içinde anlam taşıdığı şartları dikkate almak konusunda başarısız olmuşlardır. Aynı şekilde 20. yüzyıl filozofu Ludwig Wittgenstein'in salt gramerçi anlayışı benimseyerek üzerinde konuşulamayan şey konusunda susmakla,⁹³ hatta daha da ileri giderek mistik tecrübenin epistemolojik olarak hiçbir değeri olmadığını ifade eden Ayer'in anlayışını benimsemekle bu sorunun çözilemeyeceği gayet açıktır. Eckhart, 57 nolu vaazda "*Benim Tanrı'yı gördüğüm göz ile Tanrı'nın beni gördüğü göz aynıdır; benim gözüm ve Tanrı'nın gözü tek bir göz, tek bir görüş, tek bir bilme ve tek bir sevmedir*"⁹⁴ yazdığına, bu ifadeler yalnızca bu içerikte kendi önemlerini taşıdıkları için, böyle bir ifadenin anlamının yalnızca Eckhart'ın sözlerinin nasıl kullanıldığı görülerek anlaşılabilirliği kabul edilmelidir. Bunun ortaya çıkaracağı şey, Eckhart'ın kutsal şeylerden konuşurkenki paradoks ve metafor kullanımının, Tanrı'nın bir betimlemesi olmaktan daha çok, aslında bilinçli bir strateji olduğudur. Zira Tanrı hakkında olumlu dilin kullanılmaması gerektiğini savunan Eckhart için alternatif bir din dili gerekliydi. Kullanmış olduğu paradoks ve metaforlarla bu problemi aşmaya çalışan Eckhart, sembolik dile yönelerek "Aşkın Varlık" hakkında konuşabilmeye kapı aralamıştır. Bu nedenle, Eckhart'ın mistik söylemiyle yakından ilgilenirken, bu tür mistik bir dilin Eckhart'ın dini hayatındaki yerine vurgu yapmak yerinde olacaktır. Zaten Eckhart'ın mistik dili kullanma şekline dikkat edilirse, mistiklerin sözlerini anlamamanın metafiziksel bir sınırlandırma sağlama girişimini içermediğinin idrakine varılabilir. Bu mistik dilin en güzel örneklerini hiç şüphesiz tüm felsefe ve teolojisi üstüne kurmuş olduğu Tanrı tasavvurunda görmek mümkündür.

⁹² Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 24.

⁹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev: Oruç Aruoba, Altıncı Basım, Metis Yayınları, İstanbul 2011, 173.

⁹⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 298.

Eckhart'ın bu tutumu bize Paul Tillich'in benzer yaklaşımını hatırlatmaktadır. Tillich insanların bir takım nihai ilgilerinin olduğunu belirtmektedir. Bu ilgiler sahte olduğu gibi aşkın bir varlığa (kendinde varlık) referans yapan gerçek ilgiler de olabilir. Nihai ilginin gerçek objesi olan ve “Kendinde varlık” olarak adlandırdığı sembol, dini ifadeyle Tanrı'dır⁹⁵. Tanrı'yı nihai olarak ilgi duyduğumuz şeyin temel sembolü kabul eden Tillich'e göre, literal anlamıyla kabul edilmesi gereken tek şey “Kendinde Varlık” ifadesidir. Bunun dışındaki tüm ifadeler semboliktir.⁹⁶

Kendinde varlığı “âlemin temeli”, “varlığın gücü” olarak ifade eden Tillich, dini sembollerin aşkın ve içkin olmak üzere iki düzlemi olduğunu ifade etmektedir. Kendinde varlığı yani dini ifadeyle Tanrı'yı aşkın düzlemdeki temel sembol görmekle birlikte bizzat her ne ise o olarak kabul etmektedir. Ancak nihai olanla ilişkiye geçmemiz gerektiğini de savunan düşünür, O'nun sadece nihai varlık olmadığını, içkin düzlemde O'nun hakkında sembolik olarak konuşmamız gerektiğinin altını çizer. Zira gündelik dilde kullandığımız nitelik ya da sıfatları Tanrı'ya yükler ve onları sembolik değil de literal, lafzi anlamda uygularsak, bu durum çıkmazlara yol açacaktır.⁹⁷ Kendinde varlık'a ancak tecrübe yoluyla ulaşabileceğimizin altını çizen Tillich, haliyle Tanrı hakkındaki ifadelerin sembolik ya da metaforik olması gerektiğini aksi halde anlamsız ve çelişik olacağını savunmaktadır.⁹⁸ Ancak bu abartılı sembolizm taraftarlığı bir yandan içinde agnostisizmi barındırması ve diğer yandan din dili için tek alternatif olarak kabul edilip indirgemeci bir tutum olarak karşımıza çıkması eleştiriye açık görünmektedir.⁹⁹

Her ne kadar bazı problemleri içerisinde taşıyor olsa da, Tillich'in önermiş olduğu niteliksel okuma, sembolik ve metaforik dil kullanımını yıllar öncesinden uygulayan bir teolog, mistik ve filozof olarak Eckhart, dikkate değer bir kişiliktir.

⁹⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Çev: Fakrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, 52.

⁹⁶ Ruhattin Yazzoğlu, “Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (22), 2004, 143.

⁹⁷ Paul Tillich, “Din Dilinin Doğası”, Çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 2002, 233.

⁹⁸ Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009, 90-91.

⁹⁹ Ruhattin Yazzoğlu, “Paul Tillich'de Tanrı Kavramı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (2), 2002, 130.

1.2. NEGATİF TEOLOJİ

Tanrı hakkında konuşmak yani “din dili” hem teolojinin hem de felsefenin canlılığını her daim koruyan en temel probemlerinden birisidir. Bu problemin esasını Tanrı’ya ait herhangi bir ifade ya da yargının bilişsel değerinin sorgulanması oluşturmaktadır. Bu bağlamda Tanrı hakkında nasıl konuşulacağının cevabı aranırken teşbihi dil, tenzihi dil, sembolik dil, mecazi dil ve temsili dil gibi bir takım görüşler ortaya atılmıştır. Bunların arasında yer alan ve teşbihi dilin Tanrı’yı ifade ederken kullanmış olduğu olumlu dilin karşısında yer alarak, Tanrı’nın olumsuzlama yoluyla ifade edilebileceğini savunan tenzihi dil ya da negatif teolojinin çıkış noktasında, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ontolojik ayrım yatmaktadır.

Tanrı’nın antropomorfik şekilde izahına karşı çıkan negatif teoloji, insanların gündelik dilde kullanmış olduğu sıfat ve kavramların Tanrı’ya atfedilemeyeceğini, aksi halde O’nun sınırlandırılacağını, bu yüzden O’nun “ne olduğundan” öte “ne olmadığını” söylememiz gerektiği üzerinde durmaktadır.¹⁰⁰ Örneğin David Hume, Tanrı ile ilgili yapılacak her türlü açıklamanın insanın kendi tecrübesinden kaynaklandığından, varsayımdan öte gidemeyeceğini ifade ederek antropomorfik dil anlayışını eleştirmiştir.¹⁰¹ Günümüz din felsefesinde *via negativa* adıyla kendine yer edinen negatif teolojiye göre, sıradan insan söylemlerinden yola çıkarak Tanrı’ya atfedilen “adalet”, “iyilik”, “güçlülük” gibi bir takım pozitif sıfatların olumsuzlanması gerekmektedir. Nihayetinde bunlar bizim “adalet”, “iyilik”, “güçlülük” kavramalarından çıkarımda bulunduğumuz sıfatlardır. Oysa bu yaklaşıma göre Tanrı hakkında konuşurken O’nun varlığından başka olumlu bir niteleme yapılamaz.¹⁰² Zamansal ve mekânsal her türlü varlığa aşkın olan Tanrı için, sonlu varlıklar için kullanılan sıfatların kullanılarak bir nevi kıyas yapılması mümkün değildir.¹⁰³ Çünkü geçici olan herşey O’na uzak ve yabancıdır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Turan Koç, *Din Dili*, Dördüncü Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, 56.

¹⁰¹ Tuncay İmamoğlu, *Tanrı’nın Doğası ve Mucize’nin İmkânı David Hume’un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 52.

¹⁰² Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, 50.

¹⁰³ Arslan Topakkaya, “Nikolas Von Kues’ta Negatif Teoloji”, *Bilimname*, IX, (3), 2005, 106

¹⁰⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 337.

Negatif Teolojinin tarihi köklerini her nekad Yahudi filozof Philon’a kadar geri götürmek mümkün olsada, bu tenzih fikri Plotinos, İbn Sina ve Musa İbn Meymun’da daha net ve belirgin bir şekilde yer almaktadır.¹⁰⁵

Plotinos’un ifadesiyle “İlk İlke”, “Bir” ya da “İyi” olan Tanrı’yı ifade edebilecek herhangi bir bilgi ve kavrama sahip değiliz. Dolayısıyla böyle bir varlığı tanımlama ya da ifade etme çabaları boş bir uğraştır. Zira dil ve düşüncenin yetersizliğinden dolayı yapılan tüm girişimler sonuçsuz kalacaktır. O halde O’nun ne olduğunu değil, ne olmadığını ifade eden kavramlarla tanımlamaya çalışmalıyız.¹⁰⁶ Zaten bizim söyleyeceğimiz her şey onun ne olduğunu değil ne olmadığını söyler. Bu “İlk” için söyleyebileceğimiz şey şudur: Her şey kendisinden türeyen “en yüksek”, “en iyi”, “salt iyi” olan yaratıcı ilkedir.¹⁰⁷

Tanrı hakkında olumsuzlayıcı dil kullanabileceğimizi savunan İbn Sina ise, Tanrı’da varlık ile mahiyetin aynı olduğu görüşünden hareketle, “İlk”in mahiyeti olmadığından O’nun salt varlık olarak bilinmesi için diğer tüm niteliklerden olumsuzlanması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Onun cinsi bulunmadığından tanımı da, kesin kanıtı da yoktur. Aksine sebebi olmadığından her şeyin kesin kanıtı O’dur. Hiçbir ilinti ona birleşmediğinden dolayı birleşik de değildir.¹⁰⁸

Negatif teoloji’yi benimseyen Musa İbn Meymun’a göre, Tanrı ile yaratıklar arasında herhangi bir nispet mevcut değildir. Nispet bir ilinti olduğundan ve Tanrı’da da böyle bir ilinti bulunmadığından dolayı Tanrı’ya sadece olumsuz nitelikler atfedilebilir. Zira Tanrı bileşik olmayan zorunlu varlık olduğuna göre, mahiyeti değil gerçekliği kavranılabilir. Hal böyle olunca da mahiyetine dair olumlu niteliklerin kullanılması imkânsız olur.¹⁰⁹

Tanrı’nın varlığının her türlü düşünce, kavram ya da benzetmeleri aştığını ve böyle aşkın bir varlık hakkında sadece olumsuzlama dilinin kullanılabileceğini savunan negatif teoloji bir takım problemleri de bünyesinde barındırmaktadır. Her ne kadar eleştiriye açık olsa da tenzihi dil, üç büyük din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da önde gelen

¹⁰⁵ Başcı, Yazoğlu, İmamoğlu, 49.

¹⁰⁶ Mehmet Sait Reçber, “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (1), 2010, 70.

¹⁰⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 25. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, 120.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş- Şîfa Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-, Ömer Türker, 2. Baskı, Litera yayıncılık, İstanbul 2013, 90.

¹⁰⁹ Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, 51.

düşünürler tarafınan temsil edilmiştir. Hristiyan teolojisinde bu görüşü savunanlar arasında yer alan Eckhart negatif teoloji için büyük öneme sahip bir isimdir.

Eckhart' a göre, Tanrı'nın herhangi bir kavram, ifade, tasvir ya da önerme ile tanımlanabileceğinin reddi ilk ifade edilmesi gereken şeydir. Eckhart için, "*Tanrı isimsizdir çünkü hiç kimse O'nunla ilgili hiçbir şeyi söyleyemez ya da anlayamaz.*"¹¹⁰ Eğer birisi Tanrı'yı anlamak istiyorsa, Tanrı kendimizden daha azı olacaktır. O bu yüzden okuyucularını "*sessiz olmaları ve Tanrı hakkında çene çalmamaları*" konusunda uyarır. Zira Tanrı, konuşmada değil, sessizlikte bulunulabilir. Ona göre Tanrı hakkında konuştuğunda yalan söyleyecek ve günaha düşeceksin. Eğer günahsız olmak istiyorsan Tanrı ile ilgili ne konuş ne de Tanrı hakkında birşeyler bil, çünkü Tanrı tüm bilgilerin ötesindedir. Devamında "*Eğer anlayabildiğim bir Tanrım olsaydı, O'nu artık Tanrı olarak kabul etmezdim*"¹¹¹ demektedir.

Bu söylem, teşbih diliyle tasvir edilebilen bir Tanrı'nın, (sınırlı bir akılla ulaşılan bilgi dahi olsa) böyle bir bilgiyle kavranılacak olan Tanrı'nın artık Tanrı olamayacağı, bu bağlamda olumlu dilin Tanrı'ya ekleme yaparak nesne yerine koyacağı ve bunun da "Tanrı" kavramına uymayacağı çıkarımına bizi yönlendirmektedir.

St. Augustin'den alıntı yapan Eckhart, bizim Tanrı hakkında söylediğimiz hiçbir şeyin doğru olmadığını, aksine O'nun hakkında söylemediğimiz her şeyin doğru olduğunu söyler. Biz Tanrı'nın ne olduğunu söylüyorsak, Tanrı o değildir; Tanrı hakkında söylemediğimiz şeyler, Tanrı'ya dair söylediğimiz şeylerden çok daha fazla doğruluk taşımaktadır.¹¹² Eğer der Eckhart, ben güneşi solgun ya da siyah olarak adlandıracak olsaydım, Tanrı'yı bir varlık olarak adlandırmış kadar büyük bir hata yapmış olurum. Tanrı ne budur, ne de odur. Bu ifadenin sorunlara gebe olduğunun farkında olan Eckhart, fakat ben Tanrı'nın bir varlık olmadığını ve varlığın üstünde olduğunu söylediğim zaman, böylelikle O'nun varlığını inkâr etmiş olmam: daha ziyade varlığı O'nun içinde methetmiş olurum diyerek cevap vermiştir. Eğer altının içine bakır katılırsa, o vardır ve kendi içinde olduğundan daha asil bir şekilde oradadır.¹¹³

¹¹⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 463.

¹¹¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 463.

¹¹² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 192.

¹¹³ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 342.

Bir başka vaazında sıradan insan söylemlerindeki önermelerin yapısına dikkat çeken Eckhart, *“Fakat eğer Tanrı ne iyilik ne varlık ve doğruluk ne de birlik ise, o zaman nedir? O saf bir hiçliktir: Tanrı ne budur ne de şudur. Eğer Tanrı’nın olabileceği herhangi bir şeyi düşünürseniz, Tanrı o değildir”*¹¹⁴ demektedir.

Sonlu ve sonsuz olan şeyler arasındaki ayrıma dikkat çeken Eckhart’a göre, Tanrı doğası gereği anlatılamaz olduğundan bizim onun olduğunu söylediğimiz şey, kesinlikle onun içinde değildir.¹¹⁵

Tanrı ve Tanrı’nın varlığıyla mutabakata varma probleminin en önemli noktası, tabi ki, sıradan insan söylemlerindeki önermelerin yapısıdır. Eckhart da öncelikle sorunun bir dil sorunu olduğuna dikkat çeker. Bu durumu bertaraf etmek için de önermeler üzerinde bu durumun nasıl çözülebileceğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre bir nesnede belirtilen niteliklerin nesneye ya tesadüfen ya da gerçekten bağlı bulunduğunu düşünme eğilimi gösteririz, nesneyi bir madde olması açısından öncelikli olan şey olarak düşünme eğilimi de gösteririz (tıpkı “Sokrates bir insandır” dediğimizde: Sokrates’teki “insanlık”ı, Sokrates’in gerçekte ne olduğunu göstererek belirtmiş oluruz. Ancak biz hâlâ “Sokrates” ismiyle işaret edilen maddeyi öncelikli olan olarak düşünürüz. Yani bu tür nitelik belirten ifadelerde nesneyi zat olarak ele alırız ve nitelediğimiz şeyden önce geldiğini düşünürüz. Ancak bu durum varlık bildiren cümlelerde tam tersidir. Zira “bir şeye vardır” dediğimizde o şeyden önce varlık vardır. Hele de bu durum Tanrı gibi aşkın bir varlık için söz konusu olduğunda durum tam tersi olmalıdır. Yani Tanrı varoluştur ya da vardır değil; Varoluş Tanrı’dır. Dolayısıyla Tanrı varoluştan öncedir. Aynı zamanda varlık sorununun dil sorunu olduğuna vurgu yapan Eckhart akıl ilkelerinden çelişmezlik ilkesinin de Tanrı’nın varlığında önemli bir yeri olduğunu düşünür. Zira varoluş olmayan değildir Tanrı. “A, A olmayan değildir” şeklindeki formüle “Varoluş Tanrı’dır” cümlesini yerleştirdiğimizde sonuç bu şekildedir. Ancak değil de değil durumu varlıkta sadece Tanrı için geçerlidir; zira diğer varlıklar var olmak için varlığın önceliğine ihtiyaç duymaktadırlar. Anlaşılan o ki, Eckhart ontolojik olarak Tanrı’yı kanıtlamaya çalışırken bile bir mistik edasıyla bundan dahi sıyrılmak gerektiğine vurgu yapmaktadır.

¹¹⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 287.

¹¹⁵ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 211.

İnsanlar bir şeylerden konuştuklarında, genellikle bir nesnenin çeşitli niteliklerini belirtirler. Genel manada, bu nitelikler nesneye bağlı bulunan özellikler olarak düşünülür. Bu nedenle, biz nesnede belirtilen niteliklerin nesneye ya tesadüfen ya da gerçekten bağlı bulunduğunu düşünme eğilimi gösterirken, nesneyi bir madde olması açısından öncelikli olan şey olarak düşünme eğilimi de gösteririz (tıpkı “Sokrates bir insandır” dediğimizde: Sokrates’teki “insanlık”ı, Sokrates’in gerçekte ne olduğunu göstererek belirtmiş oluruz. Ancak biz hala “Sokrates” ismiyle işaret edilen şahsi maddeyi öncelikli olan olarak düşünürüz). Hemen hemen her durumda nesne belirtileni öncelemek için doğru anlaşılır çünkü o, içinde belirtilen tarafından gösterilen özelliklere bağlı olan maddeye atıfta bulunmaktadır. Örneğin; biz “Gül kırmızıdır” önermesinden üstü kapalı olarak anlarız ki, “gül” nesnesi en azından belirtilen “kırmızı”dan mantıken daha önceliklidir. Ve biz genellikle bunu bizim “kırmızılık” dediğimiz şeyi, bizim kendisini gösterebileceğimiz maddelerden ayrı bir şekilde var olamayacağı için, ontolojik olarak da öncelikli olarak anlarız.

Ancak, varoluşla ilgili durum bu şekilde değildir. Mesela, biz “Gül vardır” dediğimizde, varoluşun mesela gül gibi bizim bunu gösterebileceğimiz, bazı varlıkların varlığı gösterdiğini söylemeye çalışmayız. Tam tersi bu nesneden önce gelen belirtmedir: mesela “gül” gibi tabiri caizse belirtilen “varoluşa” bağlı olmak zorunda olan maddedir, bunun tam tersi değildir. Bunun sebebi, “varlığın” hem ontolojik hem de bilişsel olarak her “bu ya da şu”nun -yani her özel maddenin- önünde olmasıdır. Bu yüzden Eckhart der ki, “biz o varoluştan ve bu varoluştan farklı bahsetmeli ve onları farklı yargılamalı, oradaki ve buradakinden, o doğru ve bu doğruluktan, o iyi ve bu iyidense benzer şekilde bahsetmeli ve yargılamalıyız”:

“Bir şey varlık, bir, doğru, iyi olarak adlandırıldığında, bunların her biri bir önermenin varsayımlarıdır ve bu nesne için ikinci sırada gelmektedir. Ancak herhangi bir şey, bu varlık, bu bir, bu doğru ve bu iyi (örneğin, bir adam ya da bir taş) olarak adlandırıldığında, buradaki “bu” ya da “şu” bir önermenin varsayımlarıdır (örneğin “varlık”) ve henüz bahsedilmiş olan genel terimler ne birer varsayımdır, ne de nesne için ikinci sırada gelmektedir. Mesela, ben “Bu bir adamdır ya da bu bir taştır” dediğimde, varoluşun varsayımı yapmam ama adamı ya da taşı bir tür nesnenin varsayımını yaparım. “Bir gül kırmızıdır” dersem, ne bir gülün ne de kırmızılığın var olduğu iddiasını ya da doğrulamasını yapmış olurum, ancak sadece terimlerin doğal bağlantısının var olduğunu iddia ve tasdik

ederim. Öyleyse, “varlık” ya da “olmak” bir nesne ya da varsayım değildir ancak onların ötesinde üçüncü bir terimdir: O varsayımın nesneye olan bağıdır.”¹¹⁶

Her ne zaman bir “bu” ya da “şu”dan -yani bir mahlûktan- bahsetsek, “varoluş” terimini bir kesinlikle bir varsayım olarak değil, ancak bir bağ olarak ya da buna bir terim oluşturmak gerekirse, “bağlayıcı madde” olarak kullanırız. Bu yüzden bir “bu ya da şu varlık” hakkında Orta Çağ mantık terminolojisinin *tertium adiacens* önermeleri: yani, içinde “olmak” bağının, nesne ve varsayımdan sonra üçüncü sırada geldiği önermeler olarak adlandırdığı şeyi kullanarak konuşuruz. “Sokrates vardır” gibi *secundum adiacens* önermeleri içinde bağın, nesneden sonra geldiği önermelerdir.¹¹⁷ Fakat biz hiçbir zaman mahlûkların varoluşunu şu şekilde varsaymayız: Biz her zaman “*Bu bir adamdır*” ya da “*Bu bir taştır*” deriz ama “*Adam vardır*” ya da “*Taş vardır*” demeyiz (bu nesnelerin diğer “dünyadaki şeyler” içinde, “bu ya da şu” olarak var olduğunu belirtmek istediğimiz daha yapay durumlar hariç.) Biz “*Sokrates vardır*”-bir *secundum adiacens* önermesideğimizde, gerçekte kast ettiğimiz şey “*Sokrates budur*”-bir *tertium adiacens* önermesi-olacaktır.¹¹⁸ “Ahmet bir adamdır” ya da “Bir gül kırmızıdır” gibi *tertium adiacens* önermeleri ile ilgili önemli olan şey, eğer Ahmet ya da o gül hiç var olmadıysa bunların doğru olduğudur. Eckhart’ın yukarıda söylediği gibi, biz bu tür önermelerde Ahmet’in ya da gülün var olduğunu, ya da insanlık veya kırmızılığın var olduğunu iddia etmeyiz, ancak sadece terimler arasındaki ya da bir “bu” ve bir varsayım arasındaki bağlantıyı ifade ederiz. “Bu ya da şu varlık”tan bahsettiğimizde ise kati surette asla varoluştan bahsetmemekteyiz. Eckhart’ın bizim “varlık ve bu varlıktan, buradakinin oradakine benzerliğinden, doğru olan ve bu doğrudan, iyi olan ve bu iyiden ayrı ayrı bahsedip yargılamamız” gerektiğini söylemesinin nedeni budur. Biz “bu ya da şu varlıktan”, yani, yaratılanlardan bahsettiğimizde tam anlamıyla varlıktan ya da varoluştan bahsetmeyiz.

Ona göre biz nesnede belirtilen niteliklerin nesneye ya tesadüfen ya da gerçekten bağlı bulunduğunu düşünme eğilimi gösteririz, nesneyi bir madde olması açısından öncelikli olan şey olarak düşünme eğilimi de gösteririz (tıpkı “Sokrates bir insandır” dediğimizde: Sokrates’teki “insanlık”ı, Sokrates’in gerçekte ne olduğunu göstererek

¹¹⁶ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 190.

¹¹⁷ Dustin D. Klinger, “Anlambilim, Söz-dizimi ve Rabıtaya Dair Yeni Bir Kabul: Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî’nin Levâmiu’l-esrâr’daki Atomik Önermeleri Tahlili Üzerine Notlar”, *Nazariyat* 5/2, Ekim 2019, 61.

¹¹⁸ Robert Dobie, Meister Eckhart's "Ontological Philosophy of Religion", *The Journal of Religion*, 82, (4), Ekim, 2002, 563-585.

belirtmiş olduğumuz gibi). Ancak biz hala “Sokrates” ismiyle işaret edilen şahsi maddeyi öncelikli olan olarak düşünürüz. Yani bu tür nitelik belirten ifadelerde nesneyi zat olarak ele alırız ve nitelediğimiz şeyden önce geldiğini düşünürüz. Ancak bu durum varlık bildiren cümlelerde tam tersidir. Zira bir şeye vardır dediğimizde o şeyden önce varlık vardır. Hele de bu durum Tanrı gibi aşkın bir varlık için söz konusu olduğunda durum tam tersi olmalıdır. Yani Tanrı varoluştur ya da vardır değil; Varoluş Tanrı’dır. Dolayısıyla Tanrı varoluştan öncedir.

Eckhart’ın söylemeye çalıştığı şey “olmak” bağının varoluşçu ifadesi bizim sınırlandırılmış varlıklarla alakalı sıradan söylemlerimizde çoğunlukla kaybolmasıdır. “Olmak”ın anlamı bir bağlayıcı maddenin anlamı içinde soyutlanmakta ve kendi varoluşsal referansını kaybetmektedir. Ancak biz “olmak” bağının gerçek varoluşçu ifadesini anlarsak, bu “olmak” ifadesinin tam anlamıyla Tanrı’ya atıfta bulunduğunu iddia etmek zorunda kalırız. Çünkü “Olmak” her “bu ya da şu”nun ötesinde ve öncesinde olana -yani her sınırlı varlık ya da mahlûkun ötesine- referans yapmaktadır. Eckhart, burada sorunun bir dil sorunu olduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bu durumu berteraf etmek için de önermeler üzerinde durumun nasıl çözülebileceğini ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle Eckhart, temel tezi olan “Varoluş Tanrı’dır”ı, içinde “olmak”ın bir bağ olarak işlev gördüğü önerme şeklinde ortaya atmaktadır: Bu tez “varoluş” ve “Tanrı” kavramlarını bağlamakta ve birleştirmektedir. Ancak “Varoluş Tanrı’dır” önermesinin konusu, göze çarpan bir şekilde, varoluşun kendisidir. Diğer bir deyişle, “olmak” esse fiiliyle belirtilen “olmak” bağı önermenin konusuna dönüşmektedir. Eckhart, dolayısıyla, her *tertium adiacens* önermenin “olma”sının Tanrı’dan anladığımız şeyden başka hiçbir şey ifade etmeyeceğini ve *varlıkla* ilgili resmi ve sürekli anlamda bahsedebileceğimiz tek varsayımın Tanrı olabileceğini iddia etmektedir. Bunun sebebi Tanrı’nın bir “bu ya da şu” olmamasıdır: Tanrı’dan başka hiçbir şey var olamaz. Eckhart’ın aşağıdaki ifadesi Tanrı’nın varoluştan önce geldiğini açıkça ortaya koymaktadır:

*“Tanrı varlığın ötesinde çalışır genişlikte, hareket edebileceği yerde ve o hiçlikte çalışır: varlık olmadan önce de Tanrı çalışıyordu: o hiçbir varlığın olmadığı yerde varlığı yarattı.”*¹¹⁹

¹¹⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 342.

Öyleyse, Eckhart'ın bakış açısından sıradan insan söyleminin pozitif olarak kabul ettiği şey, karakter açısından bunun tamamen aksinedir. Her mahlûk kendisinin özel bir varoluşu olduğu ölçüde, bir “reddetme”dir. Çünkü kendi durumunda bir “bu” olarak kastedilen şey olarak o kendisinin dışındaki diğer bütün varlık gösteren şeyleri reddetmektedir. Bu ya da şu varlıktan bahsedip yargıladığımızda, zaten bahsedilen şeyi diğer her şeyden ayırt ederek varlıktan soyutlamaktayız. Her varlık bir *şu ya da bu varlıktır*: Bir mahlûkun, “bu” olarak anlaşıldığı derecede kendisinin bir başka varlık olduğunu reddettiği söylenebilir. O “bu” varlıktır, “şu” varlık değildir. Ancak varlığın kendisinden hiçbir şey esirgenemez; o bütün nesnelere ya da varsayımlara bölünmeye ya da onlarla birleşmeye direnir. Varoluş Tanrı olduğu için, “bütün varlığı reddetmeyi reddetmek” hariç hiçbir şey Tanrı'dan ayıramaz. Eckhart bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: *“Bundan şu ortaya çıkmaktadır ki, varlığa reddetmeyi reddetmekten başka hiçbir şey eklemeksizin, varlıktan sonraki Bir Olan ya da bütünlük bütün türemelerin İlk Prensibidir. Bu nedenle de, buna “prensibi olmayan Prensip” denir ve gerçekten de öyledir. Dolayısıyla da, elimizde varlık ya da Varoluş, ne doğmuş ne de doğuran ve Bir Olan vardır, o doğmamıştır ancak doğurmaktadır, aynı prensibi olmayan Prensip gibi.”*¹²⁰ Zira bir şeye vardır dediğimizde o şeyden önce varlık vardır. Ama bu durum Tanrı gibi aşkın ve transandantal bir varlık için söz konusu olduğunda durum tam tersi olmalıdır. Bu nedenle Eckhart için ilgi çeken öncelikli şey ister gerçek ister kavramsal olsun “reddetmeyi reddetmek” formülünün Tanrı'ya hiçbir şey eklenmediğidir. Tanrı'ya düşüncede herhangi bir türde özellik eklemek, bu özellikler iyilik ve bilgelik olsa bile, Tanrı'ya sınırlandırılmış bir nesne muamelesi yapmaktan farksız olacaktır. Ancak Eckhart'ın da vaazlarından birinde söylediği gibi, salt varlığa hiçbir şey eklenemez ne de salt varlıktan bir şey çıkarılabilir. Çünkü salt varlık her şeyi içermektedir. *“Ancak Tanrı'nın reddetmeye karşı bir reddi vardır: O tektir ve diğer her şeyi reddetmektedir, çünkü Tanrı'nın dışında hiçbir şey yoktur”*¹²¹ ifadesi bu duruma açıklık getirmektedir. Tanrı'dan iki kat olumsuz bir şekilde bahsederek (reddetmeyi reddetmek) Eckhart, sadece Tanrı'nın “kavramsal-ötesi” doğasını değil aynı zamanda insan düşünce ve rızasının temeli olarak Tanrı'nın ön-kavramsal doğasını da vurgulamak istemektedir.

¹²⁰ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 187.

¹²¹ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 323.

Bu nedenle, Tanrı'ya dair gerçek bilgi sadece bizim Tanrı kavramlarımıza varsayımlar ekleme sürecimizden sonra değil, daha çok onlardan soyutlanmamızın sonrasında gelir. Ruh yalnızca kendisinin Tanrı kavramına kesinlikle hiçbir şey eklemeyip, ancak kendi varoluşunda yaşadığında Tanrı'yı bilir. İşte bu yüzden biz Tanrı'nın "varoluşu" ya da "birliğini" varsayamayız. Bunu yapmak Tanrı'ya zaten kendi temellerinin yerine düşüncenin bir nesnesi olarak davranmak olacaktır. (Bunun sebebi, Eckhart'ın ana tezi olan "Varoluş Tanrı'dır"ın "Tanrı varoluştur" önermesinde olduğu gibi varoluşu varsaymamasıdır. Ancak "varoluş"un varsayım değil konu yaptığından emin olmasıdır.)

Bir ustanın 'Bir (olan), reddetmeyi reddetmektir' sözünü açıklayan Eckhart'a göre, eğer "Tanrı iyidir" dersek, bu O'na bir ekleme yapar. *Bir* reddetmeyi reddetmek ve inkârı inkâr etmektir. *Bir* ne anlama gelmektedir? Bir, kendisine hiçbir şey eklenmemiş olan bir şey anlamına gelmektedir. Ruh, Kutsallık'ı kendi içinde artırılmış olarak alır ki orada ona, düşüncede bile, hiçbir şey eklenmemiştir. *Bir* reddetmeyi reddetmektir. Her mahlûkun içinde reddetme vardır. Bir mahlûk kendisinin başka bir mahlûk olduğunu inkâr eder. Bir melek de kendisinin başka bir melek olduğunu inkâr eder.¹²² Eckhart bundan dolayı reddetmenin reddini varlığın özünü doğrulayan saf onayın özü ya da uç noktası olarak adlandırmaktadır. "Şimdi şu fark edilmelidir ki 'bir' terimi olumsuz bir kelimedir, ancak gerçekte olumludur. Dahası, reddin reddidir ki, bu da en saf doğrulama şekli ve onaylanan terimin bütünlüğüdür. Filozofun da dediği gibi bütünlük, aşırı bolluk ve 'aşırı bolluk' yoluyla söylenen şey sadece "Bir" olana aittir."¹²³ Eckhart bunu şöyle ifade eder:

"Ama varlığın kendisinden hiçbir varlık mahrum edilmez, tıpkı hayvanın kendisinden bu hayvanın, mesela 'aslan'ın, mahrum edilmediği gibi. Bu yüzden, olumsuz olarak ifade edildiğinde Bir olanın işareti olan reddetmeyi reddetmek hariç, hiçbir ret, hiçbir olumsuzluk Tanrı'ya ait değildir... Reddetmeyi reddetmek en saf ve en bütün onaylamadır- "Ben, olanım." ... "Varlık kendisinin varlık olduğunu inkâr edemez."¹²⁴

Öyleyse Tanrı, bu ya da şu mahlûktaki her kısmi onaylamanın varsaydığı ana varoluş onaylamasıdır. Ancak bütün düşüncelerin *temeli(prius)* olan ana onaylama olarak Tanrı, pozitif bir nesne ya da kavram olarak insan söylemi ya da düşüncesine giremez.

¹²² Kahveci, s.189.

¹²³ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 167.

¹²⁴ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 68.

Tanrı, insan düşünce ve söylemine ancak bütün kavramsal düşüncelerin prensibi olarak bütün kavramlardan – hatta “varoluştan bile – önce gelen reddetmeyi reddetme ile olumsuz bir şekilde girebilir. Ona göre Tanrı, kendisini yalnızca Kitab-ı Mukaddeste olumlu dil olarak tecelli ettirir.

Eckhart’ın mistik söyleminin standart bir tanımının içinde tarifsiz ve paradoksal karakterin öne sürüldüğü bir söylem olduğunu ifade etmiştik. Aynı zamanda mistik dilin algısı ancak böyle bir dilin mistiğin hayatında nasıl bir uygulaması olduğu görülerek belirlenebilir. Fakat din felsefecileri genellikle böyle bir yolu önemsememiş ve bunun yerine mistiğin “Tanrı”yı bir isim olarak kullanmasını anlamaya çalışmışlardır. Ancak bu felsefi varsayımla birlikte, mistik dil uygunsuz bir kriterle analiz edilmektedir. Bu tür bir yaklaşım mistiğin söylemini içinde Tanrı’nın konuşmasının anlamlı olduğu içerikten ayırmaktadır. Bu yaklaşımın bir örneği filozof A. J. Ayer’in çalışmalarında bulunabilir. Ayer, bir mistiğin kutsalları kavrama iddiası ampirik olarak onaylanamadığı için, bu iddianın önemsiz kabul edilmesi gerektiğini yazmıştır.¹²⁵ Aşkın olanla ilgili herhangi bir iddia ki buna mistiğin o tecrübesinin tarifsiz ve paradoksal doğasına dair yaptığı iddia da dâhildir, reddedilmelidir. Bu nedenle, Ayer’e göre, bir mistik tecrübenin epistemolojik olarak hiçbir değeri yoktur. Ayer *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde şöyle yazmaktadır:

*“Onun (mistiğin) gerçekleri kavradığı ama ifade edemediğini söylemesinin hiçbir faydası yoktur. Çünkü biz biliyoruz ki, eğer o gerçekten herhangi bir bilgi elde etmiş olsaydı, onu ifade edebilirdi de.... Mistik, kendi vizyonunu tanımlamaktadır ki bize dış dünya ile ilgili herhangi bir bilgi vermesin: o yalnızca bize kendi zihninin durumu ile ilgili dolaylı bilgiler vermektedir”.*¹²⁶

Diğer bir örnek de Walter T. Stace’dan gelmektedir. Stace mistik dilin epistemolojik olarak önemli olduğunu savunmuştur; çünkü Stace’e göre, bu mistik tecrübenin kesin bir betimlemesidir. Ancak, Ayer’den farklı olarak Stace, mistiğin kendi karşılaşmasıyla bir tecrübe ediniyor olduğunu ifade etmektedir. Ancak ampirik yaklaşımları aynıdır. Mistik tarafından kendi tanımları ile kullanılan kavramlar nihayetinde kendi önemleri için bu tecrübeye bağlıdır. Dolayısıyla, mistik tarafından kullanılan dilin tamamen ima yollu olduğu ve mistiğin dilindeki anlamın dilin atıfta

¹²⁵ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Üçüncü baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2010, 19.

¹²⁶ Ayer, 119.

bulunduğu fenomenin tecrübe edilmesiyle belirlendiği anlaşılmaktadır. Böyle bir varsayımla, Stace mistik dil paradoksal ve çelişkili olduğu için mistiğin bu nedenle böyle bir konuşmadan dolayı “utanmış” olduğu yönündeki şüpheli çıkarıma ulaşmıştır.¹²⁷

Görüldüğü üzere birtakım düşünürler tarafından mistik dilin epistemolojik önemi felsefi bir varsayım ile değerlendirildiğinde epistemolojik olarak önemsiz olduğu kabul edilmektedir. Belirtildiği gibi, Eckhart aslında mistik dilinin içinde bir apofatizm kullanmaktadır. Eckhart’ın ait olduğu mistik geleneğe göre, Tanrı, dünyada başka bir nesne gibi mevcut değildir. Eckhart, Tanrı’nın varlığının Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki ayrımı göstermek için bir araç olduğunu ele almaktadır. Ama aynı zamanda, Tanrı’nın varlığı yaratılmışların ve Tanrı’nın nasıl bir olduğunu da göstermektedir. Ayrıca Eckhart’a göre, “bütün yaratılmışlar bir hiç olarak Tanrı’nın içindedir, çünkü Tanrı Kendi içinde bütün yaratılmışların özüdür. O bütün özü içeren özdür.”¹²⁸ Bu yüzden de, Eckhart için Tanrı tektir ama yine de diğer her şeyin içsel gerçekliği olarak bulunmaktadır.

Eckhart’a göre Tanrı, yalınlığı ile sonsuz ve sonsuzluğundan dolayı da yalındır. Dolayısıyla, O her yerededir ve her yer bir bütündür. O sonsuzluğu ile her yerededir, ama yalınlığı sebebi ile de bütün her yerededir. Yalnızca Tanrı bütün yaratılmışların içinde var olur, onların özüne akar; diğer varlıklardan hiçbirisi bir başkasına karışamaz. Tanrı her bir şeyin içsel gerçekliğindedir ve sadece o içsel gerçekliktedir. Yalnızca O “Bir Olan”dır.¹²⁹

Mistik için doğası gereği Tanrı, bir fiziksel nesne gibi açık bir şekilde tanımlanamaz. Bu, yine de Tanrı’dan bahsetmenin önemsiz ya da anlam açısından yetersiz olduğu anlamına gelmez. Aslında, Eckhart’ın din anlayışının merkezinde olan şey Tanrı’nın yokluğudur. Onun amacı, Tanrı’nın mevcudiyetinin fazladan başka bir varlığın mevcudiyeti ile aynı olmadığı yönündeki mistik anlayışı paylaşmaktır.¹³⁰ Bir kişi ancak bunun ardından kutsal olanla daha yakın bir ilişkiye girebilir. Gramatik amacın da bu olduğu söylenebilir.

Kasıtlı bir dilsel stratejisi içinde, Tanrı’nın varlığında olma tartışmasında olduğu gibi, Eckhart Tanrı ve Kutsal Zat arasında bir fark olduğunu öne sürmektedir. Tanrı’nın

¹²⁷ Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan and Company Limited, London 1961, 305.

¹²⁸ Eckhart, *Eckhart Teacher and Preacher*, 323.

¹²⁹ Eckhart, *Eckhart Teacher and Preacher*, 223-224.

¹³⁰ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 112.

Kutsal Zat içinde aşkın olmasına dair orijinal iddiaya her yerde mevcut olan Tanrı'ya yapılan atıfla kendisi üzerinden eleştirel olarak geri dönülmektedir. Tanrı'nın aşkınlığı ne kadar çok iddia edilirse, Tanrı'nın her yerde mevcut olması o kadar yeniden iddia edilmektedir. Bu orijinal iddiaya geri dönüş, hiçbir zaman bitmeyen bir onaylamalar ve reddetmeler serisidir. Herhangi bir somutlaştırmadan kaçınmaya yönelik girişimler olarak, gerek Tanrı'yı tamamen diğer olarak, gerekse de başkalıktan uzak olarak gösterme amacındaki önermelerin hepsine karşı konulmaktadır. Bu nedenle, onun aşkınlık ve her yerde mevcut olmayla ilgili söylemlerinin önemi bu iki karşıt önermenin bir arada tutulduğu gerilimde konumlanmıştır. Tanrı'nın aşkın olduğunu iddia etmek demek, ötede olanın aslında içeride olduğunu söylemek demektir. İçinde Baba Tanrı'nın müminin ruhunda Babalık yaptığı tek Oğlu'nu yarattığı, Oğul'un ruhta doğmasına dair mevzusunda Eckhart şöyle demektedir: “Ben Oğul'u Baba'da yeniden doğururum”.¹³¹ Ayrıca Tanrı'nın dünyanın her yerinde daha fazla mevcut oldukça, her şeyin içinde daha fazla olması üzerine de şöyle der, “O nesnelerin dışına daha çok çıktıkça: daha fazla girer, daha çok, daha çok çıktıkça, daha çok içindedir her şeyin”.¹³² Dolayısıyla, Eckhart'ın “Tanrı” kelimesini nasıl anladığını ve neden böyle paradoksal bir dil kullandığını anlamak önemlidir. Eckhart için, Tanrı'nın yokluğu başarısız olmuş bir varoluş değildir. Bu nedenle de, mistik dilin tanımlanamayan ve paradoksal özellikleri de bu nedenle doğrulanmaya bağımlı olan ve doğası gereği paradoksal olan bir tecrübenin tanımları değildir. Daha ziyade, Tanrı'nın gizliliği mistik için “Tanrı” kelimesinin temel bir ögesidir.

1.3. TANRI'NIN ANLAMI

Almanca olan vaazında Meister Eckhart yirmi dört filozofun Tanrı'yı tanımlamak için bir araya geldiklerinde ne olduğunu anlatmaktadır.¹³³ Eckhart çıkarımları özetlemiş ve kendi Tanrı tanımını sunmak için iki Latince anahtar kelime *esse* ve *intellectus* üzerinden genişletmiştir. Orta Çağ Almanca'da da aynı temel terimleri (*Wesen* ve *Vernünfticheit*) kullanmış ve *Got* (God) kelimesinden ayırt edebilmek için *Gotheit* (Godhead-Ulûhiyet) kelimesini dile kazandırmıştır. Eckhart'ın hem İncil'e hem de

¹³¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 281.

¹³² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 133.

¹³³ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 341.

Platonik düşünceye uygun olan düşünceleriyle paralel olan bir diğer fikir Tanrı'nın 'Tek' olduğudur.

Eckhart, her ne kadar Tanrı hakkında teşbihi dil konuşmaktansa susmayı önermiş olsa da, Tanrı'dan bahsetmek için insan karakteristiklerinden söz etmiştir. Bundaki temel etmen Eckhart Tanrı'nın kavramanın ötesinde olduğunu vurgulamasıdır. Be nedenle bu insan karakteristiklerini paradoksal bir şekilde kullanmıştır. Örneğin, Tanrı hem konuşulan hem de dile getirilemeyendir, genişlemesiz bir genişliktir, varlıksız bir varlıktır ve Eckhart "varolmaksızın bir varoluştan ve bu varoluşun Tanrı'nın özü (varlığı) olduğundan"¹³⁴ söz etmektedir. Eckhart akıl, varlık ve birliğin bağlantılı olduğunu 29 numaralı Latince Vaazında Tanrı'nın "varlık" olduğunu, Tanrı'nın "akıl" olduğunu ve Tanrı'nın "bir" olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵ Bu üç terim her biri Tanrı'nın doğası ile ilgili farklı bir şey vurgulasa da neredeyse birbiriyle yer değiştirebilir niteliktedir. Şimdi bu üç terimin anlamını tahlil etmeye çalışalım.

1.3.1. Varoluş Olarak Tanrı

İngilizce'deki 'being' (varlık) kelimesinin kullanımlarını açıklığa kavuşturmamıza varlık için kullanılan üç farklı Latince terim yardım etmektedir. *Ens* gerçek bir varlık için kullanılırken, *esse* var olma eylemini ifade etmekte ve *essentia* da belli bir varlığın özünü anlatmaktadır.¹³⁶ Eckhart Tanrı'yı bir varlık olarak kabul etmenin yanlış olduğunu açıklamıştı. Çünkü bu durum yalnızca yaratıcı bir Tanrı olduğu için var olan yaratılmışlarla ilgili olurdu. Ancak o *ens* kelimesini kullandı çünkü daha yaygın bir biçimde yaratılmış bir varlık için kullanılmasına rağmen o, "*en uygun anlamıyla Tanrı'dır*,"¹³⁷ Eckhart varlığı da içeren terimleri Tanrı'yı diğer her şeyden ayrı olarak sunmak için kullanmıştır. Eckhart şöyle demiştir: "*Tanrı sonsuzluğun içinde olmanın üstünde çalışmaktadır. O hiçlikte çalışmaktadır. Varlık var olmadan önce, Tanrı çalışıyordu. O daha hiçbir varlık yokken varlık üzerinde çalışıyordu*."¹³⁸ Ayrıca bu farklılığı bir başka yerde tekrar dile getirirken o şöyle de demiştir: "*Tanrı ister istemez*

¹³⁴ Rıza Şah-Kazımî, *Şankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, 231.

¹³⁵ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 226.

¹³⁶ <https://tr.glosbe.com/la/tr/essentia>

¹³⁷ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 208.

¹³⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 342.

varlıktan üstün olan bir şeydir. Varlığı, zamanı ya da yeri olan herhangi bir şey Tanrı'ya ulaşamaz: Tanrı bunların üstündedir. Tanrı onlar varlık sahibi olduğu ölçüde bütün varlıklardadır, ama yine de Tanrı onların üzerindedir. Bütün varlıkların içinde olarak, Tanrı onların üstündedir: çoğu varlıkta bir olan bir şey bütün bu varlıklardan daha üstün olmalıdır."¹³⁹ Eckhart 'Tanrı varoluştur' sözünü 'Varoluş Tanrı'dır'a çevirerek Tanrı'nın varoluşun bir örneği olmadığını vurgulamıştır.

Eckhart esse'yi diğer terimlerle bağlantılamış ve bunlara Tanrı'nın mutlak varoluşu ve Tanrı'yı her şeyin varlığı olarak ilan edecek şekilde tanımlamalar eklemiştir. Burada Eckhart "varoluşun kendisi" terimini Tanrı'nın sadece kendi özünden değil aynı zamanda kendi varoluşundan ibaret olduğunu açıklayan Aquinas'tan almıştır.¹⁴⁰ Bu açıdan esse Tanrı dışında kendi varlıkları olmayan yaratılmışlara değil, yalnızca Tanrı'ya dair bir şey olarak ifade edilmelidir. Tanrı ve onun yarattıkları ile arasında olan farklılık yaratılmışların arasındaki farklılıklarla karşılaştırıldığında uçsuz bucaksızdır ancak bu insan perspektifinden yapılan zayıf bir karşılaştırmadır. Tanrı insana göre karşılaştırılmaz ve ölçülemezdir. Ancak yaratım kendisi ile karşılaştırma yapılabilir. Yaratılan canlı olduğu iddiasında bulunabilir. Bu nedenle Aristoteles'in de düşüncesiyle birlikte eğer bir varlık canlıysa var olduğunu iddia edebilir.¹⁴¹ Eğer varoluş (esse) yaratılara dayandırılacak olursa o zaman Tanrı varoluşun ötesindedir ve bu nedenle de var olmamaktadır.

Eckhart zaman zaman Tanrı ile esse'yi bir tutmakta, ancak bazen de bunun uygunsuz olacağını ifade etmektedir. Bu hususa şunları demiştir: "*Eğer benim hayatım Tanrı'nın varlığı ise, o zaman Tanrı'nın varoluşu benim varoluşum olmalıdır ve Tanrı'nın oluşu benim oluşumdur, ne daha azı ne de daha çoğu.*"¹⁴² Bu kişinin fitratını (özünü) Tanrı'nın özünden ayırt edilemez bir yere koymaktadır. Başka bir yerde, Tanrı'nın Musa'ya kendini açığa çıkararak "Ben benim."¹⁴³ diyerek göstermesine dair yaptığı yorumda, Eckhart şöyle demiştir: "Varoluş ve öz yalnızca Tanrı'ya ait olan aynı

¹³⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 342.

¹⁴⁰ Thomas Aquinas, *Compendium Theology*, trans. by Richard J. Regan, Oxford University Press, New York 2009, 23.

¹⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010, 390-391. Ayrıca bkz: Muttalip Özcan, "Aristoteles'in Varlık Görüşü", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 13, 2009, 113-131.

¹⁴² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 330.

¹⁴³ Mısırdan Çıkış 3:14.

şeylerdir¹⁴⁴... her yaratılmış şeyde varoluş ve öz farklıdır.”¹⁴⁵ Bu da İbn-i Sina’nın varlık-mahiyet ayrımını hatırlatmaktadır. Eckhart’a göre Tanrı hakkında konuşma bağlamında Tanrı’dan *esse* olarak bahsetmek uygundur, ancak yaratılış bağlamında Tanrı *esse* değil, *esse*’nin ötesindedir. Eckhart’ın *esse*’yi nasıl kullandığını bağdaştırmak zordur. Çünkü Eckhart bu terimi tutarlı bir şekilde kullanmıyor görünmektedir. Eckhart için, Tanrı hem varlıktır hem de bütün varlıkların ötesindedir ve bunlar karşılıklı olarak ayrıcalıklı değildir. Bu tutarsızlık Tanrı ya da yaratıma bağlı olan ve bunların bakış açısından değerlendirilecek olursa, bir perspektif meselesi olabilir.

1.3.2. Akıl Olarak Tanrı

Latince olan ‘*intellectus*’ kelimesi (Orta Çağ Almancası’nda *vernünffticheit*) zekâ, akıl, anlayış ya da bilinç olarak kullanılabilir. İlk karşılaştığında, Aristoteles’in *De Anima*’sında, açıkça kullanılsa da, Yunancadaki *nous* kelimesini tercüme etmek için kullanılmıştır.¹⁴⁶ İnsanı hayvanlardan temel olarak ayıran şey prensiplerin kavranmasının ayrıcalığıdır. Aristoteles’e göre ‘fail’ ya da ‘aktif akıl’ dünyayı yaratmış olan kişilik dışı zekâdır.

Aquinas da pasif akıl aksine aktif akıl düşüncesini kullanarak şöyle demiştir; “en yüce düşünsel varlık olan Tanrı sadece eylemdir.”¹⁴⁷ Aquinas diğer akli üretebilecek nitelikte olan bu akli aktif akıl olarak adlandırmaktadır. Şunu da eklemektedir: “Bir varlık maddeden bağımsız olduğundan dolayı düşünseldir... maddi olmayan nesneler ilk sırayı almaktadır ve varlıklar arasında en üst derecededir... en yüksek merteye ve bizi Tanrı’ya en çok benzeten şey akıl tarafından bahşedilmiştir.”¹⁴⁸ Tanrı ve insan arasındaki ayrım, kendisini farklı bir akıl olan insana aktif bir şekilde dönüştüren bir akıl olan Tanrı şeklinde oluşturulmaktadır.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 45.

¹⁴⁵ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 46.

¹⁴⁶ Aristotle, *De Anima*, Trans. Christopher Shields, Clarendon Press, Oxford 2016, 393.

¹⁴⁷ Aquinas, 61.

¹⁴⁸ Aquinas, 57-58.

¹⁴⁹ Burada çeviride neden akli tercih ettik? Çünkü zeka ya da anlayış daha spesifik ve herkeste eşit olmayan bir şey. Fakat akıl herkeste eşit olarak mevcut. Tanrı’nın adaleetine daha uygun olur. Zaten burada ayrım yapılırken aktif akıl, pasif akıl ayrımı kişinin vermiş olduğu mücadeleye dikkat çekmektedir. Ayrıca lütuf teorisi olarak değerlendirdiğimizde de Tanrı tarafından insanlara verilen en büyük lütuf akıldır ve yaratılıştaki insanlarda zekâsal farklılık iddia etmek yanlış olur. Esasen Eckhart akla vurgu yaparken daha çok İshrak felsefesinde ya da İslam tasavvufunda da gördüğümüz bilinç, idrak, keşf gibi kelimelere referans

Burada aklımıza Farabi'nin sudur nazariyesini oluşturan akıllar hiyerarşisi gelmektedir. Tanrı-âlem ilişkisini ortaya koyarken sudur nazariyesinden yolan çıkan filozof, Tanrı'yı "zorunlu varlık" ve "ilk akıl" olarak isimlendirmekte, Tanrı'yı yaratıcı akıl olarak görmekte ve kendisinden İkinci aklın sudur ettiğini ve bu sürecin Onuncu akıl olan faal akla kadar silsileyle devam ederek ay üstü ve ay altı olmak üzere âlemin yaratıldığını ifade etmektedir.¹⁵⁰

Eckhart' a göre, Tanrı bir akıl değildir, Tanrı akıl ve aslında tamamen akıldır. O her şeyi akıl yoluyla var etmektedir. Kesin prensip ya da saf akıl olarak aklın oluşturulması diğer herhangi bir aktiviteden önce gelmektedir. Burada ki bu karışıklığı gidermek için Eckhart'ın Lütuf ve İneyet anlayışına değinmek yararlı olacaktır. İki tür Lütuf kabul eden Eckhart'a göre ilk lütuf Tanrı tarafından bedelsiz bir şekilde herkese verilen lütuftur. Bu lütuf yaratımın ve doğumun sürekliliği için gerekli olan lütuftur. Yani akıl tarafından varlığın yaratılmasıdır. İkinci lütuf ise dönüşümü ifade eden ve sadece zeki ve anlayışlı kişilere verilen lütuftur. Bu lütuf bedelsiz olmadığı gibi onu hak edebilmek için belli disiplin ve bu uğurda çaba gerektirmektedir.¹⁵¹ Kanaatimizce Eckhart "Tanrı bir akıl değildir, Tanrı akıl ve aslında tamamen akıldır" derken, kasıtlı bir dil stratejisi içinde Tanrı'dan çıkış ve Tanrı'ya dönüşü anlatmaya çalışmaktadır. Yaratma yani doğum noktasında Tanrı akıl iken, Tanrı'ya dönüşü ifade eden Kutsal' dönüşüm noktasında bilinç kavramını kullanmıştır. Eckhart şöyle demektedir:

*"Tanrı akıl ve anlayıştır ve o başka bir varoluş olmaksızın sadece ve basit bir şekilde anlayıştır. Dolayısıyla, yalnızca Tanrı akıl aracılığıyla varlıkları yaratabilir çünkü yalnızca onda varoluş anlayıştır. Aynı zamanda, yalnızca o saf anlayış olabilir. [Diğer şeylerin] anlayıştan farklı olan bir çeşit varlığı vardır. Aksi halde onlar varlıklar olamazdı, bu hem anlayışın yaratılmaz olmasından hem de "varoluşun yaratılan şeylerin ilki olmasından" dolaydır."*¹⁵²

Tanrı ile birlikte farksızlığı belirten bir bütünlükten başka hiçbir şey yoktur. Akıl terimi Tanrı'nın bir varlık olmadığı ve ilk prensip olarak kalabileceği fikrini sürdürmektedir. Akıl sahibi olmak Eckhart'ın de dinleyicilerine söylediği gibi nihai hedeftir: "Öyleyse akla karşı ayaklan; ona bağlı olmak demek Tanrı'yla bütün olmak

yapmaktadır. Aynı şeyi Schoun'da da görüyoruz akıl var ama herkes kurtuluşa eremiyor. Aklın yanında idrak ve muhakeme yani mücadele gerekli.

¹⁵⁰ Fârâbî, *El-Medînetü-l Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Altıncı Baskı, Divan Kitap, Ankara 2015, 51-52.

¹⁵¹ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 218.

¹⁵² Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

*demektir. Bütün olmak, bir olmak Tanrı ile bir olmak demektir.”*¹⁵³ Bu bir vaazdaki talimat olduğu için, paylaşılan bir varlığa sahip olmaktan daha çok Tanrı ile birlik halinde olmaya katılma eylemine referans yapmaktadır. Akıl varlıkla kuşatılmıştır ve akıl tanrısallıktan ayırt edilemez bir şeydir, ancak herhangi bir yaratılmış zekânın dışında ve ötesindedir ve bu yüzden Tanrı’dan ayırt edilebilir durumdadır. Eckhart bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: *“Akıl gerektiği gibi yalnızca Tanrı’ya ait olabilir, ve “Tanrı tektir.” Dolayısıyla, her şeyde akla dair ve zihinsel şeyler olduğu kadar Tanrı’ya dair ve Bir Olan’a dair ve Tanrı’yla “Tek-Varoluşa” dair şeyler vardır. Çünkü Tanrı bir akıldır ve akıl bir Tanrı’dır. Hiçbir yerde ve hiçbir zaman Tanrı’yı Tanrı olarak bulamayız”*.¹⁵⁴ Bu nedenle Eckhart’a göre, bizim için Tanrı her şeyi bilen bir varlık olsa da bizim bakış açımızdan akıl varlıktan daha önce gelmekte ve Tanrı kendisi akıl olduğu için var olmaktadır.

1.3.3. Varlığın Üzerindeki Akıl Olarak Tanrı

Eckhart Tanrı’yı akıl olarak kabul etmekte ve bir varlığı akıl sahibi olmakla tanımlamaktadır ve bu nedenle de biz, insanlar olarak, Tanrı’nın içinde varlık kazanırız ve özde ayırt edilemez bir durumdayız. İnsanın total akılla karşılaştırıldığında açıkça kısıtlanmış olsa da akıl sahibi olduğu düşünülmektedir. Aklın karakter olarak bu konsepti düşük bir akıl görüşü gibi görülebilir ancak bilmenin, olmanın ve yapmanın tüm bu aşamaları var olmanın ötesinde aklın bir kimliğine işaret etmektedir.

Eckhart *esse* ve *intellectus* arasındaki bağlantıyı 29 numaralı Latince vaazında *“Eğer onun akli varsa, ben onun içinde anlayış olmasının yanı sıra herhangi bir varoluş olup olmadığını sorarım?”*¹⁵⁵ şeklinde dile getirmiştir. İlk tepki olumlu bir cevap verme önerisinde bulunacak gibi görünmektedir. Eckhart şunu ileri sürmektedir, *“Anlamak eylemi Tanrı’nın varoluşunun kendisidir,”*¹⁵⁶ ancak sonrasında o cevabını varoluş düşüncesinin yaratılabilir bir şey ifade ettiği fikrine dayanarak geliştirmiştir. O şöyle demektedir, *“Tanrı’nın var olduğu için anladığı benim düşüncem değildir, ancak daha çok anladığı için var olmaktadır. Tanrı bir akıldır ve onun anlayışı kendi başına*

¹⁵³ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 226.

¹⁵⁴ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

¹⁵⁵ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 301.

¹⁵⁶ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

varoluşunun temelini oluşturmaktadır.”¹⁵⁷ Bu ifadede diğer vaazların aksine Tanrı yalnızca ‘bir akıl’ iken, anlayış onu varlıktan önceleyen zeminle ilişki kurmaktadır.

Latince Vaaz 29’da Eckhart, “*Dolayısıyla, yalnızca Tanrı akıl aracılığıyla varlıkları yaratabilir çünkü yalnızca onda varoluş anlayıştır. Aynı zamanda, yalnızca o saf anlayış olabilir. [Diğer şeylerin] anlayıştan farklı olan bir çeşit varlığı vardır -aksi halde onlar varlıklar olamazdı, bu hem anlayışın yaratılmaz olmasından hem de “varoluşun yaratılan şeylerin ilki olmasından” dolaydır*”¹⁵⁸ demektedir ve böylece Tanrı’yı varlıkların sebebi ve kaynağı olarak “*Yalnızca Tanrı varlıkları akıl ile var eder çünkü sadece O’nun için akıl ve varoluş farksızdır.*”¹⁵⁹ diyerek *intellectus*’u sebeple ilişkilendirmiştir. Bu her şeyden önce farklılıkları oluşturma ve sonrasında da onların aynı olduğunu söyleme durumudur. Bu bir çelişki gibi görünse de, Eckhart aynılığın eşitlik anlamına gelmeyeceğini öne sürerek bu görüşünü sürdürmüştür.

Eckhart aklın üstünlüğünü göstermek için çıplaklık imajını kullanmıştır. Akıl irade ile kıyasladığında düşüncesinde şu çıkarıma varmıştır: “*Akıl iradeden daha asildir. İrade Tanrı’yı iyiliğin kisvesi altına alır. Akıl ise Tanrı’yı iyilikten ve varlıktan soyutlanmış olduğunda, tek başına alır.*”¹⁶⁰ Akıl Tanrı’yı gerçekten olduğu gibi ortaya çıkarmaktadır. Eckhart yine varlıkla karşılaştırıldığında, “*Sonuç olarak, mükemmellikler arasında akıl (intellectus) ilk sırada gelmektedir ve sonrasında varlık ya da varoluş gelmektedir*”¹⁶¹ demektedir. Tanrı salt akıldır ancak salt varlık değildir çünkü o varlıktan ötedir. Akıl bu ikisini Tanrı’nın nerede yerleşik olduğunu göz önüne alarak karşılaştırmıştır. O şöyle demiştir, “*Biz Tanrı’yı varlıkla idrak ettiğimizde, O’nu bir giriş salonunda düşünürüz, çünkü varlık onun ikamet ettiği giriş salonudur. Peki, O tapınağının neresindedir? Akıl Tanrı’nın tapınağıdır. Tanrı, tapınağı olan akıldan daha düzgün bir şekilde hiçbir yerde yerleşik değildir.*”¹⁶² Bu analogi “esse”yi onurlandırmakta, ama sonrasında da “intellectus”u daha yüksek bir seviyeye taşımaktadır. Eckhart ayrıca *intellectus*’un yaratım

¹⁵⁷ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

¹⁵⁸ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

¹⁵⁹ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

¹⁶⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 344.

¹⁶¹ Eckhart, Meister, *Meister Eckhart Werke II*, Texte und Übersetzungen von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiß und Albert Zimmermann, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993, 544-545.

¹⁶² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 343.

açısından esseye karşı üstünlüğünü, “*bu hem anlayışın (akıl) yaratılmaz olmasından hem de “varoluşun” yaratılan şeylerin ilki olmasından” dolayıdır*¹⁶³ diyerek ortaya koymaktadır. Onun yazılarında akıl Kutsallıkla ilgiliyken, varlık yaratmayla ilgilidir. Bu da Tanrı için, bu sınırlı bir varlık olsa bile, varlık olmak adına bir kısıtlamadır ancak anlayışın bir başlangıcı yoktur.

1.3.4. ‘Bir’ olarak Tanrı

Her ne kadar akıl ve varlık farklı sonuçlar ortaya çıkarsa da, Tanrı’ya atfedilen genel manada kabul görmüş transandantal bir varsayım O’nun birliği konusundadır (Latince – *unum*, Orta Yüksek Almanca – *ein*). Eckhart bir sayısının tekliğinin Tanrı’ya nasıl işaret ettiğini tanımlamak için, “*Yaratılanlar değişir ve onlarda eksiklik vardır ancak Tanrı Birdir. Bir olan reddetmeyi reddetmektir. Tanrı’nın mülkü vahdetidir. O Tanrı’yı Tanrı yapan şeydir.*”¹⁶⁴ diyerek, St. Paul’un Efesliler 4.6’da ‘Bir Tanrı ve hepimizin Babası’ şeklinde konuşması ifadesini kullanmıştır. Bir olmanın doğası sadece Tanrı’ya mahsustur. Çünkü bir olandan yani Tanrı’dan ne bir şey eksiltebilir ne de O’na bir şey ekleyebilirsiniz ve bu yüzden birlik Tanrı’yı tanımlamaktadır. Latince Vaaz 29’da Eckhart her şeyi bir araya getiren Bir’in “*Daha Yüksek, öncelikli ve İyi’nin kendisinden daha sade olduğunu ve onun varoluşun Kendisine ve Tanrı’ya daha yakın olduğunu, ya da daha ziyade ismine göre onun Varoluşun Kendisi’nin içinde ya da onunla birlikte bir varoluş olduğunu*”¹⁶⁵ söylemiştir. Eckhart Tanrı’nın birliğini vurgulamak için şöyle yazmıştır, “*Efendiniz, sizin Tanrı’nız tek Tanrı’dır. Vahdet ya da Birlik akılla ilgilidir ya da yalnızca akla ait bir özelliktir... Akıl Tanrı’ya aittir ve Tanrı Birdir... Tanrı akıldır ve akıl tek Tanrı’dır.*”¹⁶⁶ Eckhart sanki bu iki kavram için yer değiştirebilir tanımlarmış gibi, “*Vahdet ya da Bir olan yalnızca aklın bir özelliğidir.*” diyerek bir olmayı akıl ile ilişkilendirmiştir. Birlikten aynı zamanda Tanrı’nın özüne bir bağlantı vardır ve Eckhart şunu da eklemektedir: “*Öz her zaman birdir*” ve “*Bir olan bütün şeylerden ayrıdır ve bu nedenle bütün şeyler ve varoluşun bütünlüğü farksızlık ya da bütünlük nedenlerinden*

¹⁶³ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

¹⁶⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 467.

¹⁶⁵ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 224.

¹⁶⁶ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225-226.

dolayı bunun içinde bulunmaktadır.”¹⁶⁷ Bu da özü Bir olanın içerisinde olma bağlamında aklın yanına koymaktadır.

Almanca Vaaz 40'ta Eckhart birliği teslis inancının içinde, Tanrı ve insanın arasında tanımlamaktadır. O şöyle demektedir, “*Tanrı'nın içindeki üç insan sayı olarak üç tane değildir ancak onlar çokludur,*” ve “*O insan ve Tanrı arasında hiçbir ayırım yoktur, çokluluk yoktur ve onlar tektir...o insanın bilmesi Tanrı'nın bilmesiyle birdir, o insanın çalışması Tanrı'nın çalışması ile birdir ve o insanın bilinci Tanrı'nın bilinci ile birdir.*”¹⁶⁸ Vahdetin içindeki bir değişiklik çokluluk teriminin kullanılmasıyla açıklanmaktadır. Teslisin içerisinde çokluluk vardır ancak Tanrı ve insan arasında insanın değişen fitratından dolayı çokluluk yoktur. Tanrı sürekli olarak Tanrı'nın içinde doğuyor ve bu nedenle de değişmekte olan insanın içinde sürekli olarak doğmaktadır. İnsan şekil açısından Tanrı gibidir ancak bu yaratımda donuklaşmaktadır. Eckhart insanın eylemlerinde Tanrı gibi olduğu için Tanrı'yı açığa vurmakta ve Tanrı imajını da artan bir şekilde görülmekte olduğunu öne sürmektedir. Tanrı ve insan arasında fizikle alakalı olmayan bir farksızlık vardır ve bu nedenle bu ayırt edilemezliğin bir ölçümü anlamına gelmektedir.

Eckhart birliği her yerde bulunma ile ilişkilendirmiş ve bu da panteizm'le suçlanmasına neden olmuştur. Eckhart şöyle bir açıklama yapmıştır: “*Tanrı birdir (Deus unus est)... Tanrı kendi sadeliği içerisinde sonsuz ve sonsuzluğu içinde sadedir. Bu nedenle o her yeredir ve her yerle bütündür. O sonsuzluğundan ötürü her yeredir ve her yer onun sadeliğinden ötürü bütünlük halindedir.*”¹⁶⁹ Eckhart daha sonra, Vaaz 29'da, “*Bütün her şey Bir olanın içinde yer alır, O tek olduğu için, bütün çoğulluklar tek olduğu için, bir olduğu için ve Bir'in içinde ya da onun sayesinde olduğu için*”¹⁷⁰ diyerek bu her yerde olma halini bütün her şeyi kapsayan bir varlığa yükseltmektedir. Bu tür durumlarda en iyisi Eckhart'ı genellemeye tabi tutmaktansa bir bütün olarak kabullenmektir. Eckhart Tanrı'nın her şeyin içinde yer aldığını ifade etmektedir ki, bu panteizmin bir akidesidir, ama aynı zamanda bu Tanrı her şey değildir ve madde ile fitrat açısından farklıdır. Bu tür suçlamalar temelsiz değildir. Fakat Eckhart sıklıkla farksızlığı farklılıkla

¹⁶⁷ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 224.

¹⁶⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 319.

¹⁶⁹ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

¹⁷⁰ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 226.

ilişkilendirmiştir ve onun daha geniş çaplı amacı aslında hiç de Tanrı'nın her şey olduğunu öne sürmek değildir, aksine her şeyin içinde Tanrı'yı görebilme ihtimalidir. Bu da bize tasavvuftaki, “varlık kendi vücuduyla mevcut değildir, illa Hakk'ın vücuduyla mevcuttur” anlayışını hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Eckhart'ın bu görüşünün panteizmden ziyade panenteizme daha yakın olduğunu söylemek yanlış olmamaktadır.

Plotinus, ‘Bir olanı’ açıkça tanımlamaksızın onu bir kaynak olarak sunmuş ya da daha net konuşmak gerekirse, ebedi olarak ‘aktif bir şekilde her şeyi mümkün kılan’ ve ayrıca her şeyin içinde olan¹⁷¹ şeklinde göstermiştir. Eckhart ise bu kavramı Tanrı'yı ‘Bir olan’ şeklinde sunmak için kabullenmiştir. Sadece ‘Bir olan’ olmanın ötesinde, Tanrı yaratımı tasarlama sürecini de organize etmektedir ki bu süreç ondan dışarıya onunla birlik olacak şekilde aktarılmıştır. Felsefi bir temaya teolojik bir anlam verilmektedir. Bir olma fikri, numerik olarak farklılığı yansıtırken birlik fikri farksızlığı tasvir etmektedir. Birlik Tanrı'yı ifade ederken, vahdet Tanrı'yı yarattıklarıyla birlikte yansıtmaktadır. Eckhart şöyle demektedir, “*Bir olan her şeyden ayrı değildir. Dolayısıyla her şey ve varlıkların bütünlüğü O'nun farksızlığı ve bütünlüğünden dolayı Bir olanın içindedir... Bir olan kendisini her şeyin her birine ayrı ayrı indirmektedir, ancak aynı zamanda farklı olan Bir olarak da kalmaktadır.*”¹⁷² Tanrı yaratımın herhangi bir halinde bulunmaksızın birdir ve bu noktada da ayrı olduğu görülmektedir. Ancak yaratım süreci göz önüne alındığında, yaratımla bütünlüğün içerisine katılmak farklılık ve farksızlık anlamına gelmektedir.

Esse, intellectus ve *unum* Eckhart tarafından her biri uygun ve doğru bağlam içerisinde açıklayıcı olacak bir biçimde Tanrı için varsayımlar olarak kullanılmıştır. Onları Tanrı'ya uygularken onların kısıtlayıcı olmasına değil, aksine insanın O'nu tefekkür etmesini sağlamak adına Tanrı'yı yüceltmesine izin verilmelidir. Eckhart onları farklı şekillerde kullanmaktadır ve onlar kullanıldığında önemli olanın hangisini kullanıldığı değil ancak McGinn'in de dediği gibi, “*Her birini kullanacak olduğumuzda onların Tanrı'ya uygulanmasındaki kaçınılmaz biçimdeki diyalektik karakteri kavramak*” önemlidir.¹⁷³ Bu varsayımlar bazı açılardan insanlara da hitap etmektedir ve bu nedenle de analogi şemsiyesinin altında yer almaya uygundur. Varlık ve varoluş insanla ilgilidir

¹⁷¹ Plotinus, *The Enneads*, Translated by Stephen Mackenna, Faber and Faber Limited, London, 380.

¹⁷² Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 224.

¹⁷³ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 35.

ancak Tanrı varlığın ötesindedir. İnsanda akıl vardır ancak yalnızca Tanrı salt akıldır. Benzer şekilde, onların Tanrı'ya ait olduğunu gösteren ölçüye yaklaşmadan insanlara ait olan iyilik ve dürüstlük kavramlarına da sahibiz. Analogiler olarak, onlar Tanrı ile insan arasındaki ayrımı sundukları kadar benzerlikleri de sunmaktadırlar. Meister Eckhart analoginin ötesine geçmiş ve ayrımın olduğunu ama aynı zamanda ayırt edilemezliğinde olduğunu ifade ederek gizem dünyasına da taşınmıştır.

1.4. TANRI'NİN ÖTESİNDEKİNİN ANLAMI (ULÛHIYET)

Eckhart Tanrı'nın ötesinde bir var oluş olduğu düşüncesini geliştirmek için Gotheit (Godhead) Ulûhiyet terimini öne sürmektedir. Yani Tanrı kişisel bir ifadeyken, ulûhiyet kişisel değildir. Tanrı ve ulûhiyet Latince Vaaz 29'da birlikte anlatılırlar ve Eckhart şöyle der: *“Söylenenleri temel alacak olursak, Bir Olan'ı ya da bütünlüğü evrensel manada takip eden her şey (eşitlik, benzerlik, görüntü, ilgi ve benzeri) gereği gibi Tanrı'nın ve Kutsal Zat'ın içindedir”*.¹⁷⁴ Burada bu iki kavram birbirine benzetilmektedir ancak diğer metinlerde onların farkı sunulmaktadır. Eckhart şunu açıklamaktadır, *“Tanrı ve ulûhiyet, cennet ve dünya kadar birbirinden farklıdır... onlar çalışıyor olmak ve çalışmıyor olmakla birbirlerinden ayırt edilir.”*¹⁷⁵ Tanrı çalışmaktadır ancak ulûhiyet çalışmaz çünkü O'nun yapması gereken hiçbir şey yoktur. Kişisel olmayan bu ilahi varlık etkisiz değildir ancak dışarıya akmak ve geri dönmek konusunda aktif olan Tanrı'dır. Almanca Vaaz 21'de Eckhart, *“Henüz hiçbir şey dışarı sızmamaktadır.”*¹⁷⁶ diyerek bir olan ulûhiyetten dışarı sızmadan önce bir zaman olduğundan bahsetmiştir. Dışarı akmaktan Oğul ve Kutsal Ruh olarak bahsedilmesiyle ulûhiyetin dışarı akmadan önce 'var olduğu' bir zaman olduğunu öne sürmektedir. Yaratmak Tanrı'nın işi olarak Tanrı ile bağlantılıdır ve Tanrı işte o zaman var olur. Zaten Hristiyan Tanrı'sının varlığını ispatlamak için getirilen tüm delillerin yaratma kavramını içermesi gerekmektedir.¹⁷⁷ Eckhart kendisinin Tanrı'ya geri dönmesinden, *“Ben yerin altına, aşağıya, ırmağa ve ulûhiyetin kaynağına girdiğimde, ... Tanrı işte o zaman var olmayı bırakır.”*¹⁷⁸ Tanrı var olur ancak ulûhiyet var olmaz. Bu ifade, *“Got wirt und entwirt”*, Tanrı ve ulûhiyet arasındaki farkı betimlemekte ve Tanrı

¹⁷⁴ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 225.

¹⁷⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 294.

¹⁷⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 467.

¹⁷⁷ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 82

¹⁷⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 294.

ve insanın ulûhiyetin içinde mistik bir bütünlük ve ayırt edilemez oldukları düşüncesini doğrulamaktadır. Yaratmanın dışında, Tanrı'nın kaynağı ya da gücü olarak ulûhiyet ve insandan da bir şeyler vardır. Tanrı var olduğunda, dıştaki insanı da kapsayan yaratım şekillenmektedir.

Doğası gereği Tanrı sadece var olduğu gibi kalmaz, O hareket eder, O dışına çıkar, O doğurur. Eckhart şöyle der, “*Sadece Tanrı her şeyin içine, tam da özlerine akar. Onun dışında hiçbir şey başka bir şeyin içinde var olamaz. Tanrı her bir şeyin en iç kısmındadır, sadece en iç kısmında.*”¹⁷⁹ Bu Tanrı'nın kendi yaratımından ne kadar ayrımsız olduğunu açıklamaktadır. Tanrı'nın içinde var olduğu her şeyde O'nun bir özelliği vardır. Tanrı'nın doğasında kendini ilahi kaynağın dışına dökmek vardır, Eckhart'ın da dediği gibi, “*Tanrı'nın içinde ne varsa O'nu yaratmaya yönlendirmektedir; aslında prensipleri, varlığı ve doğası gereği Baba olan Tanrı yaratmaya yönlendirilmektedir.*”¹⁸⁰ Yukarıda verilmiş olan Yuhanna'ya dair yorumunda Eckhart, ulûhiyetin babalık yapmadığını söylemektedir, ancak Almanca Vaaz 39'da Tanrı'nın prensipleri gereği babalık yaptığını söylemektedir. Eckhart, ulûhiyet ayrımını sürdürmek istemektedir ama aynı zamanda ulûhiyetin doğası gereği ulûhiyetten ayrı olan şeylere kendisini nasıl aktardığını da göstermek istemektedir. Ulûhiyetin dışında ayrım vardır, ancak ulûhiyette birlik vardır ve her şey ortak bir fitratta ve farksızlık içindedir.

İlahi kaynak olarak kabul edilmeye zemin oluşabilmesi için var olmanın yanı sıra oluşma da olmalıdır. Eckhart'ın dediği gibi Tanrı hiçbir şekilde kendini eksiltmeden kendini tamamen verebilmektedir, “*Hem dışarıya akıp giden hem de içinde hep aynı kalan bir şey olağanüstü bir şeydir.*”¹⁸¹ İlahi özün kaynağı şekli nedensellik olarak üçlemenin içine ve etkin nedensellik olarak da yaratımın içine akmaktadır. Bu eylemi tanımlamak için kullanılan Latince terimler *bullito* ve *ebullito*'dur. Bu terimleri kullanmanın bir yolu da, her ne kadar bu yönler bu kadar açık ayırt edici sınırlarla bağlı oldukları için pratikte daha basit olsa da, ulûhiyetin aktif bir şekilde üçlemenin içine doğru kaynayıp aktığını ve yaratımın içinde de fazlasıyla kaynadığını söylemek olacaktır. İçsel süreç olarak hiç kaynama olmadan *Bullito*'yu sürdürmek, üçlemenin herhangi bir aktivitesindense bir durumunu vurgulamaktadır. *Ebullito* Eckhart tarafından Tanrı'nın

¹⁷⁹ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 224.

¹⁸⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 307.

¹⁸¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 133.

kaynayıp taşmasını betimlemek için kullanılan kelimedir. Tanrı, durgun değil, aktif olarak kendisinden taşmakta ve bu kaynama (*bullito*) üçlemeye ve kaynayıp taşma ise (*ebullito*) yaratıma sebep olmaktadır. Tanrı yaratımdan ayrıdır, aksi takdirde O zaten Tanrı olmazdı. Fakat Tanrı yaratmış olan olarak ve ilahi kaynak olarak kendi yarattığından ayırt edilemez değildir.

Meister'in sınırlar dayatmama eğiliminde olmasına rağmen, bu söylemini yapılandırması amacıyla, *grunt*, *bullito* ve *ebullito* terimleri açısından ruh ve yaratımın nereye yerleştirileceği ile ilgili bir soru bulunmaktadır. *Grunt* (temel) ve ruh aralarındaki farksızlıktan dolayı ulûhiyetin özellikleri olarak tartışılmaktadır. Eckhart üçlemeyi ilahi kaynağın doğal dışı akışının kaçınılmaz bir sebebi olarak sunmaktadır ve bu nedenle de, üçleme ulûhiyetten farklı olduğu için, *bullito* olarak belirtilmektedir. İnsan ruhunun ulûhiyetle bağlantılı olmasına rağmen, yaratım üçlemenden daha ayırt edilebilir olarak kabul edilmiştir. Maddedeki ruh, ayırt edilemezliği *grunt* ile paylaşmaktadır ve aynı şekilde Tanrı'nın Oğlu olarak kendi kaynağından dışarı akmaktadır, ancak aynı zamanda yaratımında bir parçasına dönüşmektedir. Ruh, yaratımın bir parçası olarak bütün sınırları aşmıştır. Yaratım hem *grunt* hem de *bullito*'da ön plana çıkmaktadır, fakat bir oluş ve geri dönüş hareketine maruz kaldığı için *ebullito*'daki bölümde iyiden iyiye kapsanmaktadır.

1.4.1. Ulûhiyet ve Temel

Hem bir Tanrı hem de bir ulûhiyet olduğunun ima edilmesi zorluklar çıkarmaktadır. Anselm'in ontolojik düşüncesinde,¹⁸² eğer Tanrı düşünülebilecek olan herhangi bir şeyden daha üstünse, eğer onlar aynı değilse Tanrı'nın yanı sıra nasıl bir de ulûhiyet olabilir? sorusu sorulmaktadır. Meister Eckhart ilahi bir derinlik ya da bütün her şeyin kendisinden ilerlediği ve kendisine döndüğü gizli bir kaynak öne sürerek Tanrı'yı varlığın üzerinde göstermiştir. Eckhart ulûhiyetin bir görüntüsünü, Tanrı'nın en iç sebeplerini sunmak için Orta Çağ Almancasındaki '*grunt*' terimini kullanmaktadır ki bu İngilizceye *ground* (temel) olarak çevrilir. Genel anlamda '*esse*' terimi Tanrı'nın mutlak özü anlamına gelirken, Tanrı'nın *grunt*'u da ilahi özün kaynağıdır.

¹⁸² Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, 243.

Eckhart yorumcuları *grunt* terimini genişletmenin yollarını aramaktadır. Çünkü aynı zamanda hem basit hem de karmaşık olan özellikleriyle bu terim, Eckhart'ın teolojisine özgü bir kavramdır. McGinn *grunt*'u mekânsal ve dokunsal bir dolaysızlığın basit bir terimi olarak tanımlamakta ve onu bir “ana metafor” olarak adlandırmaktadır çünkü bu terim bütün bir dizi yaratıcı dile -insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi tanımlamak için stratejilere- odaklanmakta ve bunları birbirine entegre etmektedir.¹⁸³ Bu sınırlama için bir metafor değil, aksine vaizin dinleyicilerinin zihnini Tanrı'yı aramak için serbest bırakıp, aktive etmesine imkân sağlayan bir metafordur. Bu Eckhart'ın hem mistik dili hem de Orta Çağ Almancasındaki yerel dili bilinen kavramları genişletmek amacıyla yerleşik somut terimlerin ötesine nasıl geliştirerek geçirdiğine tipik bir örnektir.

Eckhart *grunt*'u aynı anda hem şahsileşmeyen hem de soyut, ancak kendisinden diğer her şeyin türediği bir madde olarak anlaşılabilir bir şekilde kullanmaktadır. Bildiğimiz maddeler gibi olmayan bir maddeyi, madde olarak tanımlamak mantığa aykırıdır. Ancak Eckhart'ın bizim bilinemez olanı kavramamıza yardım etmek için kullandığı araç budur. McGinn Eckhart'ın amacını şöyle ifade eder, “Onun amacı Tanrı hakkında bir dizi gerçeği açığa çıkarmak değildir. Çünkü bu zihnimizin doğasında var olan sınırlılıklarını öne çıkarmaya ve Tanrı'nın yaşadığı bilinmeyen bölgenin sınırlarını öyle ya da böyle çizmeye yardım edecek uygun paradoksları şekillendirmek anlamına geliyordu.”¹⁸⁴ Onun paradoksları ve antitezleri kullanması güvenli bir bilgi algısını engellemektedir. Ancak bu güvenlik eksikliği daha bütün bir şekilde anlama arzusunu artırarak, alıcıyı Tanrı'nın daha yakınına çekmek anlamına gelmektedir.

Eckhart *grunt*'u sadece ulûhiyet ile ilişkilendirmekle kalmamış, aynı zamanda özel olarak Tanrı ve insan arasındaki ayırt edilemez kimliği öne çıkarmak için de kullanmıştır. Temelsiz temel, *gruntlos grunt*, bir durum ya da koşul değil temel oluşturma aktivitesidir. Tanrı ve ruh birliktedir, hareketin kaynağı olan kaynaşmış bir kimlik içinde ayırt edilemez durumdadır. Mojsisch, Tanrı ve insan arasındaki bu kaynaşmış kimliğin formuna, “Korelasyonun teksele-transandantal ilişkisi”¹⁸⁵ olarak atıfta bulunur. Eckhart da şöyle

¹⁸³ Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Vol. IV of *The Presence of God, A History of Western Christian Mysticism*, The Crossroad Publishing Company, New York 2005, 85.

¹⁸⁴ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 31.

¹⁸⁵ Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*, Trans. Orrin F. Summerell, John Benjamin Publishing, Amsterdam 2001, 138.

der, “Benim temelim ve Tanrı’nın temeli aynıdır... Bilen ve bilinen bilginin içinde tektir...Tanrı ve ben, saf bilginin içerisinde biz biriz.”¹⁸⁶ Bu nedenle bundan şu sonuç çıkar ki, bu temelde eğer Tanrı oradaysa ve insan oradaysa, o zaman onların arasında bir ayırt edilemezlik vardır. Bu aynı ilahi kaynaktan olmanın bir sonucu olarak, Tanrı ile olan birliktir. *Grunt* ile hiçbir ayırım ya da kimlik için bir fark yoktur, bu nedenle Tanrı ve insan ayırt edilemezdir. Radler bu kimlik kaynaşmasını şöyle tanımlamaktadır, “Dinamik, diyalektik ve sürekli; çünkü ayırt edilemezlik hiçbir zaman durağan değildir.”¹⁸⁷ Radler, “Eckhart’ın diyalektik mistisizmi insan ve kutsal arasında salt bir yakınlık ve şeffaflık ileri sürmektedir”¹⁸⁸ diyerek, ayırt edilemezliğin ihtimalini sürdürmektedir. Bir kaynaşmanın ayırımı nasıl koruduğu bir gizemdir ancak *gruntun* doğası bazı açılardan sadece insan için anlaşılabilir olarak kalabilmektedir.

Eckhart kendisi ulûhiyetin içinde varmış gibi konuşmuştur ve bu nedenle ulûhiyet Tanrı’nın kaynağı olduğu için, bu onu kendisini Tanrı ve kendi eserlerinin üzerinde bir yere konumlandırmış gibi göstermektedir. Ulûhiyetin içinde insanların varlığı, gerçek ve sanal olanın ayırt edilmesiyle ve Tanrı’nın irade gücüne bu sanal var oluşun yerleştirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Ulûhiyet ile aynı *temelden* geliyor olmak öz ve varlığı, bu gerçekliğin doğasını açıklamaksızın bir insanın gerçekliğine dair hiçbir şüphe bırakmayacak bir şekilde bağlamaktadır. Bu durumda soru, *grunt*’un Tanrı’nın irade gücüne nasıl eşit olduğudur.

1.4.2. Ulûhiyet ve Ruh

Eckhart, ruhun nihai varış noktası olan temele dönüşün en yüksekteki hali olan yaratım sürecinin bir parçası olmasının yanı sıra, yaratılmadan önce *temelde* olduğunu öne sürmektedir. Ruh farklı metinlere göre farklı şekillerde ve farklı zamanlarda Tanrı, üçleme ve yaratım ile bir gibi görülmektedir.

Eckhart, Tanrı ve insan arasındaki hem farklılığı hem de farksızlığı gözler önüne sermek için bir ayna imgesi kullanır. Aynada yansıtılan görüntü bütün gerçekliğini

¹⁸⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 271.

¹⁸⁷ Charlotte Radler, “Losing the Self: Detachment in Meister Eckhart and its Significance for Buddhist-Christian Dialogue”, *Buddhist Christian Studies*, 26, 2006, 111-117.

¹⁸⁸ Radler, “Losing the Self: Detachment in Meister Eckhart and its Significance for Buddhist-Christian Dialogue” 115.

yansıttığı şeyden aldığı ve ondan ayrı hiçbir varlığı olmadığı için, bu ayna imgesi bütün manifesto için aynıdır. Eckhart şöyle der, “*Ben bir kâse su alıp onun içine bir ayna yerleştirir ve onu güneşe koyarım. Güneş, ışınlarını hem güneşin özünün kendisinden hem de yüzeyinden göndermektedir, dolayısıyla da hiçbir şey kaybetmez. Güneşteki aynanın yansıması, güneşin kendisinin içinde, güneştir; ancak ayna kendisi neyse odur. Bu nedenle de ayna Tanrı ile birliktedir. Tanrı doğası ile, oluşu ile, (varlığı) ve uluhiyeti ile (zihinsel yapıda) ruhtadır ama yine de O ruh değildir. Ruhun yansıması, Tanrı’nın içinde, Tanrı’dır ama yine de ruh neyse odur. Nerede Tanrı’nın bir ifadesi varsa orada Tanrı bir yaratılan değildir, yaratılan Tanrı’dır.*”¹⁸⁹ Eckhart bu metinlerden hareketle insanın ruhunda ruhtaki yaratılmamışlığın bir parçasını kasteden ilahi özden ya da temelden bir şeyler olduğunu öne sürmektedir.

Tanrı’nın hem ruhun içinde hem de buna rağmen ruhun kendisi olmaması, ruhun Tanrı ile aynı özellikleri paylaşırken Tanrı olmaması ile kısmen açıklanmaktadır. Ruh her ne kadar Tanrı ile aynı temelden geliyor olsa da, o asla Tanrı’ya dair her şey olamaz. Ruha bakmak Tanrı’ya bakmaktır, ancak güneşin aynadaki yansımasından farklı olduğu gibi onlar da aynı varlık değildir. Güneş aynada görülmektedir ve Tanrı da ruhta görülmektedir. Aynadaki güneş görüntüsü, güneşin gerçek ve temsili bir görüntüsüdür ve benzer şekilde Tanrı imgesi de ruhta görülmektedir. Ayna ve güneşin her ikisi de gerçektir, ancak aynada güneşe dair görünen şey bir görüntüdür. Tanrı’nın gerçekliği ruhtaki Tanrı imgesi tarafından görülmektedir ancak bu sadece bir imgedir ve Tanrı o ruh değildir. Hem Tanrı imgesi hem de Tanrı’nın kendisi gerçektir, ancak bu imge yalnızca Tanrı’nın gerçekliği aracılığıyla var olmaktadır. Tanrı yaratmada aktif olsa da, o yaratımın kendisi de değildir ama kaynağından dolayı, yaratım ancak Tanrı aracılığıyla var olur ve ancak bu ölçüde yaratım Tanrı’dır.

Eckhart Baba’nın güç, Oğul’un bilgelik ve Kutsal Ruh’un da iyilik olduğu bir Tanrı imgesinde ruhun nasıl doğduğunu göstermektedir. Üçleme varoluşla asılı kalmış ve ruh üçleme’deki insanları varoluşun kalıcılığında kavramıştır. Eckhart bunun Tanrı’nın zihni ya da anlayışı olduğunu açıklamaktadır. Ama yine de bu yeterli değildir ve, “*Ruhun özgür varoluşun salt kesinliğini kavraması her şeyin üstündedir, onun hiçbir konumu yoktur, o ne alır ne de verir, o yalın ‘varlıksallık’tır. O işte orada Tanrı’yı bütün varlıkların üstünde*

¹⁸⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 293.

olduğu zeminde kavramaktadır. Bu ruhun insanların manen bu hayatta erişebileceği en yüksek dereceli mükemmelliğidir."¹⁹⁰ Bundan hareketle, Tanrı ile birlikte olmak ve bundan da iyisi temelde olmak vardır.

Bu yüksek noktaya varınca, Eckhart bu mistik merdiveni üçleme'nin ötesindeki Tanrı'nın zeminine doğru yapılan bu adımlamanın zirve olmadığını söyleyerek daha da yukarı taşımaktadır. Daha önceki zirve tıpkı temelin kendisinin tek bir temel olduğu gibi ruh ve bedenın Tanrı ile kişisel bir varlık, manen tek olabilmek için birleşmesi ile daha da yükseltilmiştir. Bu şahsi ya da insan-Tanrı varlık ulûhiyetin yalın ve güçlü varlığı ile tek bir madde olmak için, "*Kendi içine sığmaz ve dıştaki insanın tamamen üzerine çıkar*".¹⁹¹ İlahi varlığın katmanları ve üstün hale getirilen madde hakkında ilgisiz olmak zordur, ancak ruh Tanrı'nın içindedir ve Tanrı ruhun olduğu yerdedir bu nedenle burada erişilmiş olan teklik şüphesiz ki farksızlıktır. Bir içsel, bir dışsal ve bir de insan-Tanrı varlıktan bahsetmek ruhun ulûhiyet ile bir araya gelmesini açıklamak için kullanılmaktadır. Tıpkı içsel ve dışsal insanın olması gibi Tanrı ve ulûhiyet de vardır. Beden ve dışsal insan Tanrı ile alakalı iken, ruh ya da içsel insan Tanrı ile bağlantılıdır. Eckhart ikisi arasında ruh ile bağlantılı bir şekilde ayırım yaparak şöyle demektedir, "*Ruh o kadar saf ve narindir ki, ruh yalınlaştırılmadıkça Tanrı oraya giremez, ancak yalın, saf olan Ulûhiyet girebilir.*"¹⁹² Yalınlık ve saflık, ulûhiyeti onlar olmaksızın sınırlandırılmış olan Tanrı'dan ayrı ve daha üstün tutan özelliklerdir. Eckhart, İsa ve insan ile bağlantılı olan farklı varlıklardan söz etmektedir ama nihai mesaj şudur ki varoluş İsa'nın mükemmelliğe ve Tanrı ile birliğe erişmek için insan olmaındaki tevazuunu örnek olarak almaya ihtiyaç duymaktadır.

Ruh Tanrı'nın *temel*'idir ama aynı zamanda bu da anlaşılacak bir şeydir ve dolayısıyla bu bakımdan ulûhiyetle bir olmadan önce kurtarılmaya muhtaç bir beden ile birlikte geçicidir. Eckhart nihai varış noktasına hareket eden ruhun İsa'nın çabası aracılığıyla olduğunu doğrulamaktadır. Eckhart şöyle der, "*Tanrı (Hz. İsa) sonsuza kadar Baba'nın temelinde yaşayacağı için ve O'nun içinde ben, tek bir temel ve aynı İsa olarak, insanlığımın yalnız bir taşıyıcısı olarak bu durumda o (insanlık) sonsuz varlığın tek bir maddesinin içinde benim olduğu kadar onundur da, ki böyle ikimizin de olarak, ruh ve*

¹⁹⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 63.

¹⁹¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 64.

¹⁹² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 467.

*beden, bir İsa, bir Tanrı ve bir Oğul içinde mükemmelliğe erişebilsin.”*¹⁹³ 1. Yuhanna’ya dayalı olarak verilen ve, “*Tanrı sevgidir ve sevginin içinde yaşayan, Tanrı’nın içinde yaşar,*”¹⁹⁴ ifadesinin açıklamasını yapan bu vaaz, Eckhart’a ruhun mükemmelleşmesinin mümkün olduğu yolu açıklama fırsatını sunmuştur. Kendinden vermek, Tanrı ile birlik içinde sevgi dolu bir hayata sebep olmaktadır.

Eckhart Vaaz 87’de, “*Ben asli sebebimde durduğumda, orada Tanrı’ m yoktu...Boş bir varlık (ledic sin) olduğum için hiçbir şeyi arzulamadım. Ama kendi özgür irademden ayrılıp yaratılmış varlığımı aldığımda, artık bir ‘Tanrı’ m oldu*”¹⁹⁵ demektedir. Asli sebep genellikle Tanrı ile birlikte olmakla ve benzer şekilde hiçbir şey istememekle ilişkilendirilir. Tanrı’sı olmamak ya da Tanrı’ya ihtiyaç duymamak demek Tanrı olmak demektir. Bu durumda ancak yaratılmış bir varlık olarak Tanrı’sı olma ihtimali vardır. Vaiz, Tanrı olmaktan hareketle yaratımın parçası olmaya gitmiş ve artık Tanrı’dan ayrılmıştır. Yaratılmışlar olarak insan Tanrı’yı yaratılmış olduğu için bilir. Fiziksel olmayan ruhun fiziksel bir vücuda katılması fikri ya da yaratıma katılan yaratılmamış bir parça fikri yeni bir fikir değildi ve daha zor olan mesele ruh, ya da onun bir parçasının yaratılmamış olması meselesiydi. Eckhart insanları yaratılmış ve yaratılmamışın bir bileşimi olarak tanımlamak konusunda isteksizdi ve ayırımdan kaçınmak için, aynı kimliği iki farklı perspektiften düşünmeyi tercih etti. Bu kendi içinden ve zamanın dışından aldığı parçalarını eriten bir ruhun düalizmidir ve bunun ardından, bilinmeyenin içine daha fazla girilecek olursa, bu parçaların zamanın dışında eriyip kaynaşmakta olduğu ve yaratılmamış parçaların zamanın içinde bir arada var olduğu görülmektedir. Yalnızca düalistik olmaktan ziyade bu paradoksaldır. Çünkü yaratılmamışın yaratılmışa katıldığı fiziksel olmayan parçaların bir birleşmesi olacaktır.

Eckhart’ın Ortodoksluğu sorgulanmıştı, çünkü o ruhun yaratılmamışlığından bahsediyordu. Vaaz 24 a’da şöyle demişti, “*Ruhun içinde kendisinden bahsetmeye düşkün olduğum bir güç var ve eğer ruh tamamen ondan oluşmuş olsaydı, yaratılmamış ve yaratılmışlıktan uzak olurdu, ancak bu onun geri kalanı için geçerli değildir. Ruhun geçici bir özelliği ve zamana bağımlılığı vardır.*”¹⁹⁶ Ruha temel adında Tanrı’dan ayırt

¹⁹³ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 64.

¹⁹⁴ 1. Yuhanna 4:16.

¹⁹⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 421.

¹⁹⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 161.

edilemeyen ve yaratımın bir parçası olarak Tanrı'dan ayrı olan bir çeşit kaynaşmış kimlik içinde hem insani hem de ilahi özellikler ithaf edilir. Benzer şekilde Vaaz 60'da "*Ben bazen yaratılmamış olan ve yaratma yeterliliği olmayan bir ışıktan bahsettim ve bu ışık ruhtadır.*"¹⁹⁷ diyen Eckhart, "*Bu tecrübede, (kutsanmışlık) ruh bütün varlığını ve hayatını almaktadır ve Tanrı'nın temelinden olduğu her şeyi çekmektedir ve bilgiye, sevgiye ya da hiçbir şeye dair hiçbir şey bilmez. Ruh Tanrı'nın varlığında tamamen ve kesinlikle pasiftir.*"¹⁹⁸ diyerek, ruhu ya da onun bir parçasını 'Soylular' başlıklı vaazında da olduğu gibi *temele* yerleştirmektedir. Ruh bu hiçlik makamında Tanrı ile birliktedir.

İnsanlar olarak zihni varlığımızın somut bir parçası olarak düşünme eğilimindeyiz ancak aklın düşünceleri ve varlık arasında karşılıklı etkileşim vardır ve bundan dolayı da bizim Tanrı'nın zihni ifadesiyle neyi kastettiğimizi kavramak daha zordur. Eckhart Tanrı ve ulûhiyet, ruh, içsel, dışsal insan ve Tanrı-insan, *temel*, zihin ve imge için kullanılan terimleri birbiriyle öyle bir değiştirmektedir ki büyük resim değişken görünmektedir. Açıkça ruh yaratımın dışındaki kutsal özün kaynağının içinde bir şekilde var olmaktadır ve aynı zamanda Tanrı'nın bir işi olarak yaratımın da bir parçası olmaktadır. Tanrı'dan bu çıkışın bir parçası olarak Tanrı'nın görüntüsünde aynı Tanrı'nın ya da ulûhiyetin içinde insanın görüntüsünün ya da insan ruhunun görüntüsünde bir tutulma olması gibi bir tutulma vardır. Geri dönüşün doğası sadece fiziksel olmayan bir diriliş olduğu fikri ile daha da zorlaştırılmaktadır. Ancak, ruhun zamanın dışında Tanrı'nın zihninde kalıyor olduğu düşünülebilirken, Tanrı ile birliğe herhangi bir dönüş zaman düşüncelerini ve dolayısıyla da dönüştürülmüş bedenleri ve cennet ile cehennemin konumlarını kapsamaktadır.¹⁹⁹ Bu varsayım için kapsam ayırt edilemezliktir ve bu yüzden de ölümsüzlüğün konumuna dair daha ileri herhangi bir keşif, Eckhart'ın birliğin doğası, farksızlığın kaybı, ilgili ayırt edilemezlik ve farksızlığın yeniden yapılanmasına dair yaptığı tanımlamalardan daha az geçerlilik taşımaktadır.

1.4.3. Bullito: Üçleme

Eckhart'a göre, ulûhiyet Tek olarak kalmaktadır ama aynı zamanda sürekli bir şekilde de Üçlemenin içine akmaktadır. Almanca Vaaz 10'da Eckhart muhtemelen

¹⁹⁷ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 310.

¹⁹⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 562.

¹⁹⁹ 1. Corinitliler 15: 42-54, 2. Corinitliler 3: 18.

üçleme Pazar'ı için yaptığı bir Latince vaazda üçleme ve ulûhiyet arasındaki ayrımı, “*Farklılık Mutlak Vahdet’ten, yani üçlemenin içindeki ayırmadan gelir. Mutlak Vahdet ayırmadır ve ayırım Vahdet’tir. Fark ne kadar büyük olursa, Vahdet de o kadar büyük olur, çünkü bu ayırım olmadan yapılan ayırmadır.*”²⁰⁰ Temelin içinde hiçbir ayırım yoktur, dolayısıyla da üç oldukları için, kimlikte bir ayırım vardır ve üçleme Bir olarak değil Birden geliyor olarak görülmektedir. Eckhart üçlemeyi ulûhiyetten türeyen Tanrı olarak göstermektedir. Ulûhiyette farksızlık vardır ancak üçlemedeki üç kişi arasında ise farklılık vardır. Bu üçlemeyi *temelden* kaynaklanmış olarak ve dolayısıyla da kuşkulu bir şekilde bunların ulûhiyet içinde nasıl algılandığına bağlı olarak hem ulûhiyeti hem de ruhtan bir şeyleri takip eden bir şey olarak konumlandırmaktadır. Durumdaki bu bariz ayırım, Bir’in içinde hiçbir ayırım olamayacağını kabul eden Eckhart tarafından başka metinlerde kısmen açıklanmaktadır ve şöyle devam etmektedir, “İşte bu yüzden kutsal kişilerdeki şekli türeme bir çeşit *bullito*’dur (*dışa akma-taşma*) ve bu nedenle de bu üç kişi basit ve kesin olarak birdir.”²⁰¹ Eckhart bunu ayrıca saf bir bakire olup, ama yine de bereketli bir eş olmak metaforu ile de betimlemektedir. Bu kaynama süreci kaynayıp taşmayı da ortaya çıkarmaktadır ve bu gerçekleşirken ulûhiyet saf bir halde, dolayısıyla da farksız kalmaktadır.

Üçleme ve ulûhiyet arasındaki ayırt edilemezlik *bullito*’nun ulûhiyet göz önüne alındığında nasıl anlaşılacak olduğuna dayalı olarak şüpheli kalmaya devam etmektedir. Ya ulûhiyet, *bullito* ve *ebullito* farklıdır ya da bir şekilde ardışık ya da bağlantılı olmasa da, bir şekilde birleşiktir. Sells, *bullitonun*, “Taşma olmaksızın bir içsel süreç”²⁰² olduğunu belirtmektedir. Ancak Eckhart bu kaynama sürecinin tutulması halinde sadece kendi içinde kalmayacağını, ama bir akmaya dönüşmek için dışarı da taşıacağını öne sürmektedir. Bu, kendinden taşma ya da doğmadır ve aynı zamanda o, *uzbruch* (‘ortaya çıkma’) terimini de etkiyi artırmak için, “İlk ortaya çıkma ve ilk kaynayıp taşma (sudur) olan yer, Tanrı’nın kaydığı ve kendini Oğul’un içine akıttığı ve Oğul’un da yeniden eriyip Baba’ya katıldığı yer”²⁰³ şeklinde açıklamıştır. Eğer bu devam eden süreç sonsuz olarak ve temelin içinde tanımlanırsa, o zaman o temel, kendi kutsal durumu onaylanmış

²⁰⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 338.

²⁰¹ Meister Eckhart, *Lateinische Werke III*, Translated and Edit by Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese, Albert Zimmermann, Kolhammer, Berlin 1936, 291.

²⁰² Michael Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, 152.

²⁰³ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 201.

olan ulûhiyetin üstünde yer almamış demektir. Bu *temeld*den olmak demek *temelin* sonsuz eylemlerinden olmak demektir ve dolayısıyla da ulûhiyetin içinde ayırt edilemez olmak demektir. Tanrı zamanın dışındadır ve bu yüzden de bu aksiyon, ya da sirkümenesyon (üçlemenin karşılıklı varoluşu), her zaman yeniden başlamaktadır ve yine de sonsuza kadar bir bütündür.

Eckhart'ın üçlemedeki kişiler ile ilahi özdekiler arasındaki ilişkinin farklı yapılarını anlattığı görülmektedir. John 14.8'e dair yorumunda, ilk önce varoluşun olduğunu, bunun Baba ile eşit olan Bir ile takip edildiğini, üçüncü olarak Oğul olan Gerçek'in geldiğini ve dördüncü olarak da Kutsal Ruh olarak İyi'nin geldiğini açıklamıştır. (esse-unum-verum-bonum) Eckhart şöyle devam etmektedir: “Bir olanın içinde hiçbir ayrım yoktur...bu nedenle kişilerin ilişkileri özün içinde ya da özden hareketle farklı değildir.”²⁰⁴ Her ne kadar verilen sıralama kendisinden üçleme de dâhil her şeyin türediği bir ulûhiyet fikrini desteklese de, metin Bir olanı, Baba'yı ve ulûhiyeti özde birleştirmektedir. Bir olan bütün türemenin temel kaynağıdır ve “Olma ya da varoluş vardır, ne baba olan ne de babalık yapma vardır ve Bir olan vardır, Ona babalık yapan yoktur ama o babalık yapar, Temel kaynaktır ama onun temel kaynağı yoktur... Baba ulûhiyetin içindeki ilk insandır.”²⁰⁵ “Baba Bir olana ayrılmıştır”²⁰⁶ ve bu açıklama ayrı ayrı olan üçleme'yi ayrımsız olan ulûhiyetin içinde göstermektedir.

Farklı bir yaklaşımla, “Bir olan”, üçleme'nin herhangi özel bir Kişisine atfedilmemektedir ve onların her üçü de aynı özde birleşmektedir. Eckhart, “Üçlemedeki Kişilerin yaptıkları kendileri için tek kaynak oldukları yaratılmışlar için birbirinden farksızdır. Dolayısıyla, yaratılmışlarda Baba'ya denk gelen varlık (*ens*), Oğul'a denk gelen Gerçek ve özellikle ayrılmış biçimde Kutsal Ruh'a denk gelen İyi kendi aralarında yer değiştirebilir haldedir ve birdir, bunlar yalnızca sebep açısından farklıdır, tıpkı Baba gibi, Oğul ve Kutsal Ruh da tektir ve yalnızca sebep açısından farklıdır”²⁰⁷ demektir. (ens-verum-bonum) Üç kişiyi Temel Kaynak içinde ve öz açısından farksız ama işlev açısından farklı gören bu üçlemeci model bu özden yayılan kişilerden daha çok öze vurgu yapmaktadır. Baba-Oğul ilişkisi bizlerin insanlar olarak anlayabileceği bir ilişkidir ve

²⁰⁴ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 182.

²⁰⁵ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 187.

²⁰⁶ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 182.

²⁰⁷ Eckhart, *Lateinische Werke III*, 305.

bizlere Tanrı'dan bir vahiydir. Kişiler arasında olan ama madde açısından olmayan bu ayırım da eğer ortaya çıkan şey ortaya çıktığı kaynakla aynı ise ancak o durumda mümkündür. Tanrı'nın tekliği, Tanrı'dan ortaya çıkmanın bir öz-yaratım olduğu anlamına gelmektedir. Ulûhiyet'i bölmek imkânsızdır ve birliğin nihai görüntüsü olduğu için bizim insan olarak kavrayışımızın sınırları içinde değildir. Bu teklikteki üçleme ve yaratım gibi ifadeler bize ulûhiyet'e dair bir şeyleri kavrama imkânı sağlamaktadır.

Eckhart bu aktivite için Latince *principium* terimini ya da ulûhiyet'ten *bullito* terimini kullanmıştır. Çünkü bu Genesis 1.1'de, 'Başlangıçta, Tanrı' ve John 1.1'de, 'İlk önce kelime vardı' şeklinde kullanılmaktadır. Bu terim sadece zamanın başlangıcından çok daha fazlasını ifade etmektedir ve kökenin veya ilkin fikirlerini birleştirmektedir. Eckhart bunu 'bütün varlıkların başlangıcı'²⁰⁸ olarak tanımlamaktadır ve John'a dair yorumlamasında şöyle yazmaktadır: "*Bir olan kendi içinde bir kaynak olarak hareket etmektedir ve varoluşu sağlamaktadır ve içsel bir kaynaktır. Bu nedenle o kendisi gibi bir şey üretmez, ama bir olan ve kendisi ile aynı olan bir şey üretir. Bu nedenle de kutsal kişilerdeki şekli yayılma bir çeşit kaynamadır ve dolayısıyla da Üç Kişi basit anlamda ve kesinlikle birdir.*"²⁰⁹ Baba, Oğul ve Kutsal ruhun kaynağıdır, O bütün Kutsallığın Temel Kaynağıdır. Baba, Temel Kaynağı olmayan bir Temel Kaynaktır ve Oğul Temel Kaynağı olan bir Temel Kaynaktır. *Bullito* (*Dışa Akma*) ilahi kaynağın içindeki aktiviteyi kaynaktan ayırmaksızın ifade etmenin bir yoludur. *Principium* da sebep ve sürenin yanı sıra akli birleştiren anlamlarla *ebullitonun* kaynağı olarak ayrıca kullanılmaktadır. Sonsuzluğun doğası *bullito* ve *ebullito*'nun aynı anda olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu da yaratımın üçleme'nin türemesi ile birlikte gerçekleşen zorluğuna sebep olmaktadır. Bu durum tam tersi şekilde yapılabilecek olsa da, Eckhart *bullito* fikrini üçlemenin yaratımdan farkını gösterdiği bir tarzda sunmaktadır.

1.4.4. *Ebullito*: Yaratım

Eckhart'a göre, yaratımın varoluşu üçlemenin ortaya çıkmasıyla iç içe geçmiş durumdadır. İçinde üçleme'nin türediği içsel *bullito*, yaratımın kaynayıp taşmasının yani *ebullito* 'nun kaynağıdır. Yaratım ile Tanrı kendisinin dışına çıkar ve kendisine döner.

²⁰⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 283.

²⁰⁹ Eckhart, *Lateinische Werke III*, 291.

Oğul Tanrı'nın kendisinden dışarı giden ve sonra da kendisine geri dönen eylemidir ve bu aynı zamanda insanın da eylemidir. Tanrı herhangi bir şeyi saklamaksızın vermekte, kendisini tamamen paylaşmaktadır çünkü bu O'nun doğasıdır. Sonsuz olan Ulûhiyet'ten, Baba yaratmaktadır ve O devamlı bir şekilde Oğul'u yaratır. Baba Oğul'u yarattıkça aynı zamanda kendi ruhlarında, Tanrı'nın yardımıyla, Tanrı'nın doğumunu kabul edenleri de yaratmaktadır. Tanrı dışarıya aktığı ve bu dışı akma aynı zamanda yaratmaya sebep olduğu için üçleme ulûhiyetin bir sebebidir. Ulûhiyet anıldığı zaman, birde üç olan Tanrı ve yaratım gerçekleşir. Eckhart üçleme'nin neslinin, insanın nesli ile eş zamanlı olduğunu ve aynı eylemin de bir parçası olduğunu, *"Tanrı her zaman bir kez konuştu. Onun sözü sadece tektir. Bu sözde O, Oğlunu ve Kutsal Ruh'u ve bütün yaratılmışları söyler, ama yine de Tanrı'da sadece tek bir kelime vardır"*²¹⁰ diyerek belirtmektedir. Sadece tek bir söylem vardır, ancak içten yapılan söylem Oğul'a, dıştan yapılan söylem ise yaratıma sebep olmaktadır. Ulûhiyetin bu ifadesi Baba'ya dönüşmektedir ve bu söylem de Oğul'dur. Bu da olayların eş zamanlı olmanın yanı sıra sürekli olduğunu göstermektedir.

Eckhart yaratmanın Tanrı'nın sürekli bir eylemi olduğu yönündeki fikrini sürdürmektedir. Bu yüzden de onun 'başlangıçtan beri' olmaktan daha ziyade 'başlangıçta' olduğu söylenmektedir. Tanrı ilk ve son olandır, başlangıç ve sonuçtur, *"Dolayısıyla onun yarattığı her şey geçmiştir, O başlangıçta mevcut olarak yarattığı, O'nun şimdi yarattığı ya da yaptığı şey tamamlanan geçmişte aynı zaman içinde başlangıçta yarattığı şeylerin hepsi geçmiştir."*²¹¹ Biz Tanrı'yı ancak zamanın içinde tefekkür etmeye başlayabiliriz, ama Eckhart, bize sıklıkla Tanrı'nın zihnindeki zamandan bağımsız bir şekilde olan kendi görüntümüzü düşünmeyi işaret etmiştir.

Eckhart, *"Zihindeki bir ev, bir ev değildir; güneşteki, hareketteki ya da ışıktaki sıcaklık, sıcaklık değildir. Ev ve ısı şekli varlıklarını ayrı ayrı şekilde bir sebepten üretilip çıkarıldıkları sürece ve etkili bir sebep aracılığıyla elde ederler. Düşünsel bir şekilde İlk Sebep'te olduğu gibi her şey Tanrı'dadır ve Yaratıcı'nın zihnindedir."*²¹² demektedir. Zanaatkarların hayatı ve karakterleri mevcuttur ancak bunun gerçek ve fiziksel bir ev olmaması, Tanrı'nın zihninde Tanrı ve ruh arasında bir ayırt edilemezlik olduğu iddiasını metaforik olarak işaret etmektedir. Kelley, Eckhart'ın insanın varlığını Tanrı'nın zihninin

²¹⁰ Kahveci, 97.

²¹¹ Meister Eckhart, *Lateinische Werke I*, Translated and Edit by Konrad WeiB, Berlin 1965, 92.

²¹² Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 148.

içinde, yaratımın dışında konumlandığına inanmakta ve Eckhart'ı, “Bu öz, ki bilen insan zaman içinde ona doğar. Fakat o öz şimdi tamamen anlayışın içine dalmış olduğu için zaman içinde doğamaz. ‘O sonsuzluktan kaynaklanır.’ O öz, içinde hiçbir geçicilik ya da bireysellik olmayan bu üstün, nihai ve ‘kutsal şahsiyetten’ ister istemez daha öncedir”²¹³ diyerek özetlemektedir.

Tanrı’dan bir türeme olarak yaratma, kendi Temel Kaynağı’nın içinde kalmaktadır ve dolayısıyla da saftır ama yine de o zaman dışı, sürekli bir üretilimdir. Mekânsal olarak, biz sadece bir maddeden bir şey türediğinde bir değişim olduğunu düşünürüz, ama bu oluşu tanımlamak için kullanılan ayırım diliyle olduğu gibi, hem değişim hem de aynılık vardır. Görüntü açısından hiçbir ayırım yoktur. Yaratımdaki Tanrı görüntüsü, ulûhiyetteki Tanrı görüntüsünden ayırt edilemezdir. Eckhart’ın analojisini genişletmek gerekirse, ev var olmadan önce, fiziksel olarak varken ve hatta harici varlığı yok olduktan sonra bile üreticisinde kalır.

Vaaz 13’te Eckhart, Tanrı’nın yaratmayı benzerliğinde var ettiğini söyleyerek Tanrı’yı yaratma ile karşılaştırır. Yaratım ve Üçleme Tanrı’dan gelir ve Tanrı gibidir ama, benzerlik aynılık için yetersiz kalır. Sonsuzlukta aynılığın kimlik ile bağlantılı olmasına rağmen, metnin içeriği Tanrı ve insan arasında ayırım yapmaktadır. *“Benzerlik Tanrı’da var olmayan bir şeydir. Kutsal Zat’ın ve sonsuzluğun içinde vahdet vardır, ancak benzerlik vahdet değildir.”*²¹⁴ Eğer ben bir olsaydım, o zaman benzer olmazdım. Bütünlükte ise yabancı olan hiçbir şey yoktur: O bana sonsuzluğun içinde vahdet sunar, benzerlik değil. Oysa bizim adımız ‘doğacak olan’, Baba’nın adı ‘doğmuş olan’dır ve bu nokta ulûhiyet’in tüm ışıkların en masumu olan nurun doğasında ilk kez parıldadığı yerdir. Benzerlik vardır ama aynılık yoktur dolayısıyla da farklılık söz konusudur. Tanrı ve yaratım arasındaki farklar Tanrı’nın doğası tarafından belirlenmiştir. İsa’nın kendine geldiğini belirten Yuhanna 1: 11’i yorumlayan Eckhart, *“Ayrımsız varlık Tanrı’ya mahsustur ve ayırım taşıyan varlık bir yaratılmışa mahsusken, O yalnızca kendi ayırt edilemezliği ile farklı olur. Bu, ayrımsız olanı almak için ayrımsız olana ait değildir.”*²¹⁵ Yaratım boyunca farklılık vardır ve Tanrı ile insan arasındaki bu farklılık öne

²¹³ Carl Franklin Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Yale University Press, New Haven 1977, 66.

²¹⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 160.

²¹⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 467.

çıkarılmıştır. Yaratım ve Tanrı arasındaki ilişki, yaratım Tanrı'nın *ebullito*'su (kaynayıp taşma/ sudur) olduğu için vardır. Tanrı çalışır ya da olur ve böylece yaratım oluşur ve bu Tanrı'dan farklıdır. Ancak Tanrı'nın izi yaratım aracılığıyla korunmaktadır ve dolayısıyla da Tanrı yaratım ile tanımlanır. Tanrı'nın yapması ve insanın olması Tanrı'ya katılır ve aynı olayın içinde hem farklılığı hem de farksızlığı temsil ederler.

Eckhart yaratmaktan, “Yokluktan sonra varlıktan vermek”²¹⁶ olarak bahsetmektedir. Eğer başka bir şey var oluyorsa, bu durumda Tanrı kendisinden öte bir üretim yapıyordur. Bu çıkmaz, yani Tanrı'nın her şeyde olup ama aynı zamanda her şeyin ötesinde ya da başka bir şeyde olması, Eckhart'ın üçlemeci doktrinini bir paradoks olarak bırakmakta ancak Tanrı'nın özünü paylaşan sonsuz ruh düşüncesini geliştirmek için gerekli olan platformu da ortaya çıkarmaktadır. Milbank Eckhart'ın, “Her şeyin verici kaynağı olan Tanrı, her şeyin içsel gerçekliği olması gerektiğinin -her bir şeyin kendisinden daha fazla her biri- taşın kendisindeki taştan daha taş, insanın kendisindeki insandan daha insan olması gerektiğinin”²¹⁷ farkında olduğunu belirtmektedir. İsa günahkâr insanın aksine kusursuz insan olması bakımından diğer herhangi bir şeyden daha çok bir insandı. Aynı zamanda her şey aynı kaynaktan türediği için her şey eşittir ve dolayısıyla da bir taş da bir insan kadar Tanrı'yı bildirmektedir. Yaratılmışlar olarak insanların bir bütün olarak zamanın içinde bir süreci vardır, ama Tanrı'nın bu nedeni olarak, bizler zamanın dışında olması gereken ilahi özün içinde yer etmiş durumdayız.

1.4.5. Yaratım ve Yaratılmamışlık

Oluş ve geri dönüşün (*exitus* ve *reditus*) Neo-Platonik şeması, yaratmanın kendisinden ilerlemeden önce Tanrı'nın içinde olduğu düşüncesini vermektedir. İnsanın doğmadan önce var olması tartışması, sıklıkla bütün yaratılmışların zamandan önce tıpkı herhangi bir boya tuvale değmeden önce tablonun ressamın zihninde var olduğu gibi, yaratıcının zihninde var olduğuna dair uzlaşmış bir pozisyon olarak görülebilecek şey olarak kabul edilmiştir. Eckhart, ruhun mevcut zaman olan şimdide nasıl kaldığını tanımlamaktadır ve bu Baba'nın var ettiği tek Oğlu'nu dünyaya getirdiği zamandır. “*Var olan zaman tek bir “Şimdinin” içindedir. Gökler döndüğü için, göklerin ilk dönüşü günün*

²¹⁶ Eckhart, *Lateinische Werke I*, 87-93.

²¹⁷ John Milbank, “The Double Glory or Paradox Versus Dialectics: On Note Quite Agreeing With Slovoj Zizek” Creston Davis (ed.) *The Monstrosity of Christ*, (ss.110-233), The Mitt Press, Cambridge 2009, 192.

olmasına sebeptir. Orada, bir anda, ruhun günü yükselir; ve içinde her şeyin var olduğu kendi doğal ışığındadır, ve bu tam bir gündür: Orada gündüz ve gece tektir. Ve Tanrı'nın günü vardır, ki orada ruh sonsuzluk gününde, esas bir Şimdinin içinde durmaktadır: ve esas bir Şimdinin içinde, Baba Kendisinin babalık ettiği tek Oğlunu orada doğurur ve ruh yeniden Tanrı'nın içinde doğar".²¹⁸ Yaratım gerçekleşmektedir ve ruh bunu hem gözlemlemekte hem de bunun bir parçası olmaktadır. Eckhart bilgeliğe dair yorumunda şekli bir varoluştan ve gerçek bir varoluştan, "Bütün her şey düşünsel bir şekilde İlk Sebep'te ve yaratıcının zihninde olduğu gibi Tanrı'da'dır. Dolayısıyla, onlar nedensel olarak üretilmedikçe ve var olmak için dış tarafa çıkarılmadıkça kendi şekli varlıklarına sahip değildir"²¹⁹ demektedir. Yaratılma süresince yakınlarda var olma hissi, yakınlarda var olma hissinin yaratılması ile gerçekleşir.

Eckhart doğmadan önce var olma sorusuna değil ama bunun doğası ve daha geçerli bir biçimde 'In Agro Dominico'ya sebep olan anahtar bir mesele olan insanın yaratılmamışlığının doğasına odaklanarak tartışmayı sürdürmüştür. 1329 yılının bülteni Eckhart'ın, "Ruhta yaratılmamış ve yaratmaktan aciz olan bir şey vardır; eğer ruhun tamamı böyle olsaydı, o da yaratılmamış ve yaratmaktan aciz olurdu, işte bu da akıldır."²²⁰ fikrini ileri sürdüğünü bildirmektedir. Bu çelişkili önerme Köln'deki duruşmada sansürlenmiş bir ifadenin düzenlenmiş bir versiyonudur ama Eckhart bu ifadeyi kullanmayı reddetmiştir. Eckhart, insanın değil Tanrı'nın salt akli hakkında konuştuğunu ve Tanrı'nın görüntüsü ve benzerliği ile yaratılmış olduğu için zihinsel ruhun bu düşünselliğin içinde yer aldığını söyleyerek yanıt vermiştir.²²¹ Eckhart'a ithaf edilen diğer bir ifadenin, yani kendisini, "Tamamen yaratılmamış olmayan bir varlık," değil, "Yaratılmadan önce yaratılmamış" bir varlık ilan etmesinin yanı sıra, birkaç Almanca vaazında yaratılmamış bir güce yönelik benzer referanslar olmasına rağmen, özel bir çalışmadaki gerçek ifadelerinin izini bulmak konusunda bazı zorluklar vardır. Vaaz 66'da, ruhun kendi çölünde, kendi uygun temelinde ve ulûhiyet'te, Tanrı'ya nasıl ulaştığını betimlemektedir ve orada Tanrı ruha "yaratılmamış ve yaratılamaz"²²² olarak,

²¹⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 336.

²¹⁹ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 148.

²²⁰ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 77-81.

²²¹ Meister Eckhart, *Lateinische Werke V*, Translated and Edit by Josef Koch, Bernhard Geyer, Erich Seeberg, Heribert Fischer, Loris Sturlese, Kolhammer, Berlin 2007, 6.

²²² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 338.

kendisi olarak dokunmaktadır. Reddetmelere ve Ortodoks kalmaya dair tekrarlanan arzuya rağmen, Eckhart'ın vaazlarından deliller ruhtaki ya da ruhun bir parçasındaki yaratılmamışlık fikrinin aslında onun düşüncesinin bir parçası olduğunu doğrulamaktadır.

'*In Agro Dominico*', içerikten metinleri alarak aynı zamanda Eckhart'ı dünyanın ebedi olduğunu öğretmekle suçlamıştır.²²³ Eckhart savunmasında, "*Aynı şekilde, onlar Tanrı'nın sonsuzluğun şimdisinden farklı bir diğer şimdi içerisinde yarattığını ve oluşturduğunu düşünüyorlar, oysaki dünya zaman içinde yaratılmıştır. Onlar Augustine'in ne dediğini bilmiyorlar: "Bütün yarınlar ve onların sonrası, bütün dünler ve onların öncesi bugünü yapar ve bugünü yapmıştır. Eğer birisi bunu anlamıyorsa ben ne yapabilirim?"*" demiştir.²²⁴ Tanrı ebedi olarak, ama aynı zamanda da bizim kavrayacağımız şekilde, zaman içinde yaratmaktadır. Bizler bir yaratım zamanını anımsayabiliriz ama aynı zamanda Tanrı'nın yaratımın içine kendini kattığını fark edebiliriz.

Eckhart, yaratılmamışlığından bahsederken bir kişiyi ya da daha özel anlamda bir ruhu yaratılmış ya da yaratılmamış bir parçaya bölmenin yollarını aramamıştır. O ruhu algı açısına bağlı olarak bölünmemiş ama yaratılmış ya da yaratılmamış olarak sunmayı tercih etmiştir. Sonsuzluk hali sınırlı ve yaratılmış bir görüş tarafından bilinemez.

Eckhart'ın yanlış anlaşılmasının nedeni aslında panteist olarak değerlendirilmesinde yatmaktadır. Oysa yukarıda izah ettiğimiz ölçüde görüldü ki Eckhart Tanrı'nın iki veçhesi olduğunu kabul etmekte, asli yönüyle, yani ulûhiyet atfettiği ve Tanrı'nın ötesindeki varlık olarak telaffuz ettiği yönüyle herhangi bir etkiden ve oluşumdan uzak olduğunu vurgularken, diğer veçhesi olan Tanrı'lık yönüyle bizzat değişim içinde olduğunu savunmuştur. Bu yanlış anlaşılmaya sebep olan unsur hiç şüphesiz metafizik anlayışını oluştururken kullanmış olduğu tuhaf ve cesur dil, birbiriyle bağlantılı girift kavramlar ve metaforlardır. Zira kullanmış olduğu bu metafor ve kavramlar tek boyutlu olmayıp bir çok anlama gelebilen hem felsefî hem teolojik hem de psikolojik boyutları olan kavramlardır. Eckhart'ın kullanmış olduğu bu dil sadece Tanrı tasavvurunda değil mistik söylemlerinde de kendini göstermektedir. Fakat bu konuya

²²³ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 78.

²²⁴ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 75.

girmeden değinilmesi gereken çelişkilerden birisi, onun bir “mistik” olarak adlandırılıp adlandırılmayacağına dair olan ve halen geçerliliğini devam ettiren tartışmadır.

Bu tartışmayı *Practical Mysticism in Islam and Christianity* adlı eserinde ele alan Saeed Zarrabi-Zadeh, Eckhart uzmanlarını iki grupta değerlendirmiştir: Onun bir mistik olduğunu reddedenler ve onu bir mistik olarak kabul edenler. Ona göre Heribert Fischer ilk grubun önde gelenlerinden birisidir ve Eckhart’ın bir mistik olarak gösterilmesinin edebiyat bilimcilerin bir icadı olduğunu ve bunun yerine Eckhart’ın bir teolog olarak adlandırılmasının daha uygun olacağı yönündeki iddiayı öne sürmüştür. Fischer ile aynı doğrultuda, Carl Franklin Kelley de Eckhart’ın düşüncesinde ilahi bilgi kavramının “saf metafizik” olduğu ve onun esrik tecrübelerle hiç de ilgi duymadığı fikrini, dolayısıyla bir mistikten daha çok bir metafizikçi olarak kabul edilmesi gerektiği fikrini taşımaktadır. Felsefe tarihçisi Kurt Flasch da, Eckhart için “mistik” ifadesinin kullanılmasını reddetmekte ve Eckhart’ın düşüncelerinin özelliklerini tanımlarken onun yerine “Hristiyanlık filozofu” ifadesinin kullanılmasını önermektedir.²²⁵

İkinci gruptaki uzmanlar ise Eckhart’ın mistisizmini onun düşüncesinin en merkezi parçası olarak kabul etmeyenler; onun mistisizmine en yüce makamı verenler ve Eckhart’ın, mistisizm de dahil olmak üzere, tüm düşüncelerini eşit derecede önemli kabul edenler olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Örneğin, Heinrich Seuse Denifle (Ö.1905) Eckhart’ı öncelikle bir Orta Çağ âlimi olarak, ikinci olaraksa bir mistik olarak görürken; Oliver Davies onu “önce bir mistik ve sonra da bir teolog” olarak görür. Bernard McGinn de bilgin felsefeci ve teolog (*lesemeister*) olan Eckhart’ı, mistik ve ruhsal hayatın bir ustası (*lebemeister*) olan Eckhart’la aynı derecede önemli olarak görür. Her ne kadar yaklaşımlar farklı olsa da aslında bu tavır Eckhart’ın mistik karakterini teyit etmektedir.²²⁶

Bernard McGinn, Eckhart’ın sonsuz doğumla ilgili “dua etme döngüsünü” açıklarken, onu dikkatle okuyan hiç kimsenin “onun temelden konuştuğundan şüphe edemeyeceğini” iddia eder²²⁷; ve M. O’C. Walshe de Eckhart’ın “*mümkün olduğu*

²²⁵ Saeed Zarrabi-Zadeh, *Practical Mysticism in Islam and Christianity A comparative study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart*, First published by Routledge, London and New York 2016, 25-26.

²²⁶ Zarrabi-Zadeh, 26.

²²⁷ Bernard McGinn, *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing I*, The Crossroad Publishing Company, New York 2001, 55.

*derecede, gördüklerini ve daha derin bir açıda da tecrübe ettiklerini entelektüel ifadelere döktüğünü” belirtmektedir.*²²⁸

Eckhart’ın mistisizmi sorusunu ele aldığımızda, karşımıza çıkan bu farklı yaklaşımları sağlıklı değerlendirebilmek için, öncelikle çok boyutlu bir kavram olan mistisizmin tanımı üzerinde durmak faydalı olacaktır.



²²⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 17.

İKİNCİ BÖLÜM

MEISTER ECKHART'TA MİSTİK TECRÜBE

2.1. DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBE

Tecrübe, (experience/deneyim) insanın dış dünya üzerindeki uygulamalarının ifadesidir. Her çeşit yaşantı, algılar, duyumlar gibi insanın yaşamında karşılaştığı şeylerin toplamı olarak da tanımlanabilen tecrübe²²⁹, zihinsel bir süreç olarak düşündüğümüzde algılamada bulunduğumuz her an söz konusudur. Bu bağlamda tecrübe, dış dünyayı ve hayatı duygusal ve sezgisel bir kavrayıştır.²³⁰

Empirist düşünürlere göre tecrübe, bilgilerimizin kendisine dayandığı kaynak olarak tanımlanmıştır. Bu kaynak da duyular ve duygulardır. Bir başka tanımla tecrübe, bilgi, görgü ve ustalığın artmasıdır. Bilimsel yaklaşımla tecrübe, bilim sahasında gerçekleştirilen bilinçli gözlemdir. Son olarak tecrübe, canlı organizmanın çevresiyle kurduğu karşılıklı etkileşim olarak da tanımlanmaktadır.²³¹

Dinî tecrübe kavramıyla da dindar bir kimsenin Yaratıcı ile arasında kurduğu yoğun ilgi ağı kastedilmektedir.²³² Bu durum genellikle temiz kalpli inanan insanın yaşadığı, hayatın normal akışı içerisinde olmayan, sıklıkla karşılaşılmayan, aniden ortaya çıkan, tecrübeyi yaşayan kişinin izah etmekte zorluk çekeceği bir hal ve olay şeklinde betimlenmektedir.

Dinî tecrübenin “tecrübe”den ayrıldığı nokta, tecrübe edilen şeyin ilahi varlıkla ilişkili olmasıdır. Günümüz psikologları “dinî tecrübe”yi; Allah’ın alâmet, işaret ve delillerini sezgisel olarak doğrudan doğruya kavrama, ilahi kudretle vasıtasız ve duygusal ilişki kurma olarak tanımlarlar. Kısa bir ifadeyle dinî tecrübe, kutsal olanın içselleştirilmesidir. Öyleyse kutsalla ilgili yaşanan şeyler, dinî tecrübenin oluşum kaynağı olarak kabul edilebilir. Bu tecrübe, ilişkiyi yaşayan insanlar açısından, inancı doğrulayan

²²⁹ Hançerlioğlu, 59.

²³⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 10. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, 123.

²³¹ Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, 18.

²³² Ramazan Ertürk, *Süfi Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınları, Ankara 2004, 75.

kesin bir değere sahip olarak görülmüştür. Kişi, bu dinî yaşayışı esnasında, ilâhi varlıkla kesintisiz etkileşim içerisinde bulunduğu duygusuna sahiptir.²³³

İnsanlık tarihi boyunca, dini tecrübe, sıklıkla yaşanan bir olgu olmuş, ancak kabul edilmesi hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunda tecrübenin tamamen öznel olmasının etkisi büyüktür. Zira mistik, kendi tecrübesinin müfessiridir. Örneğin William James’e göre, dini tecrübe herhangi bir tecrübe kadar gerçek iken,²³⁴ bu görüş karşısında genel olarak; onun kişiyi huzur ve saadete erdiren bir deneyim olduğu yahut böyle bir tecrübenin imkânsız olduğu, dolayısıyla da bu tecrübeyi geçirdiğini iddia edenlerin ruhsal rahatsızlıkları (rüya, sanrı veya halisünasyon) olduğunun düşünülmesi şeklinde tavırlar da mevcuttur.²³⁵ Ancak bu eleştiriler, tecrübeyi geçirenlerin, bunu, “Tanrı”yı duygusal ve sezgisel olarak idrak etmek” şeklinde nitelemelerine engel olamamıştır.

İlahi kudretle kurulan ilişki, dini tecrübenin konusunu oluşturur. Kutsiyet duygusu ve dini hassasiyet insanda fitri olarak vardır. Bu fitri ilâhî kudret sezgisi, başlangıçta herhangi bir dinin inanç sistemiyle dolu değildir. Zamanla kazanılan dini kimlik, dini tecrübenin de doğuşuna imkân verir. Böylece ilk ve asli dini tecrübeden, belirli bir dinin geleneğini barındıran ikincil dini tecrübe (İslami tecrübe, Hristiyanı tecrübe, Budist tecrübe) oluşur. En genel anlamı içerisinde dini tecrübe, bizzat insanın kendi varlığını ve kâinatı bir bütünlük içinde, ilahi kudretin göstergesi olarak kavramasıdır.²³⁶

2.1.1. Dinî Tecrübenin Özellikleri

Genel anlamda inanma, inançların hakikatine erme söz konusu olan dini tecrübeye, inanan kişi adeta yaşadığı tecrübeyle inançlarını içselleştirmektedir. Gazzâlî (1111) de iman tasnifini yaparken inancı üçe ayırmakta, taklitle başlayan inancın tahkike ve nihayetinde de zevk derecesine ulaşabileceğini belirtmektedir. Böylece kişi kalb gözü ile tahkik seviyesinden sonra idrak etme, benliğinden sıyrılma, vecde kapılarak kutsalla

²³³ Hökelekli, 131.

²³⁴ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, 29.

²³⁵ Ertürk, 125.

²³⁶ Hökelekli, 131-132.

birleşme, yakınlaşma, nihayet hakikati bir bütün halinde kavrama, manevi zevke ulaşma şeklinde tecrübesini yaşar.²³⁷

Bu genel açıklamalardan sonra dinî tecrübenin özelliklerini genel hatlarıyla şu şekilde ortaya koyabiliriz:

- a. Dinî tecrübe, araya bir vasıta girmeksizin, doğrudan doğruya yaşanılır.
- b. Dinî tecrübeye tecrübe eden ile tecrübe edilenin birlikte kavranması vardır. Bu durum “ittihad”, “vusûl”, “kurb” ve “hulûl” gibi farklı kavramlarla ifade edilmiştir. İslam düşüncesinde genellikle buluşma anını ontolojik olarak görme eğilimi azdır. Genellikle “yakın olma” (kurb) anlamında “vuslat” kavramıyla ifade edilmiştir.
- c. Dinî tecrübe başka bir kimseyle paylaşılamaz. Tecrübe eden bunu kendine ait bir sır olarak saklar. Ancak, bu tecrübeyi yaşayanlar birbirlerini anlayabilirler.
- d. Dinî tecrübe, bütünlük arz eder. Bu bütünlük sezgisel olarak sürekli korunur.
- e. Dinî tecrübe esnasında hissedilen, yaşanan duygulanımlar (zevk, hayret, şükür, umutsuzluk gibi) derin ve yoğunudur. Onun manevi hazzını duyanlar, şiddetle ve sürekli olarak arzu ederler.²³⁸

2.1.2. Mistik Tecrübe

Yunanca “mystes” kelimesinden türeyen mistisizm “dilsiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri yummak” gibi anlamlara gelmektedir.²³⁹ Klasik Yunan ve Helenistik Dönem’de “myein” kökenden gelen “mystes” kelimesi “sır tutan kişi’yi ifade ediyordu. Daha sonra Hristiyanlar tarafından kelime gizli-içsel dini tecrübe manasında kullanılmıştır.²⁴⁰ En geniş anlamıyla mistisizm, farklı isimlerle ifade edilen “tek hakikatin” bilincine varmak olarak tanımlanabilmektedir. Bu bağlamda mistisizmi, “Mutlak aşk” olarak tanımlayan Annemarie Schimmel’e göre, gerçek gizemciliği

²³⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, C.3, Bedir Yayınevi, İstanbul t.y., 34-35.

²³⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 88-89.

²³⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, 15.

²⁴⁰ Musa Kaval, “Mistisizm’in Dili; Sembolizm”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10 (6), 2015, 555-566.

diğerlerinden ayıran güç aşktır.²⁴¹ Mistik ise, kendisine ilahi şeyler hakkında birtakım bâtinî bilgiler verilen ve bunlar hakkında kimseye bir şey söylememesi gereken insandır.²⁴²

Bu tanımlamalardan anlaşılacağı üzere mistisizm hem fikir sistemi hem de tecrübe edilen, yaşanan bir haldir. Mistik haller kendine has özelliklere sahiptir ve bunlar normal dışı değil, normalüstü durumlardır. "Mistikler alışılmışın dışında ve özellikle yoğun bir tarzda dini tecrübelerle sahip bir yaşantı gösterirler."²⁴³ Günümüzde mistisizm denince daha çok insanın aklî melekeleri ile ulaşmadığı bir yüceliğe veya "mutlak"a sezgi yoluyla doğrudan ulaşarak onunla temas kurması anlaşılmaktadır. Bu "yüce" ve "mutlak" olan "tek hakikat" ise kısaca Tanrı'dır.²⁴⁴

Manevi hayatın bilimi ve sanatı olarak da tarif edilen mistisizm,²⁴⁵ bu basit anlamına karşın çok geniş uygulama çeşitliliğine sahiptir. Dinlerin ve kültürlerin öğretilerine göre değişen çok geniş pratiklere sahip olan mistisizmin amacı yukarıda da ifade edildiği gibi "Mutlak" ve "Sonsuz" olan Tanrı ile birliktelik kurmaktır. Watt'ın da ifadesiyle dini düşünce, hayatın hareketlerinden doğmakta ve bu bağlamda onda her zaman bir hakikat unsuru bulunması gerekmektedir.²⁴⁶ İşte mistisizmin hedefi de bu hakikate ulaşmaktır.

İslam inancında ise tasavvuf geleneği, mistisizmin bu amacının karşılığı olarak Hz. Muhammed'in kendi yaşamında da örneklendirdiği "zühd" hayatı takipçileri tarafından mânevi hayatın keşif ve ilhamla süslenmesi için bir vesile olarak görülmüştür. Tasavvufun kelime anlamının nereden geldiği tam olarak bilinmemektedir. Bunun yanında her sufi tasavvufun tanımını farklı şekilde yapmaktadır. Örneğin Amr B. Osman Mekki: "Kulun her vakitte, o vakit içinde işlemesi en uygun olan âmelle meşgul olmasıdır."²⁴⁷; Semnun: "Ne bir şeye mâlik olman, ne de bir şeyin sana mâlik

²⁴¹ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, 22.

²⁴² Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 9. Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul 2008, 15.

²⁴³ Nills G.Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, Çev. Abdülkerim Bahadır, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, 63.

²⁴⁴ Güngör, 16.

²⁴⁵ Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Third edition, E. P. Dutton and Company, New York 1912, X.

²⁴⁶ William Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*, çev. Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013, 230.

²⁴⁷ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, 44.

olmasıdır”²⁴⁸; Maruf Kerhi: “ Hakikatleri almak ve halkın elinde bulunandan ümit kesmektir.”²⁴⁹; Ebu Ali Ruzbari:“Tasavvuf, kovsa dahi sevgilinin kapısı önünde diz çökmek ve oradan ayrılmamaktır.” demiştir.²⁵⁰

Mutasavvıflar tarafından İslam mistisizminin bu kadar çeşitlilik arz edecek şekilde ifade edilmesi hâl ilmi olmasından kaynaklanmaktadır. Her sufinin fitratının yanında almış olduğu eğitim, içinde bulunduğu ve yetiştiği dünyanın kendisi üzerindeki tesiri ile tasavvufun farklı bir yönüne dikkat çekiyor olmaları doğaldır. Bu durum yüzeysel bir nazariye sonucu ileriye sürülen tevhid dini olan İslam’ın zararına değil; aksine büyük bir mana zenginliğinin, çok boyutlu ve derin bir bakışın kaynağı olmuştur. Örneğin tasavvuf geleneğine göre Allah’ın sıfatlarından bazılarının insanlar üzerinde farklı şekillerde tecelli ettiğine inanılır.²⁵¹

Mistisizmde amaç Allah'a yahut ideal edinilen şeye ulaşmak, kendini aşarak Allah'la bir olmaktır. Mistik, dünyaya ait olandan sıyrılıp Allah'a varma ve onda yok olma şuuruyla yaşar. Bu, dinlere göre farklı isimler alabilir (Allah, Brahma, Nirvana gibi.). Ancak amaç aynıdır. Amaç, Aşkın Varlığa ulaşmak, onda yok olmaktır. Ya da Budizm'de olduğu gibi mutlak olgunluğu yakalamak, yani Nirvana'ya varmak (yokluğa ulaşmak)tır. Bunun için nefsi terbiye etmek, kalbi temizlemek, ruhu yüceltmek ve buna ulaşmak için de mücadele ve çilelere katlanmak, çeşitli dinlerdeki mistisizmin ortak yönleridir ve tasavvufta da vardır. Ancak şüphesiz dayanan dini esaslarda ve başvuru metotlarında farklılıklar olduğu bir gerçektir. Fakat ruhi bir disiplin olarak ele alınınca, bütün dinlerdeki ruhani hareketleri mistisizm adı altında toplamak mümkündür.²⁵²

Her insanda potansiyel olarak bulunan, ilahi aşka ulaşma ve sonsuz güzelliğe kavuşma duygusu, daha üst düzeyde ruhi olgunluğa kavuşmuş ruhlar için, nihai hakikate erme idrakini şiddetli bir şekilde kendisinde gösterir. Bu kimseler, alışılmış davranış özelliklerinden sıyrılarak duyu ötesi bir değişim yaşarlar. Mistik tecrübenin özü, bu lütfun idrakine varıp evreni ve içerisindekileri duyumsayabilmiş kişinin, ötesindekilerin

²⁴⁸ Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, 6. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul 2012, 122-123.

²⁴⁹ Kuşeyri, 99.

²⁵⁰ Kuşeyri, 133.

²⁵¹ Kaval, 555-566.

²⁵² Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 12. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2015, 181-182.

bilgisine ulaşma çabasıdır.²⁵³ Görülüyor ki bu çaba, insanın kendini ortaya koyma potansiyelinin keşfedilmesinden sonra, hayatında köklü bir dönüşüm gerçekleştirecek olan “evrensel birlikteliğe” talip olmasından geçer.²⁵⁴

Bu deneyimler kişide, dini ve ahlaki değerlerin içselleştirilmesini sağlar. Mistik, bu süreci yaşarken de toplumun dini-tarihi-kültürel yapısından etkilenmektedir. Geçirdiği tecrübeyi yorumlarken, onu sembolleştirip ifadeye kavuştururken, gördüğü nesneleri, duyduğu sesleri, hissettiği duyguları ve ruh hallerini anlatırken bu kültür yapısının etkileri gözlenecektir. Tecrübe esnasında mistiğin bilinci açıktır. Dolayısıyla bu sırada yaşanan duygusal durumlar, bireyin akıl yürütmesini engellemez. Bu durum, yaşananların şizofreni ya da halisünasyon olmadığını gösterir. Mistik, her ne kadar tuhaf davranışlarından dolayı “meczip” olarak görülse de kutsal olan değerlerin merkezindeki iç âleminin yansımalarını tecrübe etmeye devam edecektir. Bu, onun için dini tecrübenin de oluşum kaynağıdır.²⁵⁵

İnsan, dış âlem tecrübesiyle, somut ve gözlemlenebilir olanları idrak eder. Yaradılışında bulunan dini eğilimle de iç âlem tecrübesine ulaşmaya çalışır.²⁵⁶ James’e göre benlik, dış ve iç âlem karmaşasını aşmak için, bireyle Mutlak arasındaki aklî ve duygusal engelleri aşarak ‘birlik tecrübesine’ ulaşmaya çalışır. Birey, mistik hal boyunca hem Mutlak’la bir olur, hem de birliğin bilincinde olur.²⁵⁷ Şüphesiz bu birliktelik özde değil sıfattır bir birlikteliktir. Bu hal süresince sufi ya da mistik, bütün varlık âleminde Allah dışında hiçbir şey olmadığı, mevcut olan şeylerin hepsinin Allah’tan olduğu izlenimine sahiptir. Ancak mistik gelişmenin her esnasında insan insandır, Allah Allah’tır. Aynîleşme bu esası değiştirmez.²⁵⁸

Otto’ya göre dini-mistik tecrübe; insanda korku ve hayret duyguları uyandıran, dilimizin tutulduğu anda hissedilen, eşi benzeri olmayanın tecrübesidir. O, buna “numinous tecrübesi” der.²⁵⁹

²⁵³ Ahmet Albayrak, “Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (4), 2009, 153-185.

²⁵⁴ Albayrak, 153-185.

²⁵⁵ Hakan Hemşinli, “Dinî Tecrübenin Nesnelliği Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (33), 2011, 119-144. 130.

²⁵⁶ Hökelekli, 129.

²⁵⁷ Tüzer, 48

²⁵⁸ Hökelekli, 327

²⁵⁹ Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair*, Çev: Sevil Ghaffari, Altıkkırkbeş Yayın, İstanbul 2014, 12-20.

Stace ise, bütün mistisizmlerin merkezine birlik tecrübesini yerleştirerek onu iki farklı türe ayırır. Dışadönük ve içedönük mistik tecrübe. İçedönük mistisizmde algılanabilen nesnelerden yoksun, içeriksiz bir birlik tecrübesi vardır. Yani “Bir”, dışta değil içte, varlığın özündedir. Burada nesneler somut olarak algılanır ama onların tümü kendi bireyselliklerinde birleşmiş olarak görülürler. Dışadönük mistisizmdeki birlik ise algılanan nesnelerle bütünleşir. Dışadönük mistik, çokluk içinde birliği arar. Dolayısıyla Bir (realite), duyu organları aracılığıyla dış âlemde algılanır.²⁶⁰

2.1.3. Mistik Tecrübenin Özellikleri

William James'in Düşüncesinde İmanın Pragmatik Temelleri adlı eserinde, kişinin tatmin edilmeyi bekleyen dini ve ahlaki beklenti ve ihtiyaçlarına değinen Cenani Kuvancı, arzuların tatmininin en az akli talepler kadar değerli olduğunu söylemiş ve William James'den alıntı yaparak dini taleplerinde hayatta karşılık bulabileceğini temellendirmeye çalışmıştır.²⁶¹ Zira rasyonalite Tanrı'yı bilmede, bulmada ve bu ihtiyaçları karşılamada yeterli değildir. Bu noktada mistisizm bizim bu taleplerimizi karşılayabilmede haklı bir önceliğe sahiptir.

Mistisizmin hedefi olan ilahi hakikatle birleşmenin gerçekleşebilmesi için belli bir disipline ihtiyaç vardır. Bu ruhi-bedeni disiplin sonucunda kişi, kâinatı ve olayların görünmeyen yönlerini görmeye başlar.²⁶² Bunun gerçekleşebilmesi için, benliğin ve zihnin köklü bir değişime uğraması gereklidir. Mistisizmin gereği gibi anlaşılmasında, mistik tecrübenin özelliklerinin bilinmesi önemlidir. William James mistik hallerin mahiyetlerine ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla şöyle listeler:

- a. Anlatılamazlık: İlk olarak mistik bilinç halleri, akıldan çok duygu hallerine benzediği için, bu tecrübenin içeriği sözcüklerle dile getirilemez. Tecrübe edilmesi gerekir. Bu açıdan mistik boyutlar mantıki olmaktan ziyade hissi boyutlardır.

²⁶⁰ Tüzer, 58.

²⁶¹ Cenani, Kuvancı, “William James'in Düşüncesinde İmanın Pragmatik Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, (58), 2013, 87.

²⁶² Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012, 76.

- b. Bilişsellik: Hissi boyutlara çok benzer olmasına rağmen mistik boyutlar, onu tecrübe edenlere ilim boyutu gibi de görünebilir. Mistik boyutlar akıl tarafından keşfedilmemiş doğruların derinliklerine inen sezgi boyutlarıdır.
- c. Geçicilik: Mistik haller kısa sürelidir. En fazla iki saat sürebilir. Çoğunlukla ortadan kaybolduklarında yansımaları az çok zihinde tekrarlanabilir.
- d. Edilgenlik: Her ne kadar, mistik bilinç hallerinin gerçekleşmesinin başlangıç safhalarında, zikir, meditasyon, yoga vb. isteğe bağlı etkinlikler olsa da, tecrübe anında mistik, kendini sanki yüce bir güç tarafından yakalanmış, sarmalanmış gibi hisseder. Dolayısıyla, mistik tecrübe anında bireysel irade yok olur ve birey, alıcı konumunda kalarak pasifleşir.²⁶³

Hökelekli'nin tespit ettiği özellikleri de bu listeye eklemek mümkündür;

- a. Vasıtasızlık: Mistik tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir.
- b. Bütünlük: Mistik tecrübe, birlik ve bütünlük tecrübesidir. Bu bakımdan onu parçalara ayırmak ve tahlil etmek mümkün değildir;
- c. Aşkınlık: Hemen hemen bütün mistik tecrübelerde zaman ve mekânın aşılmış olduğu hissi vardır. Mistik, “sonsuz bir varlık” içerisinde yaşar. Benliğin günlük monoton ilişkilerinden kurtulan mistik kendisini, aşkın, yüce bir varlıkla ilişki içerisinde bulur.
- d. Değişkenlik: Mistik haller sona erince, onun tekrar hafıza tarafından canlandırılması zordur. Yaşanan her tecrübe sonrasında mistiğin ruhu daha zengin, daha gelişmiş olur.²⁶⁴

Dini tecrübe ve mistik tecrübe arasındaki kavramsal farklılıklara değindikten sonra düşünürümüzün konuya bakışını değerlendirmek daha kolay ve tutarlı olacaktır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi dini tecrübenin özel durumlarına çok az ilgi göstermesine rağmen, Eckhart'ın mistik olmadığını ifade etmek yanlış olacaktır. Hristiyanlık tarihi açısından mistisizmin iki türü olduğuna deyinen McGinn'e göre, bu türlerden biri sıra dışı tecrübelerde dışarda kendi başımıza dururken Tanrı ile bütünlüğe varmanın bilinçli

²⁶³ William James, *The Varieties of Religious Experience A Study In Human Nature*, Edit by: Martin E. Marty, Penguin Books, New York 1982, 380 -382.

²⁶⁴ Hökelekli, 320-322.

farkındalığının eşsiz anlarını vurgulamaktadır.²⁶⁵ Diğer tür ise, sıra dışı olanı açığa çıkarmak için sıradan olanı iyice kavramayı amaçlayan Eckhart'ın mistisizmidir. Ancak burada Eckhart'ın mistik olarak kabul edilmesi başka bir tartışmaya yol açmış ve bir grup bilim adamı tarafından onun düşüncesindeki mistik aşamalar kavramının varlığı sorgulanmıştır. Onlara göre, Eckhart mistik yolun temel motiflerini açıklamasına rağmen, onun mistisizmi, ruhsal gelişimin aşamaları bakımından kategorize edilebilecek olan herhangi bir seyahat rehberinden mahrum haldedir. Bernard McGinn örneğin, Eckhart'ın belli diğer mistiklerin düşüncelerinde bulunan türden aşamaları içermediği sonucuna varmıştır.²⁶⁶ Bunun aksine, bazı diğer bilim insanları da Eckhart'ın yol içerisinde gelişimsel aşamalar düşüncesinin aslında var olduğu fikrini öne sürmüştür. Mesela, Vaaz 85'te açıklanan ahlaki sürece odaklanan Richard Kieckhefer, ruhun Tanrı'ya akışına neden olan dört yükselme aşaması olduğunu iddia etmektedir; yani, doğal insan duygularının gelişimini tecrübe etmek, bu duyguları ruhta yok etmek, bütün geçici şeylere karşı ilgisiz olmak ve Tanrı'nın sonsuza dek var olup hükmünü sürerken Tanrı'ya katılmak.²⁶⁷

Eckhart'ın çalışmaları göstermektedir ki o mistik gelişimin kademeli aşamalarına gerçekten de değinmektedir. Fakat normalde bu tür terimlere bir aşama ya da adım olarak başvurmamaktadır. O tekrar tekrar dinleyicilerine gelişimin en üst seviyesine erişmeleri için kendilerini yükseltmeye devam etmelerini tavsiye etmekte ve ayrıca da ayrılma ve bırakmanın farklı seviyelerinden bahsetmektedir. Eckhart sık sık “ne kadar ... o kadar” şeklindeki ikili karşılaştırmalı yapıyı mistik gelişimi tanımlarken kullanmaktadır. Zira bu yapı onun yöntemindeki seviye ve kademelilik fikrini de ima etmektedir.²⁶⁸ O, aynı zamanda eserleri aracılığıyla çeşitli sınıflandırmalar yaparak gelişimsel mistik aşamalar fikrini de benimsemektedir. Örneğin Tanrı'ya gidişin farklı yolları ya da yöntemleri, yoksulluğun şekilleri, karanlığın türleri ve insan tipleri gibi. Eckhart'ın külliyyatında bu türden aşamalara bir dizi atıfta bulunmaktadır. Vaaz 9 Tanrı'ya ulaşmak için üç yoldan söz eder ki bunlar yaratılanlarda Tanrı'yı aramakla başlar, içinde ruhun sonsuzluğun kenarında durduğu yolsuz bir yol bunu takip eder ve Tanrı'yı kendi zatında görmeye

²⁶⁵ McGinn, “*The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*”, 18.

²⁶⁶ McGinn, *The Mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing I*, 114.

²⁶⁷ Kahveci, 247-248.

²⁶⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 52, 287, 336, 338.

sonuçlanır²⁶⁹. Vaaz 87’de yoksulluğun üç şeklini, yani hiçbir şey istememeyi, hiçbir şey bilmemeyi ve hiçbir şeye sahip olmamayı detaylarıyla açıklar ki bunlar sırasıyla en yüce yoksulluğu, en saf yoksulluğu ve en içten yoksulluğu oluşturan şeylerdir.²⁷⁰

Alman Mistik Düşüncesi adlı eserinde Yılmaz, Eckhart mistsizminde Tanrı’laşma sürecinin herhangi bir metoda bağlı olmadığını, daha çok Tanrı’nın lütfu ve inayetine bağlı olduğunu ifade etmektedir.²⁷¹ Her ne kadar teorik bir çerçeve çizmemiş olsa da pratik uygulamalarda uyulması gereken kurallar ve geçilmesi gereken aşamalar olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu bağlamda Tanrı’nın lütfunu değerlendirirken şunu ifade etmek konuya biraz açıklık getirebilir. Bu mükemmeliyet aşamasında Tanrı’nın lütfunu herkese vermiş olduğu akılda görmek zaten mümkündür. Aradaki fark şudur: Akıl bu tekâmül sürecinde insanı mükemmeliyete ulaştıran ana unsur olurken, onu kullanmak ve Eckhart’ın ayırım yaptığı gibi dışsal insan yerine içsel insan olabilmek kişinin kendi çabası ve sürece katılımına bağlıdır.

Eckhart’ın külliyatının bir dizi somut uygulamadan ya da mistik yolda yapılması gereken önceden belirlenmiş ve saptanmış mistik tekniklerden yoksun olması onun mistisizminin hiçbir şeyi kapsamadığı ya da metod eksikliği olduğu anlamına gelmez. Aslında, o “tam olarak ne yapılacağını” belirlemez, ancak eserleri aracılığıyla “nasıl yapılacağı” konusundan bahseder ve mistik anlamda iyi uygulamalar hakkındaki kriterlerin, daha sonra da göreceğimiz gibi, soyutlanmanın yönteminden başka bir şey olmadığını açıklamaktadır. Eckhart özel mistik eylemler saptamış olmasa da, mistik gelişime yol açabilecek olan tek yöntem olarak mistik şekilde davranmanın kesin bir stratejisini şiddetle önermiştir. Diğer bir deyişle, Eckhart’ın mistisizmi aslında onun mistik uygulamaları ve mistik gelişimi gerçekleştirmenin araçları bakımından saptamalardan ve tavsiyelerden yoksun değildir, ancak bu tavsiyeler uygulamanın temel metodolojisine yoğunlaşmıştır. Onun eserleri, “*İnsan her görüntünün ve kendisinin ve her şeyin dışına çıkmalıdır, aslında o uzaklara gitmeli ve bütün bunlardan oldukça farklı hale gelmelidir*”²⁷² gibi teşviklerle doludur. Dolayısıyla Eckhart, bazı bilim insanlarının iddia ettiğinin aksine dinleyicilerine balık vermektense, balık tutmayı öğretmiştir. Etkili bir

²⁶⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 86-87.

²⁷⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 420-425.

²⁷¹ Ömer Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, 227.

²⁷² Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 119.

vaiz olan Eckhart, ayrıca dinleyicilerini mistik gelişim uğruna çabalamak ve uğraşmak için motive etmektedir.

Eckhart'ın orijinal metinlerine dayalı olarak ve kendi mistik prensiplerine göre açıklanacak ve onlara göre analiz edilecek olan ve Arınma, Aydınlanma, Birleşme ve Atılım olarak isimlendirdiğimiz temel temalar manevi yükselişin dört aşamasını temsil eden ve aynı zamanda Eckhart mistisizminin üzerine kurulu olduğu temel unsurlardır.

2.2. ARINMA

Ruhun alma gücüne ve özgürlüğüne karşı öncelikli engel onun yaratılmış varlıklara zincirlenmesi ve aidiyeti olduğu için, mistik mükemmeliyeti uygulamanın ilk ve en önemli adımı bu engeli berteraf etmektir. Bu da, ruhun yaratılmış dünyanın mıknaısına karşı olan ilgisini kesmek ve manyetik alanının çekimini sıfırlamakla sağlanır ki böylece o kendi içinde en içte kalan özün gerçek mıknaısını iyileştirebilsin. Böyle bir şekilde özgür kalmak, ruhun kendi sınırlarından öteye geçmesi ya da kendi içinde daha önce sahip olmadığı yeni bir alan oluşturması gerektiği anlamına gelmez. Bu daha çok, ruhtan *sahiplik ve aidiyet* örtüsünü kaldırmayı gerektirir.

Eckhart, bu işlemi ifade etmek için ana dildeki eserlerinden bir dizi terim kullanmakta ve böylelikle de konuya farklı perspektiflerden yaklaşma imkânı bulmaktadır. O bu türden bir uygulamalı apofatizme karşı yalnızca elinde olan çok sayıdaki kelimeyi kullanarak ve anlamlarını genişleterek değil, aynı zamanda yeni kelimeler oluşturarak, olumsuzlama terminolojisinin anlamsal alanını genişletme yoluyla da atıfta bulunmaktadır. Zarrabi, Eckhart'ın dile kazandırdığı bu yeni kelimelerden bahsederken, *abgescheiden/abescheiden* (kesmek/soyutlamak), *entbilden* (“şekilden çıkarmak”) ve *entwerden* (“yok olmak”) gibi örnekler vermektedir.²⁷³ Dahası, Eckhart “yoksulluk” ve “itaat” gibi belli dini terimlerin anlamlarını, mistik bağlantıyı kesmeyi ifade edebilmeleri için düzenlemenin ve zenginleştirmenin yollarını da aramıştır. Ruhun yaratılmış varlıklardan kurtulmasına referans yapan tüm ifadelerin arasında, *abgescheidenheit* terimi (bağlantıyı kesme/soyutlanma) Eckhart'ın Almanca eserlerinde çok sık kullanılmakta ve manevi yükseliş aşamasında merkezi bir rol oynamaktadır.

²⁷³ Zarrabi-Zadeh, 64.

Eckhart, *abgescheiden* teriminden ve ondan türeyen kelimelerden hem mistik mükemmeliyete ulaşmanın araçları olarak hem de bu mükemmeliyetin kendisinin özelliklerinden birisi olarak faydalanmaktadır. Kendi takipçilerine, “*Kendinizi görüntüden koparın ve şekli olmayan varlıkla bütünlüğe erişin*,”²⁷⁴ diye önerilerde bulunurken bu araçlara referans yapmaktadır. Ancak “*Soyutlanmasının bütününe erişmiş olan o insan sonsuzluğun içinde o kadar yerleşmiştir ki hiçbir geçici varlık onu yerinden oynatamaz*,”²⁷⁵ şeklinde açıklama yaparken aslında mistik hedefi tanımlamaktadır. İkinci kullanımda o aynı zamanda terimi kutsal fitrata atıfta bulunmak için de kullanmaktadır ve “*Tanrı ona kendisinin Tanrı olduğuna dair olan yerinden oynamaz soyutlanma sayesinde sahiptir*” şeklinde bunu ifade etmekte ve aynı zamanda da Tanrı’yı en büyük soyutlanma olarak adlandırmaktadır.²⁷⁶

Abgescheidenheit kavramının detaylarıyla anlatıldığı yerlerden birisi *Soyutlanma Üstüne* adlı kısa risaledir. Orada Eckhart, saf soyutlanmayı, bütün yaratılmış varlıklardan soyutlanma özgürlüğünden dolayı diğer bütün erdemlerin üstünde görerek över ki buna sevgi ve tevazu da dâhildir. Eckhart, yaratılmış varlıklara bağlanma problemini iki analogi kullanarak açıklar. Eğer birisi farklı yulaf, arpa, çavdar ve buğday ekmek somunlarını sıcak bir fırına koyarsa, fırındaki sıcaklık farklı hamurlar üzerinde aynı etkiyi yapmayacaktır ve birisi iyi bir ekmek olurken diğeri kalitesiz hale gelecektir. Aynı şekilde, Tanrı insanların kalbinde hep benzer şekilde çalışmaz ve kalbin yalnızca yaratılmış varlıklardan soyutlandığında sahip olduğu “arzu ve hızlı kavrayışı” bulunduğu çalışabilir.²⁷⁷ İkinci analogi şunu ifade etmektedir ki, eğer birisi üstüne daha önce zaten yazı yazılmış olan bir mum tableti üzerine yazı yazmak isterse, bu önceki kelimeler onun yazmasına engel olur ve o kişi öncelikle onların tamamını silip yok etmelidir ki, böylece oraya yeni sözcükler yazılabilsin. Keza, eğer Tanrı bir kalbe yazı yazacak olursa, şu veya bu diye adlandırılabilen her şey kalpten atılmalıdır ve ancak bu şekilde kalp soyutlanmaya erişecektir. Sonuç olarak da soyutlanmaya erişmiş bir kalp, bütün yaratılmış varlıklardan kurtulur ve ilahi hediyeleri almaya hazır hale gelir. Bir insan yaratılmış varlıklardan ne kadar kısa zamanda kaçınırsa, yaratıcı da o kadar kısa sürede

²⁷⁴ Eckhart, Ben, Meister Eckhart, *Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 142.

²⁷⁵ Eckhart, Ben, Meister Eckhart, *Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 133.

²⁷⁶ Eckhart, Ben, Meister Eckhart, *Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 143.

²⁷⁷ Eckhart, Ben, Meister Eckhart, *Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 138.

ona gelecektir.²⁷⁸ Bu nedenle ilk önce kendinizle başlayın ve kendinizden istifa edin. Aslında, önce kendinden kaçmadığın sürece, sonra nereye gidersen git, nerede olursan ol engeller ve huzursuzluk seni bulur.²⁷⁹

Eckhart, *Asil İnsana Dair* adlı risalesinde dünyevi bağlardan soyutlanma ile kutsallığa hazır bulunma arsındaki aynı ilişkiyi üç teşbih kullanarak açıklamaktadır. Birinci teşbih, aslında Origen'den gelir, Tanrı'nın görüntüsünü ruhun özünde sonsuza kadar yaşamayı sürdüren canlı bir su kaynağı ile karşılaştırmaktadır. Yine de, dünyevi arzuların üstüne toprak atmanın bir sonucu olarak, bu su kaynağı insandan gizlenir ki, insan bilincini ve hazır bulunmasını kaybetsin. İkinci teşbih güneşin parıldamayı hiç bırakmamasıdır. Ancak güneşin sürekli parlamasına dair insanın bilincini sekteye uğratarak insanın bunu görmesini engelleyen şey, yalnızca bulutlar ya da sistir. Üçüncü teşbih, ahşaptan ya da taştan figürler üreten bir zanaatkârdan bahsetmektedir. Bu zanaatkâr, figürü taşa ya da ahşaba uygulamaz, ancak daha çok bu figürü öncesinde saklamış olan parçaları kesip çıkarır ki böylece altında gizli olan şey ortaya çıkıp parılsın²⁸⁰.

Eckhart *Soyutlanma Üstüne* adlı risalede “görüntülerden kopma” kavramından da söz etmektedir. Ancak o bu önemli kavramı daha geniş bir anlamda diğer vaazlar ve makalelerde de detaylandırmaktadır. Ruh onların görüntülerini ve benzerliklerini oluşturarak dışsal, yaratılmış varlıkları içine çektiği için, yaratılmış dünyadan soyutlanmak ilk olarak kendini bu görüntülerden ayırmayı içermektedir. Bu tür bir soyutlanmayı, bir insanın kendi başına soyutlanmasının temel özelliği olarak kabul etmekte, bunu yaparken de Luka 19:12'deki “asil insan” kavramını açıklamaktadır. Kendi tanımını Aristoteles ve Thomas Aquinas'ınkilerle yan yana koyarak, Eckhart onlar için insanı insan yapan niteliğin, bütün görüntülere ve şekillere karşı onun anlayışı olduğunu belirtmektedir. Ancak onun görüşüne göre, *insan* bütün her şeyden, bütün madde ve şekillerden, görüntülerden soyutlanmış olan, içine doğru kendine dönmüş olan ve kendisini rasyonel olarak anlayan kişi demektir. İnsanın bu tanımına dayalı olarak, Eckhart kendi dinleyicilerine bireysel ruhlarından bütün görüntüleri silmelerini istemiştir ve onları eğer herhangi bir görüntü ya da “benzer bir şey” kalacak olursa, asla Tanrı ile

²⁷⁸ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 139.

²⁷⁹ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 249.

²⁸⁰ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 117-118.

bütünleşemezsiniz²⁸¹ diye de uyarmıştır. Bu bakış açısına göre, ruhun içinde yaratılmış varlıkların herhangi bir izi kaldığı sürece, tedirgin olacaktır ve ruhta şekil bulan en küçük yaratılmış görüntü dahi ruh ve bütün olan Tanrı arasında bir engel vazifesi görecektir. Görüntülerden soyutlanmak ruhta yaratılmış şekillerin tam bir yokluğu anlamına gelmez. Bu, daha çok, insanın ruhunda zaten var olan görüntülere karşı insanın bağıını ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir.²⁸²

Abgescheidenheit'in amacı yalnızca dışsal varlıklar ve onların görüntüleri değil, aynı zamanda insanın kendi yaratılmış benliğidir. *Asil İnsana Dair*'de açıkladığı gibi, “İnsan her görüntünün ve kendisinin ve de her şeyin dışına çıkmalıdır.” Eckhart kendinin dışına çıkmanın gerekliliğini “yaratılmışların üslubu” ile farklı şekillerde gösterir. *İlahi Teselli Kitabı*'nda Eckhart örneğin, Matta 16:24 ile bağlantılı bir şekilde “Eğer herhangi birisi kendisini inkâr etmiş ya da tamamen terk etmiş olsaydı, onun için hiçbir şey artık bir çarmıh ya da acı ya da işkence olmazdı” der.²⁸³ Vaaz 28'de ayrıca “vazgeçme” ve “terk etme” ifadelerini kullanır ve şu tavsiyeyi yapar: “Kendini terk etmelisin, benliğini tamamen bırakmalısın ki ancak o zaman gerçekten vazgeçmiş olursun.”²⁸⁴ Masa başı söyleşilerinde de aynı zamanda benlik için “yok etme ve küçülme”ye duyulan ihtiyacı vurgularken, diğer yerlerde de Eckhart dinleyicilerine benliklerini öldürmelerini salık vermektedir: “Bu nedenle bir insan öldürülmeli ve tamamen ölü olmalıdır ve kendi içinde de bir hiç olmalıdır”.²⁸⁵ İnsanın yaratılmış benliğinden ve yaratılmış varlıkların görüntülerinden böylesine bir soyutlanma yalnızca ruhun bir parçasının görevi değildir. Daha ziyade ruhun bütün kuvvetleri bu süreci paylaşmalıdır. Yalnızca Tanrı'nın içinde “tamamen soyutlanmış olan güçlerle” yerleşik olan bir insan bütün sınırlamalardan ve her şeyden kurtulmuş olabilir. Bütün güçler onların saflığını ve onlar yaratılmış varlıklarla bağlantıya geçtiğinde kaybedilen dokunulmamışlığını sağlamalı ve kusursuz, katışıksız bir hale gelmelidir.

²⁸¹ Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 30.

²⁸² Kahveci, 173.

²⁸³ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 544.

²⁸⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, s. 130. Meister Eckhart, *Meister Eckhart Werke 1*, Texte und Übersetzungen von Josef Quint, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Frankfurt am Main 1993 319.

²⁸⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 263.

Abgescheidenheit süreci insanı *sahip olma arzusunun* da bütün yönlerinden kurtarır. Yani duygusal, ahlaki, bilişsel ve ontolojik yönlerden. Duygusal ögeyi ele alacak olursak, kendisini yok edip, kendi yaratılmış benliğinden ve ona bağlı olan her ne varsa onlardan koparan bir insan, nesneleri kendi mülkü olarak görmez. Ayrıca kendisi için hiçbir şeye sahip olmayı da istemez. Yanıltıcı şeyleri yok ettiği için, bağımsız olan “ben”de, varlıklara sahip olmak için bir benlik ya da onlara sahip olma arzusu da kalmaz ki, bu da insanı sahip olmanın ve mülkiyet arzusunun vesvesesinden kurtarmaktadır. İlk olarak, soyutlanmak her şeye verilmiş olmasından daha ziyade borç alınmış gibi sahip olmak demektir ki, bu da insanı bütün duygusal sahiplenici ilişkilerden kurtarmaktadır. Yaratılmış dünyanın manyetik alanını etkisiz kılmak, dışsal varlıkların sebep olduğu duygusal sarsılmaya karşı bağımsızlık kazanmayı gerektirir ki hiçbir şey insanda acıya ya da mutsuzluğa mahal vermesin. Bu tür bir duygusal *soyutlanma* yalnızca insanı acı ve üzüntüden kurtarmaz, aynı zamanda ona “duygusal bir ılımlılık” verir ki, bu hal insanı dış dünyanın bütün duygusal etkisinden kurtarır ve sonunda, onun “ona sevinç ve acı, onur, utanç ve rezillik hissettirme ihtimali olan her şeye karşı kayıtsız kalabilmesine” yardım etmektedir.²⁸⁶ O, zamanla bireyi, ne olumlu ne de olumsuz duygular, ne umut ne korku, ne sevinç ne matem, ne acı ne de onu rahatsız edebilecek hiçbir şey ona nüfuz edemesin diye kuvvetlendirmektedir. Böylece birey bütün dünyevi şeylerden eşit derecede uzakta kalan cennet gibi bütün dünyevi şeylere eşit derecede uzakta kalır.

Ruhun görüntülerden ve benlikten soyutlanması da ayrıca insanı ahlaki bir kusur olan *sahip olma arzusundan* kurtarır. *Abgescheidenheit* süreci esnasında soyutlanmaya uğrayan kuvvetlerden birisi de, bu fonksiyonu uygulama ve hareketle bağlantılı olan iradedir. Eckhart tekrar tekrar mistik mükemmeliyetin yolunda yaratılmışlara karşı istemin yok edilmesinin ve “iyi hazırlanılmış” bir soyutlanmaya erişmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Örneğin, “*Soyutlanma*” adlı eserinde Eckhart, insanın kendi iradesinden soyutlanması ve onu yok etmesi bakımından erdemi, bütün erdemlerin üstünde kabul etmektedir.²⁸⁷ Yaratılmış istemin bu saf yok oluşu ve durması, içinde hiçbir çıkarıcılık olmayan bir irade oluşturmakta ve insanı Tanrı’nın iradesini almaya hazır hale getirmektedir.²⁸⁸ İnsanın yaratılmış istemi aktif olduğunda ve işlevleri de insanın işlerini

²⁸⁶ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 224.

²⁸⁷ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 129.

²⁸⁸ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 128.

yaparken ortaya çıktığında, ayrıca o kişinin işlerinin temsilcisi de yaratılmış benlik olduğunda, yapılan işler yaratılmış dünyanın sınırlarıyla kısıtlanmış gerekliliğe sahiptir. Ancak, ahlaki *abgescheidenheit* aracılığıyla, bu irade yapı söküme uğrar. Yeni kutsal temsilci tarafından yapılan işler ise yaratılmışlıkla sınırlandırılmış ya da *sahip olma arzusu* ile engellenmiş değildir.

Bilişsel boyutları ele alacak olursak, ruhun kuvvetlerinden soyutlanmak ki, buna akıl da dâhildir, insanı ayrıca bilişsel *sahip olma arzusundan* kurtarır. Soyutlanmamış bir insan varlıkları görüntüler ve kavramlar aracılığıyla bilir ve onun bilgisi görüntülerin aracılığına dayalı ve yaratılmışlığın hudutlarıyla sınırlıdır. Görüntüler aracılığıyla bilmek ruhun bilişsel kuvvetini yanlış yönlendirmeyi ve onu yaratılmış varlıklara güvenmeye zorlamayı da içerir ki, bu da sağlığın ve çabuk kavrama becerisinin kaybolması anlamına gelecektir. Eckhart tarafından birkaç kez atıfta bulunulan bir prensibe göre, kavrama gücü, bütün şekillerden muaf olmadığı sürece bir şekil alamaz. Dolayısıyla, akıl yalnızca bütün görüntülerden ve yaratılmış varlıkların tüm şekillerinden soyutlandığı takdirde bir şeyleri kavrama gücüne erişebilir.²⁸⁹ İnsanı görüntülerden kurtararak, *abgescheidenheit* onu ruhun özünde yerleşik olan birleştirici bilgiyi kavramanın önünde bir engel vazifesi gören nesnelere dair rastlantısal ve sınırlı bilgiden kurtarır. Soyutlanma, dolayısıyla ruhun nesnelere dair eski bilişinden kurtulmasını kapsar ki bu biliş soyutlanmış bilginin yeni durumunda kazanılmış olan yalın gerçeğe karşılaştırıldığında bir hiçtir ve o ruhun bilişsel kuvvetinin zaman ve mekânın veya burada ve şimdinin sınırlarını aşıp geçmesine sebep olmaktadır.

Sonuç olarak, *abgescheidenheit* insanı *sahipliğin* tüm diğer boyutlarının özü olan ontolojik *sahiplikten* kurtarır. Ruhı yaratılmış varlıklardan ve yaratılmış “benlik”ten soyutlamak demek onları hiçlikten ve var oluyormuş gibi görünen, fakat aslında katışıksız bir hiç olanlara duyulan yalan yanlış güvenden kurtarmak demektir. Eckhart bu ontolojik soyutlanmayı Vaaz 13 a ve 13 b de yanan bir kömür örneği üzerinden anlatmaktadır. Bir kişinin hiçlikten kurtuluşunun gerekliliğini gözler önüne sererken, Eckhart der ki, eğer birisi elinde yanan bir kömür tutsa, o zaman eli yakan şey kömür değildir, daha ziyade el hiçliğinden dolayı yanmaktadır. Bu da kömürde her ne varsa onun yokluğundan dolayı olur. Eğer el ateşin fitratına sahip olsaydı, hiçbir el ona zarar veremezdi. Aynı şekilde,

²⁸⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 335.

cehennemde yanan da insanın hiçliğidir ki, bu da insanın yaratılmışlığında Tanrı'ya ait olan her şeyden yoksun olmasından kaynaklanmaktadır ve yine onun acı ve işkence çekmesine sebep olan şey de bu hiçliktir.²⁹⁰ Bu nedenle, Eckhart şöyle uyarır: “*‘Hiçlik’ sizi bağladığı sürece, sizler kusurlu kalacaksınız. Bu nedenle, bu yüzden eğer kusursuz olmak isterseniz, hiç olan şeylerden kurtulmuş olmalısınız*”.²⁹¹

Ruhun *eigenschaft*’tan onun bütün duygusal, ahlaki, bilişsel ve ontolojik boyutlarıyla kurtulmasından dolayı, insan temel bir boşluk yaşar ve ruhu başıboş hale gelir. Bu olumsuz süreçte ruh ne kadar boş hale gelirse, Tanrı’nın taşıp akışını almaya o kadar hazır hale gelir.²⁹² Eckhart boşluğun ve almaya hazır olmanın ilişkisini, bütün erdemlerin temeli olarak kabul ettiği mütevazılıkla formüle eder. Ona göre, mütevazı bir insan en düşük makamın mülkiyetini alan ve aşağıda olandır. Eckhart doğal bir kural olarak tekrar tekrar üstte olanların sürekli olarak aşağıda olanlara doğru taşıp aktığı ve yukarıda olan şeylerin aşağıda olanlardan asla hiçbir şey almadığı iddiasını kullanmaktadır.²⁹³ Benzer bir şekilde, “*Her kim kendini tevazu ile alçaltırsa, yükseltilecektir*” (Matta 23:12) ve eğer bir insan kendisini tevazu ile alçaltır ve daha altta olan konumda tutarsa, o yukarıdan bir şeyler alabilir ve doğrudan kutsal akışa erişebilir demektedir.²⁹⁴ Daha üstte ve daha altta olan arasındaki ilişkiyi açıklarken bu tür diyalektik kavramsal bir dil kullanma yoluyla Eckhart, bir insan ne kadar derinde ve mütevazı olursa onun o kadar yukarıda yüceltilmiş olacağının belirtir ve eğer bir insan en yüksekte olandan bir şeyler almak ya da en yüce olmak isterse onun önce en alttaki en az olması gerektiğini söyler. Eckhart, tevazudan kaynaklanan bu tür bir hazır oluşun, Tanrı’yı mütevazı insanın içine tamamen akmaya mecbur bıraktığını söyler. Çünkü Kutsal Zat’ın yüceliği yalnızca tevazuun derinliklerine yanıt verebilir. Dolayısıyla, bütün iyiliklerin temeli olarak ve “kutsallığın özünde bir kök” olarak tevazu, Tanrıyı insanın içine çeken bir vakum gibi işlev görmektedir. Vaaz 34’de belirttiği gibi, Kutsal Zat’ın ululuğu tevazuun derinliklerinden başka hiçbir şey aramazken²⁹⁵ ve ona doğal olarak karşılık verirken, mütevazı insanın Tanrı’ya kendi içine akması için yalvarmasına gerek bile

²⁹⁰ Kahveci, 198.

²⁹¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 109.

²⁹² Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 26.

²⁹³ Kahveci, 125.

²⁹⁴ Kahveci, 172.

²⁹⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 205.

yoktur.²⁹⁶ Her ne kadar Eckhart arada sırada *abgescheidenheit* ve tevazuu, birincisinin ikincisine olan üstünlüğünü göstermek için iki farklı erdem olarak karşılaştırsa da, o tevazuu sık sık yaratılmış benliğin ortadan kaldırılması, “hiç olmak” yani soyutlanmanın ta kendisi olarak tanımlamaktadır ve ona göre iki erdem tek erdemden her zaman daha iyidir.²⁹⁷ Zaten mükemmel bir soyutlanma ancak mükemmel bir tevazuu ile gerçekleşebilir. Bu nedenle, tevazuun vakumu *abgescheidenheit*’in yokluğudur. Bir insanın kendisini kendi yaratılmış benliği de dâhil olmak üzere bütün yaratılmışlardan koparmasının sonucu ortaya çıkan boşluktur. Yaratılmış benliğin ve insanın bütün güçlerinin sıyrılması o kadar büyük bir çekimsel ortam oluşturur ki, tıpkı ışığı içine doğru çekip içinde hapseden bir kara delik gibi o ortam var oluşu yutabilir. “*Ve bilmelisiniz ki, bütün yaratılmış varlıklardan arınmış olmak demek Tanrı ile dolu olmak demektir ve yaratılmış varlıklarla dolu olmak demek de Tanrı’den yoksun olmak demektir*” ifadeleri de bunu ortaya koymaktadır.²⁹⁸

Eckhart vaaz 17’de ruhunu kurtarabilmek için büyük miktarda servetini ve mallarını terk eden adamdan bahsederek şöyle der:

*“Sonra ben düşündüm ki, heyhat! Senin terk ettiğin şeyler ne kadar da küçük ve kıymetsiz. Sen terk ettiğin şeylerin bir zerresini bile önemseydiğin sürece bunun adı körlük ve ahmaklıktır. Fakat, eğer sen benliğini terk ettiysen, o zaman gerçekten terk etmişsin demektir.”*²⁹⁹

*“Eğer bunları bu yüz kat karşılık ya da ebedi hayat uğruna terk ederseniz, hiçbir şeyi bırakmış olmazsınız; siz onu bin katı karşılığında bir ödül için terk etmiş olsanız da hiçbir şeyi bırakmıyorsunuz. Siz kendinizi terk etmelisiniz, hep birlikte kendinizi bırakmalısınız ve sonrasında gerçekten bırakmış olursunuz.”*³⁰⁰

Peki, bu durumda yansızlığa ulaşan bir kalbin, kendini herşeyden soyutlayan kişinin duası ne olmalıdır diye sorduğunda, cevabı kendisi veren Eckhart’a göre yansızlık ve saflık dua etmez. Zira dua eden bir insan Tanrı’dan bir şey ister. “*Eğer birisi Tanrı dışında başka bir şey için dua ederse, o zaman buna putperestlik ya da günahkârlık denebilir*” “*Tanrı’ya Tanrı’nın dışında bir şey için dua ederse, bu yanlış ve inançsız bir durumdur ve bir çeşit ayıptır. Çünkü bu Tanrı’nın seviyesine başka bir şeyi daha yükseltmek*

²⁹⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 281.

²⁹⁷ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 129.

²⁹⁸ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 133.

²⁹⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 130.

³⁰⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 130.

demektir”.³⁰¹ Tanrı kendisine Tanrı olarak seslenenini işitir. Eğer bu ses, dünyevi bir nimete kavuşmayı dileyen birinin sesiye bu kişi Tanrı’yı ricacı görmüş ve O’na hakaret etmiş demektir.³⁰² Oysa yansız bir kalp hiçbir şey istemez. Onun tek duası Tanrı ile bir olmaktır. Bu nedenle dingin bir zihnin ürünü olan dua, Eckhart’a göre en güçlü dua ve en yüce uğraştır. Duanın değerini zihnin dinginliğine bağlayan Eckhart, sakin, hiçbir şeyin baskı yapmadığı, hiçbir kaygı taşımayan, tüm bağlardan ve aidiyetlerden kendini arındırarak özgürleşmiş, Tanrı’nın iradesi ile birleşerek kendi iradesini öldüren zihni sakin bir zihin olarak nitelemektedir.³⁰³

Görüldüğü üzere gerçek anlamda Tanrı’ya ulaşmak için zihnin ve iradenin Tanrı’ya yönelmesi gerekmektedir. Tanrı’ya ulaşmaya engel olan şey kişinin bizzat kendisidir. Dolayısıyla kişi zihnini tamamıyla dünyevi olan şeylerden arındırıp boşaltmalı ki, Tanrı bu boşluğu doldursun.³⁰⁴ Burada dini tecrübenin öncelikle zihinsel bir süreç olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Bu süreçte kendinizi kendi özünüzden ve her şeyden, her türlü bağlantıdan tamamen soyutladığınızda ve kendinizi mutlak bir iman ve eksiksiz bir sevgi ile Tanrı’ya aktardığınızda, bıraktığınızda ve teslim ettiğinizde, işte o zaman içinde doğan ya da size dokunan *her neyse* birlikte ya da ayrı, neşe ya da acı dolu, acı ya da tatlı, bu şey artık size ait değildir. Bu tamamen sizin kendinizi teslim ettiğiniz Tanrı’nıza aittir.³⁰⁵

Dolayısıyla, Tanrı’nın iradesinde yer alan bir insan Tanrı’nın rızası olandan ve Tanrı’dan başka hiçbir şey istemez. Eğer o hastaysa iyileşmek istemez. Eğer o insan gerçekten Tanrı’nın rızasında sabitse onun için bütün acılar birer zevktir. Bu cehennemin azabı anlamına gelse bile onun için neşe ve mutluluk olur. O, özgürdür ve benliği ardında bırakmıştır ve ona gelecek olan her şeyden bağımsızdır.³⁰⁶ Çünkü biz acı ve sıkıntı içinde olduğumuz zaman, bu durumda hakikatin ışığı, yani Tanrı bize hepsinden daha yakın haldedir.³⁰⁷

³⁰¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 64.

³⁰² Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 56.

³⁰³ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 39.

³⁰⁴ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 40.

³⁰⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 51.

³⁰⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 297-298.

³⁰⁷ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 410.

Tanrı'ya ulaşmayı başaranları dile getirmekle beraber Eckhart, tam tersi bir durumdan da bahsederek gerçek acı ve ızdırap içinde olanlardan şu şekilde bahsetmektedir. *“Şimdi, eğer siz gerçekten Tanrı'nın rızasının lezzetini alıyorsanız, size her ne olursa olsun ya da olmazsa olmasın, tıpkı cennetteymiş gibi olursunuz. Bu Tanrı'nın rızasından başka herhangi bir şey isteyenlerin de hak ettiğini bulması demektir, çünkü onlar her zaman acı ve sıkıntı içindedir”*.³⁰⁸ Bu nedenle, Tanrı aşkına acı çeken büyük kâr ve nimete ulaşır. Tanrı aşkına çalışan ve acı çeken adamın kalbine Tanrı tarafından tatlılık ulaşır. Çünkü Tanrıların asla kalplere tatlılık yoluyla geçmek dışında bir yolu yoktur. Tanrı'nın sevgisinin ateşli alevleri, iyi olan bu kalbin her tarafını sarar ve acı ortadan kaybolur.³⁰⁹ İşte bu sevgiye layık olmak ve gerçek mutluluğu bulmak isteyen, tüm yaratılanlardan ve bu yaradılanlardan bulduğu geçici avuntulardan sıyrılmak zorundadır. Eğer Tanrı dışındaki şeylerde teselli buluyorsanız gerçek huzuru asla bulamazsınız. Çünkü tüm acıların nedeni aşk ve düşkünlüktür. Dolayısıyla geçici şeylere duyulan aşk ve bağlılık olduğu müddetçe Tanrı'nın kişinin acı ve keder içinde olmasına göz yummasında şaşılacak bir durum yoktur.³¹⁰

Kişi, Tanrı aşkına her şeyi yaptığında, Tanrı ruha en yakın olandır. Ancak Tanrı'nın bu ruha dolabilmesi için kişinin ruhen fakir olması gerekir. İnsanın erdemli yolda ilerlemesini sağlayan şey oruçlarla nefis köreltmeleriyle sağlanamaz. Eğer insan bu yolda ilerlemek istiyorsa geçici olan şeylerden çok ebedi olan şeylere değer vermeli ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını farkına varmalıdır. Bu Tanrı'nın kendisi bile olsa.³¹¹ Bu soyutlanma sürecinde insan adeta hiçbir şeyi istemeyen, hiçbir şeyi bilmeyen ve hiçbir şeyi olmayan “ruhun yoksulluğunu” tadar.³¹² Yoksullar Tanrı'ya terkedilmişlerdir. Çünkü gerçekten onlar nereye gitseler Tanrı'yı bulurlar ve O'na her yerde maliktirler. Eğer gerçekten kendilerini O'na vermişlerse Tanrı onlarla ilgilenir.³¹³ Görüldüğü üzere Eckhart'a göre fakirlik aynı zamanda en büyük zenginliktir. Kendinizi kendi özünüzden ve her şeyden, her türlü bağlantıdan tamamen soyutladığınızda ve kendinizi mutlak bir iman ve eksiksiz bir sevgi ile Tanrı'ya aktardığınızda, bıraktığınızda ve teslim ettiğinizde,

³⁰⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 239-240.

³⁰⁹ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 234.

³¹⁰ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 57.

³¹¹ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 93.

³¹² Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, 5. Baskı, İz yayıncılık, İstanbul 2009, 122.

³¹³ Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 57.

işte o zaman içinizde doğan ya da size dokunan *her neyse* birlikte ya da ayrı, neşe ya da acı dolu, acı ya da tatlı, bu şey artık size ait değildir. Bu tamamen sizin kendinizi teslim ettiğiniz Tanrı'nıza aittir. Bu durumu örnekle açıklayan Eckhart şöyle der:

*“Söyleyin bana, konuşulan sözler kime aittir? Söyleyene mi yoksa dinleyene mi? Sözler dinleyene gitmesine rağmen, aslında onları ortaya çıkaran konuşmacıya aittir. İşte bir örnek. Güneş ışığını havanın içine döker; hava bu ışığı alır ve yeryüzüne verir ve böylece de bizlere renkleri ayırt etme imkânı sunar. Şimdi, ışık resmen havada olsa da, esasında güneşin içindedir: Işık aslında güneşten gelmektedir ki orada doğmaktadır, havada değil. Bu ışık kendisini alabilecek her şeye aktaran hava tarafından kabul edilir. Bu ruhla da aynıdır. Tanrı Kelamı ruhta doğurur ve ruh onu kavrayıp değişken biçimlerde kendi güçlerine aktarır: Şimdi arzu olarak, şimdi niyet olarak, şimdi yardımseverlik olarak, şimdi minnettarlık olarak ya da sizi nasıl etkileyecekse o şekilde. Bunların tamamı O'nundur, hiç de size ait değildir. Dolayısıyla Tanrı ne yapıyorsa, bunların tamamını kendinizin değil, O'nun olarak kabul etmek zorundasınız”.*³¹⁴

Artık soyutlanmayla fakirleşen ruhun aydınlığa kavuşmasına az kalmıştır.

2.3. AYDINLANMA

Soyutlanma ve arınmanın olumsuzlama yöntemi ile soyutlanmış ruhun içine kutsal akışın olması ve insanda yeniden şekil bulması aydınlanmayla sonuçlanır. Bu yol insanı saf ve çıplak bir hiçliğe götürür. Çünkü Eckhart'a göre var olan sadece Tanrı'dır ve insan bu yolun sonunda hiçliğe ulaşarak özüne “Ruhun kalesi”³¹⁵ ya da ruhun kıvılcımı”na³¹⁶ ulaşır. İşte burada insan Tanrı'ya temas eder ve Tanrı ile doğrudan ilinti halinde olma durumu gerçekleşir. Yani insan varlığa ulaşmak için önce hiçliğe ulaşmalıdır. Yeniden doğabilmek için önce yok olmayı başarabilmelidir.

Eckhart bu ruhsal doluluğa atıfta bulunurken, Almanca eserlerinde kullandığı en önemli ve yaygın metafor Oğul'un doğumudur (ruhta Tanrı'nın doğuşu). Doğum temasının Eckhart'yan bir yenilik olmadığını ifade eden Zarrabi'ye göre, onun izleri erken dönem Hristiyan vaftiz teorisinde de bulunabilecektir. Birkaç yüzyıl boyunca devam eden gelişim süreci içinde bu sembol, Oğul'un Baba'dan ebedi olarak, Meryem'den geçici olarak ve inançlı olanların kalplerinde her an her saniye mistik olarak doğması üçlüsünün

³¹⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 51.

³¹⁵ Kahveci, 255.

³¹⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 193.

içinde, İsa'nın doğumunun üçüncü bir türü olarak kabul edilmeye başlanmıştır.³¹⁷ Bu uzun tarihin bir mirasçısı olarak, Eckhart bu temayı mistisizminin içinde aynı zamanda bu üç doğum arasındaki farkları yok ederek ve bu temaya yeni bir derinliğin yanı sıra yeni bir ivme kazandırarak kapsama almıştır. Bu anlamda Eckhart, teolojik dil olan Latinceden ziyade Almanca eserlerinde doğum sembolünü cesurca sunmuştur.

Zarrabi'ye göre, Eckhart'ın doğumu formüle edişini incelemeden önce, şu iki konu Eckhart'ın eserlerinde, Oğul'un doğumu bakımından bahsetmeye değer niteliktedir. Birincisi, Oğul'un ruhtaki doğumu her ne kadar bazı bilim insanları tarafından Eckhart'ın mistisizminin Hristiyan yönü olarak kabul edilse de, ruhta doğacak olan İsa Mesih tarihsel İsa figüründen daha fazla Neoplatonik ontolojik bir varlık niteliğindedir. Eckhart'ın öğretilerinde, İsa Mesih'in hayatındaki olayları içeren çok az şey vardır. Bu tür olaylara dair Eckhart'ın eserlerinde bulunan bu referanslar ayrıca genel olarak mistik ve meta-tarihsel bir şekilde yorumlanmalıdır. Eckhart, "Oğul aracılığıyla olmadan Baba'ya hiç kimse gelemmez"³¹⁸ iddiasında bulunduğu, bu Eckhart'ın kurtuluşun sadece Hz. İsa'ya inananlar için mümkün olduğu fikrini taşıdığı anlamına gelmez. Zarrabi'ye göre Eckhart bu şekilde kurtuluş sürecinde ebedi olan İsa Mesih'in ontolojik aracılığını vurgulamaktadır.³¹⁹ Görüntü olarak İsa Mesih'in Tanrı, insanlar ve yaratılmış varlıklar arasındaki teorik ilişkinin açıklanmasında hayati bir rol oynadığı doğrudur. Ancak, Eckhart'ın temel hedefi, Cisimleşmiş Kelamın doğumunun pratik çıkarımları ve onun Eckhart için büyük önem taşıyan *aydınlanma* sürecindeki rolüdür. Bu, Eckhart için ruhsal fakirlik ve soyutlanma yolunda seyahat etmekten başka bir şey değildir. Bu da Eckhart için daha ziyade bir sonuçtur. Bu bağlamda Görüntü ile Tanrı arasındaki ilişkiyi detaylarıyla anlatmasında bile, amacı pratik imgebilimdir.³²⁰

Eckhart'ın doğumu formüle edişini incelemek için "imge" kavramına pozitif boyutunda *imago Dei* olarak bakılarak başlanabilir. Bu ontolojik türemenin ikinci basamağıdır ki ona Neoplatonik açıklamadaki *nous akıl* ve Hristiyanlıktaki Oğul da dâhildir, yaratılmış varlıklar arasındaki aracı ve südürün prensibidir. Bir bakımdan, buradaki bağlantı prensibin görüntüsünü bütün olarak içeren lekesiz bir aynadır ve bir

³¹⁷ Zarrabi-Zadeh, 69.

³¹⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 335,295.

³¹⁹ Zarrabi-Zadeh, 70.

³²⁰ Zarrabi-Zadeh, 70.

diğer bakımdan da içinde yaratılmış varlıkların tamamının özlerinin ve görüntülerinin prensiplerinin aşkın bir biçimde önceden kapsanmış olan, yaratılmış dünyanın prensibidir. Türemenin bu aracıdır ister Görüntü, ister Oğul, ister Kelam ya da Akıl olsun, Eckhart'ın mistisizmi içinde insan doğasından başka hiçbir şey değildir. O *exitus*'un ontolojik tarafını türemenin ikinci basamağıyla bağlantılı olarak psikolojik tarafına bağlayan bir noktadır. İsa Mesih'e dair geleneksel öğretilerle uyumlu olarak, Eckhart cisimleşme aracılığıyla sonsuz Kelam'ın, özel bireysel bir insaninkinden daha ziyade bölünmemiş bir insan fitratını varsaydığına inanmaktadır. Bu nedenle bütünlüğüyle birlikte kutsallığı yansıtan ve Tanrı ile uyumlu olan türemenin ikinci basamağındaki prensipin mutlak dışı vurumu, bütün insanların kendi saf farksız varoluşunda paylaştığı insan, evrensel insan fitratından başka bir şey değildir. Sonuç olarak, insan ruhu bireylerin ve yaratılmış olan "Ben" in ötesinde olduğu kadar Görüntü ile birebir aynıdır ve Baba Tanrı'nın tam boy aynasıdır. Eckhart'ın ifadesiyle "*Tanrı'nın babalık ettiği tek Oğuldur*".³²¹ Benzer bir ifadeside bu duruma şu şekilde açıklık getirmektedir: "*Katıksızlığın içinde beni, doğmuş tek Oğlunu, daimi olarak kendi sonsuz Babalığının görüntüsü ile aynı halde dünyaya getirdi*".³²²

Üçleme'nin ikinci kişisiyle farklılaşmamış ruhun kimliği Eckhart'ın, İsa Mesih'in kendi insanlığı içinde sahip olduğu her iyi şeyin, aslında insanın kendi fitratı içinde sahip olduğu her şey olduğunu iddia etmesine imkân vermektedir. Bu da kınanmasına sebep olmuştur.³²³

Oğul'un Babadan süduruyla bağlantılı olan kayda değer bir nokta da bu dışı vurumun zamanın başlangıcında yalnızca bir kere gerçekleşmediği, ancak daimi olarak süren, durmayan bir süreç olduğudur. Eckhart "Başlangıçta yalnızca Kelam(söz) vardı" ifadesini (Yuhanna 1:1) bu bağlamda anlamaktadır ve bu cümleyi Kelam'ın prensip içinde ya da Oğul'un Kutsal Zat içinde, "her zaman doğmakta olduğu ve şimdiye kadar hep doğmuş olduğu" şeklinde yorumlamaktadır.³²⁴ Oğul'un bu sonsuza kadar devam eden doğumu o kadar önemlidir ki, Baba'nın kendisinin varoluşu bile bu sonsuz sürece bağlıdır. Ancak, Tanrı'nın özü ile insanın özü bir ve aynı şey oldukları için Oğul'un

³²¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 281.

³²² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 281.

³²³ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 79.

³²⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 188.

Baba'nın özünde doğuşu her zaman insanın özünde gerçekleşir. İnsan fitratı devamlı ve sonsuz bir şekilde orada doğmaktadır. Eckhart bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: *“Baba Oğlu'na ruhun en derininde can verir ve size de Babalık ettiği tek Oğlu aracılığıyla can verir, bundan daha azı yoktur”*.³²⁵ Eğer Baba'nın var oluşu Oğula bu özde can vermekle ortaya çıkıyorsa bu, onun varlığının aynı zamanda Oğul'u ruhun özünde dünyaya getirmesine bağlı olduğu anlamına gelir ki, Eckhart'a göre bu Tanrı'nın sonsuz bir biçimde yaptığı tek işidir: *“Tanrı kendisi tarafından yaratılan bu varlıkla birlikte var olmaya bağlanmıştır. Aksi takdirde O, hızla varlığını yitirecektir”*³²⁶ ifadesi bunu göstermektedir. İnsan bunun farkında olsa da olmasa da veya bunu takdir etse de etmese de, bu temel doğum ruhun derinliğinde sessizce ve sürekli olarak gerçekleşir. İnsanın bu yaşayan gerçeklikten kendi varlığının özünde kaçabileceği hiçbir yer yoktur ve ondan kaçmak için yapılan girişim insanın kendi özünü ve varlığını reddetmesi anlamına da gelecektir.

İnsanın bu doğumdan yaratılmış dünyaya olan bağlılığından dolayı habersiz olmasına ve bu doğumla uyumlu bir şekilde yaşayıp, işlerini de ona göre yapmamasına rağmen Oğul'un doğumu insanın ruhunun özünde sonsuz bir şekilde gerçekleşmektedir. Eckhart bu varoluşsal farkındalığın eksikliğini, Vaaz 53'de dili kaplanmış bir insan örneğiyle açıklamaktadır.³²⁷ Böyle bir insan gıdaların gerçek tadını almaktan aciz durumda olduğu gibi içsel dili yaratılmış varlıkların kirliliği ile kaplanmış olan bir insan da Oğul'un doğumunun ve onun tatlılığının tadına varamaz. Eğer bu insan kendi insan fitratını yaratılmışlığın kirliliğinden kurtararak ruhunu arındırabilirse o zaman kendi yalın insan doğasında bu prensibin sürekli bir şekilde dışa vurulması sürecinin farkındalığına erişebilir ve onun özündeki Kutsal Görüntü ortaya çıkar. Bu bilinç yalnızca gerçekleşmekte olan bir eylemin bilişsel bir algılanması değil, aynı zamanda temel bir dönüşüm ve varoluştur. Ruhu temizleme ve Kutsal Görüntüyü onun içinde ortaya çıkarma yoluyla ruh gittikçe daha fazla Görüntünün kendisine dönüşmekte ve dolayısıyla Tanrı da kendisini onun içinde ortaya çıkarıp dışa vurmakta, onu da kendi kutsal ışığı ile doldurmaktadır.³²⁸ *Abgescheidenheit* yoluyla insan içsel ve gerekli bir genişleme

³²⁵ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 224-219, Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 88.

³²⁶ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 35.

³²⁷ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 282.

³²⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 277.

yaşamakta ve parçalanmamış insan doğasına, yani hiçbir özel insanın şeklini hiçbir zaman üstlenmeyen ebedi Kelam'a dönüşmektedir.

Oğul'un doğumunun ruhta gerçekleşmesi ve insan ruhunun sonsuz derinliğine akan kutsallığın farkındalığı *abgescheidenheit* sürecinin sonucunda bir anda gerçekleşen bir şey değildir. Daha ziyade soyutlanma ve aydınlanma aynı madeni paranın iki yüzü gibidir. Eğer insanın kendi içinde kendisini *sahip olma arzusunun* kelepçelerinden kurtardığı soyutlanma süreci aşamalı bir süreç ise soyutlanmanın veya doğumun diğer tarafı da aşamalı ve ilerleyen nitelikte olmalıdır. Zarrabi'ye göre bu bir aynanın üstündeki pası temizlerken ayna ne kadar temiz hale gelirse, gösterdiği görüntü de o kadar berrak hale gelsin diye temizlemeye benzer.³²⁹ Eckhart bu bakımdan bizim Tanrı'nın çocukları olmamızın *aşamaları* olduğunu açıklar ve “*Baba'nın tek Oğlu olacak kadar benliğinden uzaklaşmış olan insan, Baba'nın tek Oğlu'nun sahip olduğu her şeye de sahip olacaktır.*”³³⁰ der. Dolayısıyla, soyutlanma ile doğurma arasında, boşluk ile doluluk arasında, katışıksız olma ile Oğulluğun gerçekleştirilmesi arasında bir denge ve ters orantı mevcuttur. *İlahi Teselli Kitabı'nın* da açıkladığı gibi, ruh daha saf ve yoksul hale gelip Tanrı'dan başka her şeyi kendisinden çıkarıp attıkça, Tanrı'yı daha saf bir şekilde alır ve daha bütün bir şekilde onda var olur.³³¹

İnsan fitratının ve soyutlanmış ruhun Oğul ve Görüntü ile tanımlanmasının altını çizen Zarrabi bunun yanı sıra, Eckhart'ta mevcut olan insanın oğulluğu ile İsa Mesih'inki arasındaki farklılıklara da değinmektedir. Eckhart insanın oğulluğundan bahsederken, hem *imago Dei*/ “Doğa gereği Oğul” ve *ad imaginem*’evlat edinilmiş oğul” dilini kullanmaktadır ki bu kullanım ilk bakışta tutarsız gibi görülebilir. Bu iki dil arasındaki bu dalgalanma, eğer insanoğlunun saf ve yaratılmış boyutları arasında ayırım yapılabilirse anlaşılabilir. İnsan bölünmemiş insanlık olarak kabul edildiği sürece, o tam olarak *Imago Dei* ve Oğul olmakta, ayrıca özel bir insan ve yaratılmış varlık olarak kabul edildiği sürece de, *ad imaginem* yapılmaktadır ve Oğul ile aynı değildir. Madem ki “Tanrı’da yalnızca bir tane doğal çıkış kaynağı var ve dolayısıyla da Oğul’un dışarı taşması yalnızca bir tane olur”, yani mutlak insan doğası insanı diğer bireylerle bölüşür, bu durumda insan Oğul’dur ve Görüntü’dür. Ancak, bu saf doğa yaratılmış varlıklara ve benliğe karşı,

³²⁹ Zarrabi-Zadeh, 72.

³³⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 295.

³³¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 536.

insanın *eigenschaft*'ı ile kaplandığı oranda, insan Tanrı'nın görüntüsüne benzetilerek yaratılır ve evlat edinilmiş bir oğuldur. Eğer insan kendisini yaratılmışlığından ve kabalığından *abgescheidenheit* aracılığıyla soyutlayabilse, kendi *ad imaginem* ile yapılmış olmasını ve evlat edinilmiş olmasını aşar ve kendi varlığı içinde *imago Dei* ve doğal Oğul olarak kalırdı. O, her zaman olduğu şeyi gerçekleştirir ve kendisinden gizlenmiş olan gerçekliği de kavramaya başlar. Bu şekilde Baba'nın bütünsel Görüntüsü haline gelir.³³²

Bu Oğul'a dönüşme hali, Oğul'un Baba'sından miras olarak aldığı her şey ile soyutlanmış ruhun da aynı zamanda kutsal akışın onun içine "dökülmesini" gerektirmektedir. Eğer bir insan bu Oğulluk durumunu gerçekleştirir ve Görüntüye dönüşürse prensip kendisini açıp dışa vurur ve bütün varlığını, bilmesini, sevmesini ve çalışmasını bütün bunlardan prensibe olan bağlılığı aracılığıyla zevk duyan kişiye akıtır. Eckhart için her şey Tanrı'da yüksek bir biçimde var olduğu ve Tanrı'nın kendisi de bir bütün olarak soyutlanmış insana aktığı için, insan daha önce terk etmiş olduğu her şeyi yeniden keşfeder ve "onların gerçeklik olduğu yer olan Tanrı'da yeniden alır" ve sınırlandıran özelliklerden ve yaratılmış dünyanın kabalığından kurtulur.³³³ Bir insan gerisinde ne kadar çok şey bırakırsa o kadar çok bulur ve terk ettiği şeyi daha yüce ve daha saf bir şekilde bulur.³³⁴ Böylesi bir ruhsal doluluk ve dönüşüm şüphesiz duygusal, ahlaki, bilişsel ve ontolojik boyutları da içermektedir.

Duygusal boyutu ele alacak olursak, daha önce ifade edildiği gibi soyutlanma insanın dışsal dünyadan kaynaklanan bütün duygusal etkilerden kurtulmasını içerir ki insan aşamalı bir şekilde yaratılmış varlıkların sebep olduğu bütün duygulara karşı bağımsız kalabilsin. Ancak bu tür bir ılımlılık ve tereddütsüz metanet, basit bir şekilde duygusal değişimin soyutlanmış insanda gerçekleşen duygusal değişimin negatif yönüdür ve bu insan bütün duygulardan arınmış, boş bir halde değildir. Daha ziyade, o kalıcı bir neşe ve hazla doludur ve yaratılmış varlıkların avuntusunun yerine -ki bu aslında perişanlık halidir- Tanrı'nın gerçek tesellisi ve neşesi gelir. "*Soyutlanmaya Dair*" adlı makalenin de işaret ettiği gibi, "En yüce soyutlanmaya nail olmuş bir insandan daha mutlu

³³² Zarrabi-Zadeh, 72-73.

³³³ Kahveci, 313, Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 21.

³³⁴ Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 29.

hiç kimse yoktur”.³³⁵ Eckhart, tam olarak Oğul’un prensipten türemesi olan, Oğul’un ruhtaki doğumunun aynı zamanda Baba’ya da haz ve Oğul’a ruhta can vermenin temelini oluşturan içsel bir memnuniyet verdiği inmektedir. İnsanın doğumda, yani Tanrı’yla dolması sürecinde, Tanrı ile olan bütünlüğü Tanrı’da olan her şeyin ruha akmasına sebep olur ki buna daimi memnuniyet ve neşe de dâhildir. Daha sonra, insan içinde gerçekten hiçbir acının ya da üzüntünün olmadığı kutsal varlığın içinde yerleşik hale gelir ve Baba’nın aldığı bütün hazzı alır.³³⁶

Bu duygusal ılımlılık ve insanın sürekli neşesi soyutlanmış insanın hiçbir dışsal acı çekme tecrübe etmeyeceği anlamına gelmez. Daha ziyade, bu o insanın üzüntüsünün onun içsel mutluluğunu bölemeyeceği ve onun bütün acı çekmesi ve ıstırabının zevk ve neşeye dönüşeceğini belirtmektedir. İsa Mesih’in çarmıhtaki sözlerine atıf yaparken: “Ruhum ölesiye kederli” (Matta 26:38), hiç kimsenin, artık dışsal hiçbir şeyin onu hareket ettiremeyeceği noktaya gelmeyi başaramayacağını açıklamaktadır.³³⁷ Bu içinde duysal kuvvetlerin, duyu nesnelerinin varlığından tamamen etkilenmeden kaldığı seviyeye gelememesi ile aynı şekildedir. Ancak, soyutlanmış bir adama her ne olursa olsun, bu onun sonsuz mutluluğunu etkileyemez ve bütün mücadele ile zahmet onun için içsel zevke dönüşür. *İlâhi Teselli Kitabı* acı çekmeden hazza dönüşümü şarap benzetmesiyle anlatmaktadır. Eğer dili paslı ve acı olan hasta bir insan tatlı şaraptan içerse bu tatlı şarap o adama acı gelecektir. Çünkü bu şarap ruhun onun tatlılığını ve aromasını tanıdığı yere nüfuz etmeden önce dilin dışsal acılığının içinde kendi tatlılığını kaybetmektedir.³³⁸ Benzer şekilde, Tanrı’nın sevgisi adına kendi işlerini yapan ve Tanrı’nın kendisine yakın olduğu bir insan için Tanrı onun kalbine dokunan her şeyi, kendi tatlılığının içinde tatlı yaparak acılıktan kurtaran bir aracı olarak çalışmaktadır. Sahip olduğu her şey ile kendisinin dışına çıkan ve artık Tanrı’da yerleşik hale gelen böylesi bir insan “*Tanrı tarafından öylesine çevrelenmiştir ki, hiçbir yaratılmış varlık, önce Tanrı’yla karşılaşmaksızın ona ulaşamaz*”.³³⁹

Kutsal tatmin ile dolu olmanın yanı sıra doğumu tecrübe eden ruh, kendisini Tanrı’ya bağlayan güçlü ve ateşli bir aşk ile doludur. Bu aşk tam olarak Tanrı’nın diğer

³³⁵ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 142.

³³⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 297-298.

³³⁷ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 436.

³³⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 338.

³³⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 498.

her şeyin yanı sıra kendisini de sevdiği aşktır ve o Kutsal Ruh'un kendisinden başka bir şey değildir.

Doğumda gerçekleşen dönüşüm ve doluluğun ahlaki boyutu göz önüne alındığında, *abgescheidenheit* süreci insanın dışsal yaratılmışlık taşıyan güdülerden kurtartılmasına onun menfaatçi iradesinin yok edilmesine sebep olmaktadır. Böylesi bir ahlaki yıkım, insanın kutsal irade ile olan yaratılmış isteminin yer değiştirmesine zemin hazırlamaktadır ki bu da bütün insan eylemlerinin içsel konusu haline gelmektedir. *Akla Dair Öğütler* kitabında Eckhart, kendisinden vazgeçen iradenin kutsal iradeyi almaya hazır hale geldiğini ve Tanrı'nın iradesinin içinde şekilleneceğini ifade eder. Bu ikincinin birinci ile uyumlu şekilde çalışarak iki farklı kutsal ve insan iradesinin var oluşunu temsil etmez. Bunun yerine, Eckhart Tanrı'nın bir başkasının iradesinin var olduğu yerde hiçbir şey yapmadığı ve kendisinden yalnızca kendi iradesi aracılığıyla verdiğini savunmaktadır. Bu durumda geriye yalnızca bir irade kalır ki, o da kutsal olandır ve o boş olan ruhta çalışmaktadır: “İyi bir adamın iradesi Tanrı'nın iradesi ile o kadar tam bir şekilde tek ve bütün olmalıdır ki Tanrı'nın yalnızca tek iradesi olsun”.³⁴⁰ Bu yeni durumda, Tanrı yapar ve ruh da onun yapması karşısında pasif halde kalır. Böylesine bir çalışmada insanın hiçbir kısıtlanması yoktur ve insan yaratılmış dünyanın ve *eigenschaft*'ın sınırlandırmalarından kurtulmuştur ki böylece insan Tanrı ile birlikte yapma imkânı bulsun. Tıpkı 59 nolu vaazında dediği gibi: “*Tanrı bin yıl öncesinde her ne yapmış ya da bin yıl sonrasında her ne yapacaksa*”.³⁴¹

İnsanın iradesinin kutsal irade ile olan bütünlüğü ve birincisinin doğumunun ikincisi üstünde şeffaflığı, insanın dinamik ve aktif olan Tanrı ile olan ve aktif Tanrı ile insanın Tanrı'nın varlığına karşı olan ontolojik şeffaflığının bir sonucudur. Bu tarz bir istemsel bütünlük, bazı bilim insanlarının öne sürdüğü gibi insan ve Tanrı'nın Eckhart'ın düşüncesindeki bütünlüğünün hikâyesinin tamamını oluşturmaz. Aktif halde olmayan Kutsal Zat ile aktif Tanrı kutsal fitratın iki temel boyutudur ve Tanrı'nın bir şeyi yapması onun fitratından ayırt edilemez. Südürün iç içe olan aşamalarını göz önüne alırsak, her ne kadar Tanrı en içteki aşamada aktif halde olmasa da, böylesi bir pasiflik hali onun ikinci aşamadaki eylemlerinin, içsel kaynamasının ve kaynayıp taşmasının kaynağıdır. İkinci

³⁴⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 530, Eckhart, Ben, *Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 59.

³⁴¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 307.

aşamanın içindeki Trinitaryan Tanrı aktif ve dinamiktir.³⁴² Oğul olarak ve Trinitaryan Tanrı ile bütünlük haline geçerek insan dinamik Tanrı ile bütünleşir ve onun sonsuz olan hem *bullitio* (içsel kaynama) hem de *ebullitio* (kaynayıp taşma) süreçlerine katılım sağlar. Eckhart bu soyutlanmış insanın Tanrı ile eş zamanlı çalışmasını bakire bir eş metaforunu kullanarak açıklamaktadır. İsa'nın bir köye girip ve “evli bir eş olan bakire bir kadın” tarafından karşılanması hikâyesini yorumlayarak, Eckhart bu bakirenin görüntülere karşı hiçbir *eigenschaft* tutmayarak onların hiçbirisi tarafından engellenmeyen soyutlanmış bir insan olduğunu söylemektedir.³⁴³ Ancak, aynı zamanda verimli olan ve Tanrı'nın kendisinin içinde verimli olmasına izin veren bir insan, Baba'nın en iç kısmında Oğul'u doğuran bir eştir.³⁴⁴

Soyutlanmış insanın dinamik Tanrı ile olan işbirliği ve süreklilik taşıyan Oğul doğurma sürecinde yer alması yalnızca sonsuzluğun dünyası ile sınırlandırılmaz. Ancak aynı zamanda onun gündelik yaşamına kadar da genişlemiştir. Ahlaklılık alanına da südür teorisini uygulayarak, Eckhart zaman içinde çalışma ile sonsuz çalışma arasındaki ilişkinin reddedilmeye değil südüra dair olduğuna inanır. Soyutlanmış insanın sayesinde gerçekleştirilmiş olan her bir iş, aslında Baba tarafından Oğul'un doğurulmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, içsellik aktiviteye karşı değildir. Ancak daha ziyade onun içine zorla girmektedir ve soyutlanmış insan da içselliliği aktivitenin içine getirir ve hem içsel hem de dışsal eylemlerinde Tanrı ile işbirliği yaparken, aktivitelerini de içselliliğe dönüştürür. Bu bağlamda, Eckhart, özellikle de Vaaz 9'daki Meryem ve Martha hikâyesine olan geleneksel karşıtı yorumlamasıyla aktif hayat ve düşüncelere dalmış hayat arasındaki uzun uzadıya tartışılan ilişkiye değinmektedir.³⁴⁵ İncil'de anlatılan hikâyede (Luka 10: 38-42), İsa bir köyde Martha adındaki bir kadın tarafından karşılanır. Kız kardeşi Meryem İsa'nın ayağının dibinde oturup onun sözlerini dinlerken, Martha ona hizmet etmek için yapılan hazırlıklardan ötürü telaşlıdır. Martha İsa'dan, kardeşi Meryem'e kendisine yardım etmesini söylemesini ister ve İsa cevaben Martha'ya çok fazla şey konusunda endişeli olduğunu belirtir ve “Meryem doğru olanı seçti ve bu kendisinden alınmayacaktır” der (Luka 10:42). Bu hikâye dikkatle dinlemenin eylemden

³⁴² Zarrabi-Zadeh, 74.

³⁴³ Kahveci, 252.

³⁴⁴ Zarrabi-Zadeh, 75.

³⁴⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 83-90, Kahveci, 403-411.

daha üstün olduğuna dair bir destek olarak kullanılmış ve bu da daha doğru olanı seçen Meryem'in daha yüksek olan konumu ile ifade edilmiştir. Ancak Eckhart “var oluşunda eylemleri kendisini engellemeyecek kadar akli başında olan” ve “geçici ve sonsuz değeri olan her şeye tamamen sahip olan” Martha'yı, acemi olan ve İsa'nın önünde ruhsal kârdan daha çok zevk için oturan Meryem'den daha olgun görmektedir.³⁴⁶ Eckhart için Meryem'in yaşama şekli, düşüncelere dalmış hayatın bir sembolüdür, ne bir eş ne de doğurgan olan bir bakirenin yaşamıdır. Ancak Martha'nın yaşamı içinde hem düşüncelerin hem de eylemin olduğu mükemmel bir hayattır. Orada bakirelik ve annelik bütünleşmiştir. Burada yalnızca iş ve geçici eylemler sonsuz mutluluğu azaltmaya çalışmakta değildir. Ancak dinamik olan Tanrı'yla birlikte gerçek düşüncelilik ve bütünlük ayrıca insanın geçici eylemleri üstünde ahlaki sonuçlara ve öneme sahiptir.³⁴⁷ Eckhart'ın görüşünde, eğer mistik mükemmelleşme yalnızca düşünsel bir hayat tarzından kaynaklanıyorsa bu Tanrı'nın yaratılmışların dünyasında hiçbir izi olmamasına ve onun krallığının aşkın dünya ile sınırlı olmasına yol açardı.³⁴⁸ Dikkatle bakıldığında Eckhart'ın bu düşüncesinin İslam tasavvufundaki en temel ilkelerinden biri olan “*halvet der-encümen*” yani “*halk içinde Hak ile olmak*” düsturuyla olan benzerliği göze çarpmaktadır. Bu da kişinin kalabalıklar arasında ve hayatın binbir telâşı içindeyken bile Allah ile beraber olması, bir yandan sosyal hayata katılım sağlarken diğer taraftan da her daim Allah'ın huzurunda olduğunu aklından çıkarmaması anlamına gelmektedir.³⁴⁹

Bilişsel bakış açısından doğum aracılığıyla gerçekleşen dönüşüm aynı zamanda kutsal bilginin soyutlanmış insana akışını da kapsamaktadır. Bir insanın doğumda Tanrı'nın bilgisine aracısız erişmesinin yöntemini açıklarken Eckhart'ın, Matta 11:27'deki, “Oğul'u baba dışında hiç kimse bilmez ve Oğul dışında hiç kimse de Baba'yı bilmez” cümlesini yorumlarken vurguladığı gibi, yalnızca kutsal Babasını bilen saf Görüntü olan Oğul'dur demektedir.³⁵⁰ Yalnızca görüntü ile örnek olanın birbirini bilmesinin sebebi, Eckhart'a göre bir insanın aracısız ve gerçek olan tek bilgisinin kendisine ait olan olmasıdır. Yani, bu bilişsellik entelektüel varlığın tam olarak öz var oluşudur. Dolayısıyla, bir şeyi gerçek anlamda bilmenin yolu, ancak o şeye dönüşmekten

³⁴⁶ Kahveci, 405.

³⁴⁷ Zarrabi-Zadeh, 75.

³⁴⁸ Zarrabi-Zadeh, 75-76.

³⁴⁹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul 2011, 164.

³⁵⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 165.

geçer ve Tanrı'yı bilmenin tek yolu da onunla doğrudan bütünlük halinde olmaktan ve onu içte bilmekten geçer ki, bu soyutlanmış insan Tanrı ile dopdolu olduğunda gerçekleşen bir haldir. Eckhart'ın Vaaz 9'da dediği gibi, "Eğer ben Tanrı'yı aracısız, görüntüsüz ve benzerlik olmayan bir biçimde bilecek olsam Tanrı aslında ben olmak zorundadır ve ben de Tanrı olmak zorundayımdır".³⁵¹ Böylesine aydınlatılmış bir durumda, bir insanın öz bilgisi Tanrı'nın kendisine dair bilgisinden başka bir şey değildir ve bir insan da aynı O'nun kendisini bildiği gibi O'nu bilir.

Baba Tanrı'yı bilmek doğumda gerçekleşen bilişsel doluluğun özelliklerinden yalnızca bir tanesidir. Bir diğer boyut ise Tanrı aracılığıyla bütün varlıklara dair asil bilgiye erişmektir. "Baba'da bütün yaratılmış varlıkların görüntüleri olduğu" için ve bu rasyonel varlıklar O'nun görüntüsünün içinde sadeleştiği için Oğul, Oğul olabilmek için bütün bu görüntüleri bilmek zorunda kalmaktadır.³⁵² Burada birinin elde ettiği bilgilerin *görüntüler* aracılığıyla olduğu söylene de, bu görüntüler insanın *eigenschaft* durumunda bilgisine aracılık edenlerle aynı değildir. Bunlardan birincisinde olanlar ruh için temel ve içsel olan nesnelerin rasyonel varlıkları iken, ikincisinde olanlar ruhun içsel güçler ve duyuların aktivitesi aracılığıyla dışsal varlıklardan kendine çektiği şeylerdir. Tanrı'da varlıkların bütün görüntüleri bütünleşmiş olduğu için bilme yöntemi, yani nesneleri kendi prensipleri içinde bilmenin rasyonel bir yolu olarak insan için uygun olan bilme yolunun hangisi olduğu, aynı zamanda bütün varlıkları bölünmemiş ve bütünleşmiş olarak bilmektir. Aslında, sanal varlıklar ile onların soyutlanmış ruh tarafından edinilen bilgisi arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü rasyonel varlıklar ve fikirler ruhun nesnelere dair bilgisidir. Bu teklik bilişselliliğin bütün geçici ve yerel sınırlamalardan kurtulmuş olmasına sebep olur ve varlıkların aracılık edilen bilgisinden çok uzak olan şey bu aracısız bilginin içinde yakındır ve daha öncesinde hangi olaylar gerçekleştiyse ya da daha sonra hangi olaylar gerçekleşecekse bunların tamamı orada mevcuttur. Mistisizm dışı bilgisinin aksine, insanın doğum aşamasında eriştiği bilgi değişmez niteliktedir ve bütün şüphe ve belirsizliklerden uzaktır. Varlıkta ve ruhun entelektüel yaşamında ortaya çıkan bu bilmede, üç tür bilme (benliğin kendisine dair, Tanrı'ya dair ve varlıklara dair bilgisi) arasındaki geleneksel farklılık parçalanmıştır. Bilişselliliğin öznesi olarak ruh burada artık

³⁵¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 464.

³⁵² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 280.

nesnelerinden ayrılmamakta ancak daha ziyade kendisini onların üzerinde genişletmekte ve büyütmektedir.³⁵³ Bu nedenle, ruhun kendisine dair bilgisi Tanrı'ya ve onun dışında kalan her şeye dair bilgisinden başka bir şey değildir. Doğumda, yalnızca bilişsel nesneler değil, aynı zamanda bilişsel özneler de bir arada kaynaşır ve geride kalan tek şey basitçe Tanrı'nın kendisini bilmesidir.

Sonuç olarak, doğum esnasında gerçekleşen ontolojik dönüşümde soyutlanmış benlik kendi yaratılmışlığının sınırlamalarından öteye geçer ve o varlıkla doludur. Vaaz 80'de bu temel genişlemeyi bir damla şarap ve okyanus örneğini kullanarak açıklayan Eckhart'a göre, eğer bir damla şarap okyanusa bırakılırsa okyanusun bu damlaya dönüşmesinden daha çok bu damla okyanusa dönüşür. Aynı şekilde, ruh için de “o Tanrı'yı içine çektiğinde Tanrı'ya dönüşmektedir”³⁵⁴ demektedir. Bu yeni “genişlik olmaksızın genişlik”te insan kendi varlığının içine öyle derinlemesine nüfuz eder ve Tanrı'yla öylesine bütün bir şekilde bir olur ki, geride kalan yalnızca basit bir “olma” ve hem Tanrı hem de insan tarafından paylaşılan ve var olan her şeye kendi içinde sahip olan bir “benimki”dir. Yaratılmış benliğin yerine gelen yeni “Ben”, yaratılmışlığa olan bağlılığından ötürü insandan gizlenmiş olan gerçek “Ben”den başka bir şey değildir. Diyalektik dili bir kez daha kullanarak Eckhart, insanın kendisinden vazgeçmesini doğumun yeniliğinde kendisine yeniden veriliyor olmasıyla ilişkilendirirken şöyle demektedir: “Her kim kendisinden o derece dışarı çıkarsa, kendisine yeniden verilecektir, kendisine ait daha fazlasıyla,” ve “o şekilde kendisinin dışına çıkan herhangi birisi çıktığından çok daha asil bir halde geri dönecektir”.³⁵⁵ Yaratılmışlık *eigenschaft*'ının her aşamasında bulunan bu asılsız benliğin aksine, bu yeni varlık şeffaf ve görüntü benzeri bir varlıktır ve o örnek aldığından kendisine ait olan her şeyi miras olarak almıştır ki, böylelikle onun “Ben” ve “Benim”i Tanrı'nın “O” ve “Onun”una dönüşebilsin. İçinde herhangi bir sınırlandırma olmayan bu genişletilmiş benlik, tamamını kapsayabilir ve Tanrı'nın sahipliği altında olan her şey artık ona aittir. Her şey Tanrı'nın kendisinin sahipliği altında olduğu için hatta insan kendisine ait olduğundan daha çok O'na aittir. O zaten kendi içinde her şeyin sahibidir. Eckhart bu dönüşümden bahsederken şunları söylemiştir.

³⁵³ Zarrabi-Zadeh, 76-77.

³⁵⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 316.

³⁵⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 270-271.

*“Onun sevgisi için kendimden dışarı çıkmamın karşılığı olarak, Tanrı kendisinin olduğu ve bahsedebileceği her şeyle birlikte, kendim kadar kendisi olarak bundan ne daha azı ne de daha fazlası olmadan, bütün bir şekilde benim kendim olacaktır. O, herhangi bir insanın kendi kasasında sahip olup tuttuğu herhangi bir şeyden bin kat daha fazlasıyla benim kendim olacaktır, kendisine sahip olduğundan daha fazlasıyla bana sahip olacaktır. Hiçbir şey O’nun yapabileceği ve olduğu her şeyle, Tanrı’nın benim kendim olması kadar çok sahiplenilmemiştir”.*³⁵⁶

Doğumda gerçekleşen bu çok boyutlu dönüşüm, bütün duygusal, ahlaki, bilişsel ve ontolojik boyutlarıyla soyutlanmış ruhun bütün güçlerini etkilemektedir. *Abgescheidenheit* yoluyla dışsal insanın üstünlüğü içsel insan tarafından kırılmakta, tüm geçici ve dışsal güçlerin etkisinden arınan insan Tanrı’nın içine akışıyla yeniden doğmakta ve aydınlanmaktadır. Tanrı’nın inayetiyle günahların açtığı yaralardan iyileşir ve kurtulur. Tanrı ile öncelikle doğrudan bağlantı içinde olan ve onun içe akışını alan akıl yani ruhun yüce makamı olsa da, doğumda gerçekleşen aydınlanma ve ruha ait üstün güçlerle sınırlandırılmamıştır. Daha çok, ruhun özü kutsal ışık tarafından öylesine doldurulmuştur ki, bu bütün güçlere akıp taşmakta ve o güçleri aydınlatmaktadır. Bu güçleri yorumlarken, yüksek ve alçak seviyeli güçlerin aydınlanmasına her gücün yenilendikten sonra takmak zorunda olduğu altın yüzük açısından değinmektedir. Üç alt seviyeli güçten, rasyonel olanı altın bir yüzük takmalıdır ki bu yüzük, “kendisiyle senin güçlerinin ve sağduyunun daima aydınlatılacağı bir ışık, kutsal bir ışıktır”, ancak hiddetli ve iştah açıcı güçler sırasıyla huzur ve hoşnutluk yüzüklerini takmalıdır. Bu güçlerin üstünde, üstün akıl Tanrı’yı herhangi bir aracı, görüntü ya da karşılaştırma olmaksızın algılama yüzüğünü takmaktadır. İrade tarafından takılan yüzük ise Tanrı’yı ruhsal olmayan bir biçimde sevmektir ve hafızanın yüzüğü ruhta sonsuz olan şeyleri tutmaktır.³⁵⁷ Sonuç olarak da, ruhun yenilenmesi ile onun bütün güçleri öyle bir şekilde aydınlatılmakta ve kutsal ışık tarafından öyle bir hükmedilmektedir ki, onlar uyum ve uzlaşma içinde hareket ederler. Artık hiçlikten sonra tekrar aydınlanan insanın, “evlat edinilmiş oğulluktan” “doğal olarak oğul” mertebesine yükselmesinin ve benliğinden sıyrılarak Tanrı’yla bir olmasının vaktidir.

³⁵⁶ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 519.

³⁵⁷ Kahveci, 81-182.

2.4. BİRLEŞME

Soyutlanmış insanın içindeki kutsallık tarafından doldurulma halinin Oğul'un doğumu olduğunu daha önce ifade etmiştik. Böylece Tanrı kendisini ve kendisinde olanı o insanın içine doldurur ve onun bütün varlığı, bilmesi ve sevgisi Tanrı'dan, Tanrı'da ve Tanrı olur.³⁵⁸ Tanrı'nın kendisine ait olan her şey onun da kendisinin olur ve onun yaratılmış benliği aşkın ve gerçek, her şeye sahip olan ve her işi kendi içinde bereketli bir şekilde gerçekleştiren "Ben" ile yer değiştirir. Çünkü gerçekten mükemmelleşmiş bir insan kendisini öldürür, Tanrı'da kaybolur ve kendi şeklini Tanrı'nın iradesine çevirir.³⁵⁹ İlk bakışta bu özelliklerin bu aşamada yaşayan insanın aktif bir anlamda kendisine ait olduğu anlamına geldiği şeklinde yorum yapılabilir. Ancak, burada ruh Tanrı ve insan arasında, içinde ruhun kendisini aydınlatan ve onun özüne akan her şeye gücü yeten yukarıdaki Tanrı'nın varlığını tecrübe ettiği aşkın bir bölünmeden kaynaklanan mutlak bir pasiflik haline maruz kalmaktadır. Doğumda, ruh hiçbir şey yapmadan pasif bir şekilde onu alarak, onun akıntısını kabul ederek ve "yukarıdan bir dokunuşla canlandırılırken", Tanrı en içte olan ruha çağlayarak dökülerek onu kendisiyle dolduran güçlü bir sel gibi algılanmaktadır. Aydınlatılan insan aktif olsa da ve bilmeye, sevmeye ve yapmaya muktedir olsa da, bu aktivitelerin tümü kutsal bilgi, sevgi ve çalışmanın aracılıklarıyla gerçekleştirilir. Hatta bir insanın kendisine dair sahipliği bile Tanrı'nın kendisini sahiplenmesi aracılığıyla olmaktadır ve onun varlığı Tanrı'nın varlığı olmaksızın bir hiçtir. Eğer bir adam Tanrı'nın iradesini kabul ederse insanın doğası tam anlamıyla Tanrı'nın iradesine eşit olur.³⁶⁰ Yani Doğumda, insan pasiflik durumunun içinde, O'nun aracılığıyla aktif olurken, Tanrı "kendi makamında" aktiftir. Eckhart dinleyicilerinin dikkatini çekebilmek için bu aktiflik durumunu soru cevap metodunu kullanarak şu şekilde ifade etmiştir:

"Bahsettiğimiz bu doğumdan bir soru yükselmektedir: Bu bir insan kendini ona adadığında ve bütün her şeyi unutup sadece onu bilincinde tutmak için bütün çabasını sarf ettiğinde sürekli mi, yoksa belli sıklıklarla mı gerçekleşir? Şimdi bu açıklamayı dikkate alın. İnsanın bir aktif aklı, bir pasif aklı bir de potansiyel aklı vardır. Aktif akıl, ister Tanrı'da isterse de yaratılanlarda olsun, her zaman harekete geçmeye hazırdır çünkü o yaratılanları düzenlemenin ve onları kendi kaynaklarına geri döndürmenin ya da kendini Tanrı'nın onuruna ve görkemine

³⁵⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 51.

³⁵⁹ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 216.

³⁶⁰ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 218.

eriştirmenin yollarıyla ilgili akla uygun biçimde kendini zorlamaktadır. Bütün bunlar onun gücü ve bilgi alanı içindedir ve dolayısıyla da onun adı aktiftir. Ancak bu işi Tanrı üstlendiğinde zihin pasif kalmak zorundadır. Ancak potansiyel akıl her ikisini de göz önünde bulundurmaktadır, Tanrı'nın aktifliğine ve ruhun pasifliğine ki böylece bu iş mümkün olduğu derecede başarılabilsin. Durumların birinde, yani aklın işi kendi başına yaptığı yerde aktivite vardır; diğer durumda yani işi Tanrı'nın üstlendiği halde ise pasiflik vardır ve sonrasında zihin hareketsiz kalmalı, hayır kalmak zorunda olmalı ve Tanrı'nın yapmasına izin vermelidir. Şimdi bu iş akıl tarafından başlatılıp, Tanrı tarafından bitirilmeden önce, aklın ona dair bir önsezisi, yani böylece gerçekleşebilecek bir potansiyel bilgisi vardır. 'Potansiyel akıl'ın anlamı budur, her ne kadar çoğu zaman ihmal edilip asla amacına ulaşmasa da. Ancak akıl bütün gücü ile ve gerçek samimiyet ile çabaladığında, Tanrı aklın ve onun işlerinin sorumluluğunu alır ve sonrasında zihin Tanrı'yı görüp, tecrübe eder. Ancak bu tahammül ve Tanrı görüntüsü bu beden içindeyken zihinde dayanılmaz bir zorlanmaya sebep olduğu ve zaman zaman da zihinden bu doğrultuda çekildiği için şöyle demiştir, "Beni gördüğünüz zaman birazı, ve beni göremediğiniz zaman da birazı" (John 16:16)."³⁶¹

Doğumda, ruhun üstün güçleri Tanrı'yı aydınlatılmış bir şekilde kavrayabilmektedir. Ancak bu kavrayış, onların kapasitesinin ötesinde olan yalın Kutsal Zat'a hiçbir şekilde ulaşmadan, yalnızca giysileriyle süslenmiş olduğu haliyle kavrayabilmekten ibarettir. Eckhart'ın Köln'de verdiği savunmasında açıkladığı gibi, Tanrı kendisinin doğruluk ve iyilik şeklindeki kutsal vasıflarının altında, akıl ve irade tarafından kavranmaktadır. Ancak yine de onun ruhun özünü anlaması yalnızca varoluş boyutunun altında gerçekleşmektedir. Doğumu tecrübe eden bir insan, aktif birisidir ki, bu aktivite en içteki Tanrı'nın varlığına dayalı olan ve onun aracılığıyla gerçekleşen bir şeydir.³⁶² Ancak, onun için yüksek mükemmeliyet ilk adımı ilk suduru, ilk türemeyi, yani insan var oluşunun özünü tecrübe etmektir. Doğumun ontolojik boyutları da ayrıca doğumda erişilen mükemmeliyetin ruhun en yüce mistik mükemmeliyetine nasıl bağlı olduğunu göstermektedir. Doğumda, ruh ontolojik olarak üretken yaratma aktivitesine katılım sağlamaktadır. Ancak, bu tecrübe de bir insanın erişebileceği en üst seviyeli sadelik değildir. O ayrıca en içteki Kutsal Zat ile olan birliğin en derindeki derecesi de değildir. Birisi bir benzerlik durumunun zevkini tadarken, daha da yüce olan bir diğer amaç ise içinde ne benzerliğin ne de bir görüntünün var olduğu özdeşleşmeye ulaşmaktır.³⁶³

³⁶¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 46-47.

³⁶² Aumunn, 130.

³⁶³ Zarrabi-Zadeh, 79.

Bu bağlamda, Eckhart bir insanın kendisini özdeki gizli temeli tecrübe etme başarısına erişmek için, ikinci aşamadan kurtarmasının gerekliliğini öne sürmektedir. Üçüncü aşamada bulunduğu haliyle yaratılmışlığa olan bağlılığı kesen *Abgescheidenheit* ile karşılaştırıldığında, bu daha yüce olan soyutlanma şekli insanı ikinci aşamadaki mahkûmiyetinden özgür bırakmaktadır. Eckhart, bu ikinci serbest bırakma için de *Abgescheidenheit* genel terimini kullanmaktadır. Örneğin “soyutlanma (*Abgescheidenheit*) en yüce mükemmeliyetine ulaştığında, bilip de bilmemek, aşık olup da aşksız olmak ve ışıktaki karanlık söz konusudur”³⁶⁴ diyerek bunu bir kez daha vurgular. Eckhart bu daha yüksek seviyeli soyutlanmaya atıfta bulunurken bir dizi terim kullanmaktadır. Örneğin “kutsal ölüm, “mutlak yoksulluk” ve “Tanrı’nın varlığını yok etmesi” gibi. Yine de bu bağlamda onun kullandığı özel terim “atılım”dır. Her ne kadar bu terim Eckhart’ın ana dildeki eserlerinde görüldüğü şekliyle orijinal bir kullanım olarak görünse de, Zarrabi’ye göre bu terimin Eckhart’tan önceki Alman mistikleri tarafından eş anlamlılarının kullanılmasına dair benzerlikler bulunabilir. Onların Eckhart tarafından kullanılan Almanca terimler için eşdeğer nitelikte Latince kavramları ortaya çıkarma çabasıyla bazı uzmanlar, *durchbruch* terimini Latince *motus* terimiyle bağlantılamıştır ki, bu Latince terim de Bir olan’a doğru gidişte farkların ötesine ulaşmak anlamına gelmektedir ve bu terim Dominikan ekolünün Latince yazarları tarafından da kullanılan bir terimdir.³⁶⁵

İçinde “atılım” teriminin geçtiği önde gelen metinlerden bir tanesi Vaaz 87’dir. Eckhart vaazında ismi verilmeyen bir otoriteye atıfta bulunarak, Tanrı’nın özünden dışarı akmayla atılmayı yan yana koymaktadır. Bu benzetme birinciye, yani gizli Kutsal Zat’tan yapılan ilk türemeyi silmeyi, ikincisinin tam tersi bir süreç olarak konumlandırmaktadır: “Büyük bir otorite, insanın atılımının, türeyip dışa çıkmasından daha asil bir şey olduğunu söylüyor ve bu doğru da.”³⁶⁶ Bu asaletin temeli şudur: Kutsal Zat’ın içsel kaynaması ve içinde yaratılmış varlıkların düşüncelerinin bir bütün halinde var olduğu Oğul’un türemesi aracılığıyla, varlıkların yanı sıra üç Zat arasındaki ayrım ortaya çıkmaktadır ve Yaratıcı olan Tanrı sonuç olarak Oğul’dan ve diğer tüm yaratılmış varlıklardan ayırt edilemez hale gelmektedir. Varlıkların Tanrı ile olan temel ilişkileri

³⁶⁴ Eckhart, Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam, 140.

³⁶⁵ Zarrabi-Zadeh, 79-80.

³⁶⁶ Eckhart, The Complete Mystical Works of Meister Eckhart, 424.

aracılığıyla, onların bağımlı var oluşları onların yaratılmış olduğunu ve bir Tanrı'ları olduğunu ve bu "Tanrı'nın var olduğunu" ifade eden şeydir. Ancak bir insan bir kere atılım aracılığıyla bütün ikilikleri ve çoğulluğu aştığı ve Kutsal Zat'ın yalın özüne nüfuz ettiği zaman, arada hiçbir fark kalmaz ve ne yaratılmış varlıklar ne de Tanrı orada ayırt edilebilirdir.

Eckhart'ın kutsal Zatlar arasında var olan ayırmadan üstün olmanın gerekliliğini vurgulaması ve dolayısıyla da Oğulluk aşamasının ötesine geçmesi onun mistisizmi içinde "Tanrı'nın yetersizliği" ve "Tanrı'dan kurtulma" düşüncesi şeklinde çok cesur bir dille bir araya getirilmiştir. Üçleme'deki Zatlar, hiçbir sayının kendilerine uygulanamayacak kadar bütünlük halinde olmalarına rağmen, onlar kendilerini katkısız olandan ayıran aşkın bir çoğulluğu, yalın Tekliği devam ettirmektedir ve Üçleme'nin kurucuları arasındaki ilişkiler Tanrı'nın gizli özünün dışında kalır.³⁶⁷ Fakat "türeyip çıktıkları yere dönmeleri için çağrı yapılan" bütün yaratılmış varlıklar ancak kendi kaynaklarına tam olarak döndüklerinde ve kaynağın kendisinin yanı sıra, birbirleri ile de aynı olduklarında tamamen gerçekleştirilmiş olurlar. Bunun sonucu şudur: Aynı zamanda yaratılmış varlıkların kökeni olan ve onların çoğulluğunun sebebi olan Trinitaryan Tanrı, ne onları yerine getirebilir ne de onların kusursuz amacıdır. Tanrı, bütün ayrımlardan ve çoğulluktan öteye Yaratıcı Tanrı'nın ötesine geçmedikçe, bütün olarak herhangi birşey yerine getiremez. Eckhart'ın şu ifadesi bu konuya açıklık getirmektedir:

"Şimdi ben diyorum ki Tanrı, "Tanrı" olduğu sürece, yaratılmış varlıkların kusursuz amacı değildir. Bu varlıkların en basiti Tanrı'da, Tanrı'nın sahip olduğu kadar sahip olduğu şey vardır. Eğer bir sineğin bir amacı olsaydı ve bu amaçla ortaya çıktığı kutsal varlığın, ki ben buna Tanrı diyorum, sonsuz derinliklerinde arayışta bulunabilseydi, Tanrı "Tanrı" olarak sahip olduğu her şeyle, bu sineği yine de gerçekleştiremez ya da yerine getiremezdi. Bu nedenle, bize böylece izin verin ki Tanrı'ya "Tanrı"dan kurtulmak için dua edelim ve içinde en yüce meleğin ve sineğin ve ruhun eşit olduğu ebedi gerçeği kavrayalım ve neşesini yaşayalım".³⁶⁸

Tanrı'nın ötesindeki Tanrı motifi ve Tanrı'nın ötesine geçmenin gerekliliği, öncelikli bir amaca bağlı kalmanın mistik mükemmeliyete erişme sürecinde nasıl üstesinden gelinmesi gereken bir engele dönüştüğünü anlamak konusunda yardım sağlamaktadır. Yaratılmışlığa bağlı olan bir insan için ama Tanrı'yla dolu olmak, Yaratıcı

³⁶⁷ Üçteki birlik (bkz. Dipnot: 167-169-173)

³⁶⁸ Kahveci, 208-209.

ile bütünlük halinde olmak olmalıdır. Ancak, bu aynı insan yaratılmışlarla ilgili *eigenschaft*'ın bağlarını koparmakta ve dolayısıyla da Oğul onun ruhunda doğmaktadır. Südurun, doğumun ikinci aşamasında kalmak insanın ayrıca yalın öze girmek için kendini kurtarması gereken yeni bir *eigenschaft*'a dönüşmektedir. Daha önce de anlatıldığı gibi, Eckhart'ın metinlerinde *eigenschaft* teriminin iki kullanımı olduğunu ifade eden Zarrabi'ye göre bunlardan birisi insana referans yaparken, diğeri Tanrı'ya referans yapmaktadır. Doğum aşamasında olan bir insan için bu terim ikinci anlamında algılanmalıdır. Zira bu anlam yaratılmış varlıklara olan bağılılığı ifade eden birinci anlamdan daha ziyade, kutsal kişilerin herhangi birine mahsus olan özellikleri ya da nitelikleri ifade etmektedir.³⁶⁹ Her ne kadar başlangıç seviyesindeki birisinin bakış açısından bu tür bir aşkın *eigenschaft* doğası gereği olumlu olsa da, türemenin ikinci aşamasına eriştikten sonra olumsuzla dönüşmektedir. Dolayısıyla, Oğulluk aşamasına erişen birisi için, mistik yol boyunca daha ilerideki aşamalara erişebilmek için bu aşamayla kurulan bağlantı koparılmalıdır. Ruhun kendi kutsal *eigenschaft*'ından kurtulması Tanrı'nın varlığından vazgeçmesinden başka bir şey değildir, yani bu, O'nun bütün özelliklerinden arınması demektir. Burada aşkın *eigenschaft* yalnızca Tanrı'nın değil, aynı zamanda insanın da Oğulluk aşamasındaki sınırlayıcı özelliğidir ve *eigenschaft* teriminin iki kullanımı arasındaki herhangi bir farklılık da dolayısıyla ortadan kaybolmaktadır.³⁷⁰

Çağrışımların benzer bir dönüşümü de aynı zamanda diğer Eckhartyan kavramların dikkate alınmasında, onlar doğum bakış açısından görüldüğünde ortaya çıkar. Öğretici bir örnek, olumsuz çağrışımında birinin kendi içine çektiği dışsal şeylerin benzerliğine referans yapan “görüntü” kavramıdır. Tanrı'nın görüntüsü olmak ve Tanrı'nın nihai benzerliğine erişmek başlangıçtaki biri için amaçtır. Ancak aynı benzerlik insan kendisinin Görüntü olduğunun farkına vardığında ruh için bir engele dönüşür ve kendisini Kutsal Zat ile olan saf bütünlüğe erişmekten alıkoyar. Başlangıçta olan birisi için dışsal varlıklardan kendini arındırma mücadelesi vermek gerekli olsa da, soyutlanmış insan kendisini “sonsuz görüntü”den kurtarmak zorundadır. Vaaz 13'ünde dediği gibi,

³⁶⁹ Zarrabi-Zadeh, 81.

³⁷⁰ Zarrabi-Zadeh, 81.

*“Benzerlik Tanrı’da bulunmayan bir şeydir. Kutsal Zat’ta ve sonsuzlukta teklik vardır, ancak benzerlik teklik değildir. Eğer ben tek olursam, benzerim olmaz”.*³⁷¹

Eckhart’a göre, Kutsal Görüntü’yü aşip geçmek ve açığa çıkarılmış Trinitaryan Tanrı’nın ötesine geçmek, ruhu Oğul’un doğumunu gerçekleştirirken eriştiği bütün tamlik hallerinden kurtarır. Eğer Tanrı kendi varlığını, bilmesini, sevmesini ve yapmasını doğumda onun içine aktarsa, onu Tanrı’dan kurtarmak bu türden bütün içe akmaları geride bırakmayı içerir ki böylece insan o kadar yoksul kalır ki “hiçbir şey istemez, hiçbir şey bilmez ve hiçbir şeyi olmaz”.³⁷² Dolayısıyla, atılımın çok boyutlu süreci, doğumun bütün duygusal, ahlaki, bilişsel ve ontolojik boyutlarından kurtulmaya eş değer niteliktedir. Duygusal boyutu göz önüne alacak olursak, içinde Oğul’un doğduğu bir insan sürekli olarak kutsal neşeye dolar; Tanrı’nın mutluluğu onun mutluluğu olur ve onun çektiği bütün acılar neşeye dönüşür.³⁷³ Ayrıca, soyutlanmış insanı dolduran ve doğumda ortaya çıkan duygusal dönüşümlerden bir diğeri olan ateşli aşkı göz önüne alacak olursak, aşk hem duygusal hem de ahlaki boyutlarıyla, insanın bütün sevgilerin ve sevebilirliğin üstünden olan sevelemes öze erişebilmesi için bir yana bırakılmak zorundadır. Atılım aracılığıyla yalın öze erişmek için, bir insanın aşkın tuzaklarını ve iyiliği bir yana bırakması gerekir ki, böylece sevmeye dair hiçbir şeyi sevmesin.³⁷⁴

Atılımın ahlaki boyutu doğumda gerçekleşen ahlaki bütünlüğü içermektedir ki böylece insan aktif kutsallığın ötesine geçebilsin. Doğum aşamasında, her şeye gücü yeten Tanrı, ruhta işlev görür ve Tanrı insanın bütün aktivitelerinin öznesidir. İnsanın içinde kendi kutsal iradesine göre çalışmaktadır.³⁷⁵ Ancak, insanı yaratılmış iradesinden kurtaran *abgescheidenheit*’in uygulamasına benzer bir şekilde, insan kendisini kutsal iradede bile kurtaracak daha üstün bir soyutlanmaya tahammül etmek zorundadır. Doğumda insan Tanrı’nın resmi türemesine ve içsel kaynamasına olan katılımına başlar ve kendisi aracılığıyla Tanrı’nın kaynayıp taşmasının gerçekleştiği türemenin ikinci bağlantısı haline gelir. Ancak, atılım aşamasında insan bu kutsal aktivitelerin her ikisine de katılmanın ötesine geçmeli ve o kadar yoksul olmalı ve “Tanrı’dan o kadar bağımsız olmalıdır ki, eğer Tanrı ruhta çalışmayı dilese insan onun çalışmayı istediği yer

³⁷¹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 143.

³⁷² Kahveci, 207.

³⁷³ Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, 217.

³⁷⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 51-52.

³⁷⁵ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 51-52.

olmalıdır”.³⁷⁶ Hareketsiz öze nüfuz edebilmeyi şarta bağlayan Eckhart’a göre, böyle bir insanın tıpkı var olmadığı zamanki gibi tamamen özgür ve boş kalarak, iradenin ve aktivitenin bütün çeşitlerinden ve derecelerinden kurtulmuş olmalıdır.³⁷⁷

Bilişsel bakış açısından, ruh kendisini doğumda “ölçülemez bir bilgelik” olarak ortaya çıkarmaktadır ve Tanrı’yla diğer şeylere dair temel bilgiye gerçek boyutu altında kutsal olanları kavrayarak erişmektedir. Ancak atılım, Tanrı’yı “gerek Tanrı olarak gerekse de bir görüntü ya da üçleme olarak” düşünmenin ötesine geçmek için bu türden bütün bilgilerden kurtulmayı, Tanrı’yı, kutsal olanların esas fitratını saklayan gerçeğin kıyafetine girmiş olarak algılamaktan kaçınmayı da içermektedir.³⁷⁸ Eğer doğumda ruh Tanrı’yı tasavvur eder ve Tanrı’yı tasavvur ettiğini bilirse atılım bu bilişin ötesine geçmek ve bilmek hakkında hiçbir şey bilmemektir. Her türden bilme, aslında onlar bir arada olsa da, içinde hem bilen hem de bilinenin bir şekilde birbirinden ayrıldığı bir çeşit dışarı çıkma ve geri dönmedir. Dolayısıyla, öz ile olan toplam kimliğe erişmek için insanın öz bilgisinden kurtulması, kendisini yok sayması gereklidir. Bu bilişsel yoksulluk, insanın onların rasyonel fikirlerini çevreleyerek elde ettiği bütün varlıklara dair bilgisinden soyutlanmasına sebep olmaktadır. Bu aynı zamanda, “Tanrı’nın kendi içinde işlev gördüğünü bilmeden ya da algılamadan boş ve özgür” kalarak, Tanrı’nın ruhta yaşadığını bilmekten kurtulmakla ortaya çıkan bir durumdur.³⁷⁹

Sonuç olarak, ontolojik boyutu göz önüne alırsak doğumda gerçekleşen en temel bütünlük ve dönüşüm insanın yaratılmış benliğinin yerine, Tanrı’ya Tanrı’nın sahip olduğu dünyanın kabalığından arınmış olan bütün şeylerle birlikte sahip olan genişletilmiş şeffaf bir varlık olan kutsal “Ben”in gelmesidir. Esasen Dilek’in ifadesiyle Eckhart’ın düşüncesinde “varlık bulmak” bütün olmayı, bir olmayı gerektirir. Zira Tanrı’nın varlığı her şeyi kuşattığından Tanrı’nın dışındaki varlıklar yok hükmündedir.³⁸⁰ Atılım aracılığıyla insan, yeni varlığının ötesine geçerek ve kendisini herhangi bir yer ya da ayrıma bağlı olmaktan kurtararak bu kutsal benliği de aşmalıdır. İnsan “o kadar yoksul olmalıdır ki o, içinde Tanrı’nın bir şey yapabileceği bir yer olmamalı ya da böyle bir yere

³⁷⁶ Kahveci, 210.

³⁷⁷ Zarrabi-Zadeh, 82.

³⁷⁸ Kahveci, 182.

³⁷⁹ Kahveci, 172.

³⁸⁰ Dilek, Selman, “Meister Eckhart -Teolojisi ve Ruh”, *Kutadgubilig*, (22), 2012, 244.

sahip olmamalıdır”.³⁸¹ Diğerlerinin yanı sıra, Eckhart’ın ruhun üç ölümüyle ilgili olan ve içinde *atılım* kelimesinin birkaç kez kullanıldığı vaazında bu temel boyutu açıklanmaktadır. Kutsal ölüm ile ilgili izahın yer aldığı vaaz, insanın doğumda erişmiş olduğu varlığın ötesine geçmeyi, Tanrı’daki ebedi Görüntü’yü ve içinde ruhun kendisini “çoğulluktaki sonsuz görüntünün mülkünde” bulduğu “bütün yaratılmış varlıkların şablonunu” vurgulamaktadır. Yalın kutsal birliğe girmek için ruh bu ebedi görüntü ile olan kimliğin üstüne çıkmalı ve Oğulluk aşamasının ötesine geçmelidir.³⁸² Eckhart bu atılımdan bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır:

*“Şimdi ruh, içinde görüntünün yaratılmamışlığında kendi varlığını bulduğu, bu görüntünün dışına çıkmalıdır ve bu ruhun yapmak zorunda olduğu şey de budur. Ruh kendi içinde ne bu görüntünün ne de bu varlığın aradığı şey olmadığını, bu görüntüde hem farklılığa hem de çoğulluğa sahip olduğunu bilmektedir... Bu nedenle ruh Tanrı’nın tekliğinde zengin olduğu yere sızabilmek için kendi ebedi görüntüsünü aşıp atılım yapmalıdır”.*³⁸³

2.5. ATILIM

Eckhart’a göre Tanrı ile bir olmak yeterli değildir. İnsan herşeyi terketmedikçe gerçeğe varamaz ve kişi ilahi bilgeliğe, hakikate ya da gerçekliğe ulaşmak için gerekirse Tanrı’nın kendisini de terk edebilmelidir. Mistik mükemmelleşmenin bu aşamasında ruh artık “oğul”luktan “Baba”lığa terfi ederek hakikatin tadına varacaktır. Bu konuda Eckhart: “Gerçek nedir? Gerçek öylesine soylu bir şeydir ki, eğer Tanrı gerçeğe sırt çevirseydi, gerçeği alıkoyar, Tanrı’yı bırakırdım”³⁸⁴ diyecek kadar da cesur davranmaktadır.

Eckhart mistisizminin temel amacı aslında Tanrı’ya ulaşmak değildir. Eckhart’ın dışsal insan olarak adlandırdığı kendinden geçen ve benliğinden sıyrılan kişinin, kendisini maddi ve materyalist dünyanın adamı olmaktan soyutlaması, nasıl ki doğuma sebep olduysa atılım süreci de kişinin kendi özüne dönmesine sebep olmaktadır. Bakıldığında aslına rüçû olarak niteleyebileceğimiz bu mükemmelleşme aşamasının sonunda kişinin

³⁸¹ Kahveci, 210.

³⁸² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 234.

³⁸³ Eckhart, *Selected Writings*, 245-246.

³⁸⁴ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 27.

hedeflediği şey, bir önceki aşamada olan özdeşlikten kurtularak, özdeki gerçek kimliğine kavuşmaktır.

Zarrabi'ye göre, insanın “özdeki gerçek kimliği” doktrini Eckhart'ın uygulamalı öğretilerinin en radikal boyutudur. Öyleki bu unsur Eckhart'ın Neoplatonik yönü olarak kabul edilmektedir.³⁸⁵ Önceki bölümde açıklandığı gibi doğum aşamasında pasif haldeki ruh Tanrı'yı yukarıdan tutuşturulan aktif bir aydınlatıcı varlık olarak algılamaktadır ve mistik mükemmeliyet öncelikli olarak Oğul ve onun Babası arasındaki bütünlüktür.³⁸⁶ Ancak, özdeki kimlik aşamasında ruh, üçlemedeki üç Zat'ın bir Tanrı olarak oluşturduğu birlikten daha büyük bir birliğe erişir. Doğum benzerliğin aşamasıdır, ancak içinde kendisine hiçbir şeyin eklenmediği yalnızca tek bir şeyin olduğu teklik aşaması burada ortaya çıkmaktadır. Bu tek şey de Tanrı'nın özü, ruhun özü ve bütün varlıkların özü olan gizli özdür.

Onun apofatik (karşıtı katafatik), negatif ontolojisinin ve tenzihi dilinin zirvesi olarak, özdeki kimlik genellikle Eckhart tarafından reddedici bir biçimde tanımlanır. Eğer doğum aşaması “doğurmak” tarafından karakterize edilirse burada Eckhart “ölüm”ün olumsuz dilini kullanır. Eğer doğum, içinde “Kelamın” konuşulduğu aydınlanma durumuysa özdeki kimlik, içinde hiçbir sözün konuşulmadığı karanlık ve sessizlik durumu demektir. Eğer doğum bütünlük ve varlık tarafından karakterize edilirse öz boşluğun ve hiçliğin çölüdür. Özdeki kimlik aşamasında, ruhun ötesinde olan ruhun hiçbir adı yoktur ve o “tanımlanabilecek her şeyin üstündedir”³⁸⁷. Tıpkı Tanrı'nın ötesindeki Tanrı'nın “bilinmeyen, hiç bilinmemiş olan ve hiçbir zaman bilinemeyecek olan” sırlı bir Varlık olduğu gibi. Ruhun, tam olarak karanlık ve en sır dolu tarafında Kutsallık, kendi içinde meydana gelen saf bir varlıktır ki, o daima kendi içinde var olmakta ve kendisine dayanmaktadır.

Eckhart'ın, özdeki kimlikle ilgili kullandığı tenzihi dil, son aşamanın tamamını yansıtmamaktadır. Südurun ontolojik aşamalarını göz önüne alacak olursak ilk aşama ikincisinin kaynağıdır ve Tek olan da, tıpkı özün Trinitaryan Tanrı'nın kaynağı olduğu gibi *nous*'un da kaynağıdır. Türemenin merkezi dairesiyle özdeşleştirilen kişi de

³⁸⁵ Zarrabi-Zadeh, 83.

³⁸⁶ Eckhart, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, 236.

³⁸⁷ Kahveci, 271.

dolayısıyla üçlemedeki Tanrı'nın ontolojik olarak kaynağına ve üçleme aracılığıyla da, üçüncü aşamanın, yaratılmış dünyanın bütününün kökenine dönüşmektedir. Türemenin psikolojik boyutunda, özün birinci aşaması aynı zamanda üstün güçlerin ikinci aşamasının da kaynağıdır ve onlar aracılığıyla o içsel güçleri ve bedeni kontrol etmektedir. İnsan da dolayısıyla kendi özünde kendisinin ve ruhunun bu karanlık psikolojik özden aydınlatılan tüm yaratılmış parçalarının sebebidir. Atılımın aracılığıyla erişilen kaynaşmış kimlikte, ontoloji ve psikoloji türemenin birinci aşaması içinde bir araya gelirler ve sade öz hem Tanrı'nın hem de insanın, hem kutsallığın hem de insanlığın sebebidir. Eckhart bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

*“Bu nedenle ben Tanrı'ya, beni “Tanrı”dan kurtarması için dua ederim, çünkü eğer biz “Tanrı'yı” yaratılmış varlıkların başlangıcı olarak alırsak, benim gerçek varlığım Tanrı'nın üzerindedir. Zira Tanrı'nın varlığı ve farklılıkların üzerinde olduğu kendisinin aynı varlığında, ben de bizzat vardım, ben orada kendimi diledim ve bu insanı yaratmak için kendimi adadım.... Benim doğumumda bütün varlıklar da doğdu ve ben kendimin ve bütün varlıkların sebebiydim; ve eğer dilemiş olsaydım, ne ben var olurdu ne de bütün diğer varlıklar. Ve eğer ben olmasaydım, ayrıca “Tanrı” da var olmazdı. Bu Tanrı, benim sebeplerinden birisi olduğum “Tanrı”dır”.*³⁸⁸

Eckhart'ın bu ifadesi bize İslam tasavvufunda mutasavvıfların varoluşsal silsileyi açıklamada sıkça başvurdukları ve tasavvuf literatüründe kutsi hadis olarak kabul edilen *“Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtu en u'rafe fe-halaktü'l halka li-u'arafe”* rivayetini hatırlatmaktadır. *“Ben gizli bir hazine idim; bilinip tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlûkatı yarattım”* mealindeki bu rivayetin tasavvufi açılımına göre, varoluş silsilesi evvela bizâtihi Zâtın kendisi, sonra özü (isim ve sıfatları) sonrasında yaratması ve tasavvuru ve son olarak da mahlûkatın varlığa gelişi şeklinde gerçekleşmiştir.³⁸⁹ Zira bir şeyin bilgi konusu olabilmesi için bilen ve bilinenin mevcut olması gerekir. İşte tasavvufi geleneğe göre varlıklar dünyasında bu saklı hazineyi keşfedecek ve açığa çıkaracak olan da insan-ı kâmilidir. Kâmil insanın Tanrı'nın bilgisine ulaşması için yukarıdaki varoluş silsilesi gerekmektedir. Ancak ifade etmek gerekir ki, elde edinilen bu bilgi Zat olarak değil, tecellileri yani isim ve sıfatlarıyladır.³⁹⁰

³⁸⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 424.

³⁸⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, İstanbul, 1290, 1. Ayrıca bkz. Ahmet Ögke, Tasavvufta “Kenz-i Mahfî” Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)'nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (12), 2004, 23.

³⁹⁰ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, (Cilt 25), 258.

Bununla bağlantılı bir şekilde, kendi apofatik boyutunda öz her ne kadar sürekli olarak kendi içinde kalsa ve kendi temel özellikleri olarak saklanmış olmaya sahip olsa da, kendi “katafatik (olumlama)” boyutunda o aynı zamanda türemenin ve bütün varlıkların kaynağıdır. Öz kendi içinde mutlak hiçlik, karanlık, sessizlik ve hareketsizlikken yine de eş zamanlı olarak o bütün varlığın, ışığın, konuşmanın ve hareket etmenin kaynağıdır. Eckhart’ın şu ifadesi bunu açık bir şekilde göstermektedir:

*“Bu öz basit bir sessizliktir, kendi içinde hareketsizdir ve bu hareketsizlik aracılığıyla bütün varlıklar hareket ettirilir, bütün hayat kendi içlerinde rasyonel varlığa sahip olanlarca alınır”.*³⁹¹

Bu öz hem varlığın, hem de ruhun güçlerinin bütün aktivitelerinin kaynağıdır. Ancak öz o kadar içte kalır ki, varlıkların nitelikleri hiçbir zaman onun kalbine giremez ve bu nedenle de onun saflığını ve sadeliğini kirletemez.

Mistik yolun bu son aşamasını anlamak için, özü her yönüyle dikkate almak önemlidir. Ontolojik boyutunu ele aldığımızda, Kutsal Zat’ın ya da özün Tanrı’nın esas niteliği olduğu nokta, Tanrı’nın yalnızca özün ilk aşaması olduğunu ve onun ikinci ve üçüncü aşamalarda oluşan türemesinin kutsallığın dışında kabul edilmesi gerektiğini ifade etmemektedir. Zarrabi’nin ifadesiyle bu südür basamaklarında daha yüksek dereceli olan ontolojik varlıklar daha düşük seviyeli olanların kaynağıdır ve her ne kadar aşkın bir biçimde olsa da onları içeren özelliktedirler ve Tanrı yalnızca en yüce taraf, yani bu türeme sisteminin zirvesi değil, daha ziyade kendi bütünlüğü içinde sistemin bütünüdür.³⁹² Buna göre Tanrı içinde düşük seviyeli olanların yüksek seviyeli olanlardan türetildiği çok boyutlu bir varoluşta varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte onları kendi içlerinde yüce bir şekilde birleştirmektedir. Benzer bir şekilde, atılımın psikolojik boyutunu dikkate alacak olursak, eğer ruhun doğası ve esası onun özü ise, bu ruhun yalnızca özden oluşmasını ya da yüksek ve içsel güçlerin ikinci ve üçüncü aşamalarını onun içinde kapsanmamasını gerektirmez. Onun dışarı akan karakteri ve bunun yanı sıra “içsel-sonsuzluğu” özün her iki boyutuyla da bağlantılıdır. Eckhart, özdeki kimliğin zirvesine erişmiş olan bir mistik için, ruhun boyutlarının tam olarak Tanrı’nın boyutları olduğunu, türemenin iç içe geçmiş aşamaları içinde ontoloji, psikoloji ve teoloji arasında hiçbir fark kalmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Ruhun bu çok taraflı doğası, özü

³⁹¹ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 87.

³⁹² Zarrabi-Zadeh, 85.

tecrübe etmenin insanın ruhun katmanlaşmasının kalıntılarını terk etmesini gerekli hale getirmemesi gerçeğinin yanında, onları gerek *ayrı* yaratılmış varlıklar gerekse de *ayrısız* olan Tek şeklinde algılamak yerine, insanın yaratılmış varlıklarla karşılaşmanın farklı seviyelerini deneyimlemesine imkân sağlar. Eckhart bir vaazında “*Bütün varlıklar benim dışındaki insan tarafından yaratılmış varlıklar olarak tadılmaktadır,*”³⁹³ demektedir. Başka yerlerde aynı zamanda “*benim içsel insanım varlıkları yaratılmışlar olarak değil, Tanrı’nın hediyesi olarak tadar*”³⁹⁴ ve nihayet de “*en içimdeki insan onları Tanrı’nın hediyesi olarak değil, sonsuzluk olarak tadar*”³⁹⁵ demektedir.

Bu bağlamda, Eckhart’ın mistisizmindeki “öteye geçme” kavramı daha açık bir hal alır. Oğul’un doğumuna erişmek için yaratılmışların *eigenschaft*’ı durumunun ötesine geçen bir insan, kendi içsel güçlerinin bütün aktivitelerini terk etmez ve bu insan ruhundan bütün yaratılmışlık görüntülerini de silip çıkarmaz. Bunun yerine, bu insan kendini onun sınırlamalarından ve özelliklerinden kurtararak bu daha düşük seviyeli halin kısıtlamalarının ötesine geçer. Benzer şekilde, türemenin ikinci aşamasında bulunan Oğulluk aşamasının ötesine geçmede ve özün ilk dairesi ile kimlik oluşturmada, insan düşük seviyeli aşamayı terk etmez ancak daha ziyade insan kendisini kutsal *eigenschaft*’ın koşullarından kurtarır. Tanrı’nın ötesindeki Tanrı aşamasını tecrübe etmek Tanrı’yı reddetmek değildir. Ancak o Tanrı’ya daha üstün bir şekilde, soyutlanmış bir halde kavuşmaktır. Dolayısıyla, Eckhart’ın mistisizmindeki bir aşamayı aşmak ya da öteye geçmek, onu kişinin kendi kısıtlamalarının acılarını çekmeye ihtiyaç duymadan aşkın bir şekilde birleştirmek anlamına gelecektir. Yani, yüksek seviyeler düşük seviyelerin mükemmelleşmesidir, onları yıkan şeyler değildir.

Eckhart’ın mistisizmindeki “ötesine geçme” kavramının anlamı dikkate alındığında, bu ifade doğumun ve özdeki kimliğin iki aşaması arasındaki ilişkinin incelenmesini bildirmek için kullanılabilir. Bu ilişkiyi ele alan Zarrabi’ye göre, Eckhart’ın eseri okuyucuya çelişkili görünen iki boyut sunmaktadır. Bir yanda, Eckhart’ın Trinitaryan Tanrı’nın ötesine geçmenin ve dolayısıyla da türemenin ikinci aşamasındaki Oğulluğun özelliklerini aşmanın gerekliliğine dair üstünde durduğu vurgu, özdeki kimliği bir dizi bilim insanını Eckhart’ın mistik mükemmeliyetinin zirvesi olarak

³⁹³ Kahveci, 106.

³⁹⁴ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, s. 293.

³⁹⁵ Kahveci, 106, Huxley, 97.

göstermeye ikna edecek kadar kesinlik göstermektedir. Aksine, bazı Eckhart metinleri özdeki atılım ve kimliğin aslında doğumun temeli ve ön şartı olduğunu ima etmektedir. Örneğin, bazı durumlarda Eckhart, Kelamın ruhta konuşması için özdeki sessizliğin gerekliliğine değinmektedir ki, bu mistik yolun ardışık gelişiminde, özdeki kimliğin Kelamın konuşmasından, ruhta da Oğulun doğumundan önce geldiğini ima etmektedir.³⁹⁶ Dahası, bazı Eckhartian metinler doğumu mistik mükemmeliyetin en yüce durumu olarak kabul etmektedir. Mükemmeliyetin en yüce derecesi olarak, içinde kendisinin “çekilmiş ve tamamen kutsal bir görüntüye kavuşmuş ve Tanrı’nın oğlu olmuş”³⁹⁷ olduğu “içsel insanı” yetiştirmenin altıncı aşamasını tanımlayan *Asil İnsana Dair*’deki bir metinde buna bir örnek bulunabilir.

Bu metinde bir takım dünyevi arayışın ve hazzın peşinde olan “dışsal insanın” aksine, Eckhart’ın soylu ve asil insan olarak nitelediği içsel insan, bedenî arzularına hükmedebilen, sürekli olarak iyilikten ödün vermeme ve erdemli olma eğilimi gösteren, hiçbir zaman kötü meyve vermeyen iyi bir ağaç timsalidir.³⁹⁸ Bu içsel insanın bilgeliğe ve hakikate ulaşması için çeşitli aşamalardan bahseden Eckhart’a göre son aşama olarak bundan daha yüksek bir aşama olmadığını belirttiği altıncı aşamada dünyevi şeyler unutulacak, Tanrı’nın görüntüsüne doğru çekilen insan Tanrı’nın oğlu olacak, Tanrı’nın doğası tarafından dönüştürülerek ebedi huzur ve mutluluğu tadacağı mistik mükemmeliğe ulaşılacaktır.³⁹⁹ Bu metinlere bakıldığında içsel insanın bir doğumla birlikte dönüşüm geçirerek yeni bir kimlik kazanacağı vurgusu da görülmektedir.

Bu noktada, Eckhart’ın mistisizmindeki doğum ve kimlik aşamaları arasındaki üstünlük ikilemini araştırmak faydalı olabilir. Türemenin üçüncü aşamasından birincisine bağlanmak mümkün olmadığı için, yani “Oğul olmadan Babaya hiç kimse ulaşamayacağı”⁴⁰⁰ için bu durum orta dereceli aşamayı geçmeyi gerektirmektedir. Yaratılmışların *eigenschaft*’ı ile başlayarak ve oradan yükselerek kendisinin özgün türeme kaynağına dönen ve kademeli olarak mistik mükemmeliyetin aşamalarından geçen bir ruh için Trinitaryan Tanrı ile bütünlüğe erişme aşamasıyla ilgili Kutsal Zat’ın âlemindeki toplam kimliğe erişmek için uzlaşmaya varılmalıdır. Tanrı’nın özü ve insanın

³⁹⁶ Zarrabi-Zadeh, 86.

³⁹⁷ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 117.

³⁹⁸ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 114-115.

³⁹⁹ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 117.

⁴⁰⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 115.

özü sonsuz bir şekilde aynıdır ve insanın mistik mükemmeliyetinin seviyesine bakılmaksızın doğum özde gerçekleşmektedir. Ancak temel olarak bunun farkına varmak için, kişinin kendi özündeki doğumdan haberdar olması gerekir. Bu aşamadan sonra da, kimliğin temel bilincine ulaştığı kutsal özle birlikte eriştiği mükemmeliyetin farkına varmaktadır.⁴⁰¹

Eckhart'ın mistisizminde “öteye geçme” kavramı, özdeki doğum ve kimlik arasındaki ilişki göz önüne alındığında da önemli çıkarımlara sahiptir. İnsan doğumda başardığı Tanrı'ya benzemeden hareketle kendi özünde Kutsal Zat ile olan mutlak özdeşleşmeye kadar, mistik mükemmeliyetini derinleştirdiğinde, her ne kadar sınırlandırmalardan ve ikincil özelliklerden kurtulmuş olsa da, ikinci mükemmeliyet birincisini de içermektedir. Eckhart tekrar tekrar belirtmektedir ki, Üç Zat'ın özelliklerinin ötesinde özdeşliğe eriştikten sonra, doğumun sürekli olan süreci devamlı bir şekilde var olmaktadır.⁴⁰² Kutsanmışlık, ruhun “bilmeye dair ya da sevmeye dair ya da aslında hiçbir şeye dair hiçbir şey bilmediği”⁴⁰³ özde oluşur. Fakat “insan Tanrı'yı tasavvur edenin ve yaratanın kendisi olduğunu algılayıp bilmediği sürece kutsanmışlık diye bir şey yoktur”.⁴⁰⁴ Bu öze dönüş açısından doğum öncesi ile doğum sonrası birebir karşılaştırıldığında ortaya çıkan fark şudur: İlk baştaki insan Trinitaryan Tanrı ile bütünlük halindedir ve bu bütünlükten ancak kendi üstün güçleri aracılığıyla haberdar olmaktadır. O, gizli Tanrı'yı ve özü ruhunun üstünde bir tutuşturma ve türeme varlığı olarak, Oğul olarak kendi ruhunu doğuran üstün bir “başkası” olarak tecrübe eder. Ancak, ikincil olan ve içinde insanın özde yalnızca doğumu değil aynı zamanda kimliği de tecrübe ettiği doğumda, insan doğurma sürecini içten bir türeme olarak, ruhun üstün güçlerini ve bütün parçalarını aydınlatan en derin seviyesinden gelen bir içsel kaynama olarak geçirir. Burada doğum Tanrı ve insanın ikiliğinden kaçmış ve kutsal *eigenschaft* tarafından engellenmeden ruhu istila eden kudret sahibi bir varlığı tecrübe etmeksizin gerçekleşmektedir. Ruh, her yerde bulunma özelliğinin önünde artık daha fazla pasif değildir. Ancak o daha ziyade özerktir ve içinde aktif olmayan bir özü, ruhun kuvvetlerini

⁴⁰¹ Zarrabi-Zadeh, 87.

⁴⁰² Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 46.

⁴⁰³ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 123.

⁴⁰⁴ Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, 124.

harekete geçiren ve kendisinin hareketsizliğinden bütün güçlerin eyleme geçtiği özü deneyimlemektedir.⁴⁰⁵

Burada Zarrabi şu soruyu sormaktadır: “Eğer özdeki kimlik ruhun kalıcı bir aşamayı oluşturan temel bir dönüşümüye bu Eckhart’ın mistisizminde özün geçici ve pasif bir tecrübesinin imkânsız olduğu anlamına mı gelmektedir?”⁴⁰⁶ Eckhart geçici mistik tecrübe kavramına yabancı değildi. Ancak vaaz 54’de Paul’ün üçüncü cennete yükseltilmesini anlatan, 2. Korintyalılar 12’ye dair yorumlamasında da gösterdiği gibi, onlarla ilgili şüpheleri vardır.⁴⁰⁷ Vaaz 14 b’de, bir içsellik, adanma, kendinden geçme ya da Tanrı’dan özel bir teselli alma gibi şeylerle ilgili sitemlerde bulunanlardan bahsederken, Eckhart onlara karşı hoşgörülü olmanın “ikinci en iyi şey” olduğunu belirtir ve bu türden özel tecrübelerin eğer doğru şekilde ele alınırsa faydalı olacağını söyler.⁴⁰⁸ Benzer şekilde, Vaaz 67’de, *dışsal insanın* kendisine çok güvendiği ve pek çok tatlılık, rahatlık ve en iyi koşul olmasa da olumlu bir hal olan içselliğin dışa vurumuyla, “Kişisel Varlık”tan bir lütf akışına maruz kaldığı durumdan söz etmektedir.⁴⁰⁹ Eckhart bu dışavurumun içsellik ve coşku olarak ortaya çıkan sevgi eyleminin Tanrı tarafından insanları cezbetmek ve onlara başka şeyleri terk ettirmek için bahşedilmiş olabileceğini öne sürerken, *Masa Başı Konuşmalarında* bir insanın bu özel tecrübe durumlarından nasıl faydalanabileceğini açıklamaktadır. Bu coşkuya ulaşan birisi, özü tarafından öylesine içe çekilmiş ve emilmiş bir haldedir ki, onun hem içsel hem de dışsal üstün güçleri boşa kalır ve bu insan mutlak bir farkında olmama ve unutma halinin içine düşer.⁴¹⁰

İçinde ruhun en derinindeki özün tecrübesinin onu daha düşük kısımlarından haberdar olmaktan ya da onlarla hareket etmekten mahrum ettiği böylesine emici bir durum aslında içinde özün iki boyutundan yalnızca birisi, yani negatif boyut tarafından tecrübe edildiği, özün *kısmî* tecrübesinden başka hiçbir şey değildir. Bu kusurlu tecrübe, birinci ve ikinci soyutlanmayı içeren, mistik mükemmelleşmenin aşamalı uygulamasının doğal sonucu değildir. Aksine, insanın, aynı zamanda Tanrı’nın da bir parçası olan, ruhun en yüksek tarafına aniden çekilmesinin bir sonucudur ve daha da genişletilemeyecek olan

⁴⁰⁵ Kahveci, 269.

⁴⁰⁶ Zarrabi-Zadeh, 88.

⁴⁰⁷ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 287.

⁴⁰⁸ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 116.

⁴⁰⁹ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 343.

⁴¹⁰ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 422.

bir sürece tahammül etmeyecek olan ve hiçbir şekilde kalıcı bir durumda olmayan bir sonuçtur. Coşku, bu geriye kalan türeme daireleriyle arasındaki ilişki doğal olarak bozulmuş olan, ister psikolojik isterse de ontolojik olsun, türemenin ilk dairesini tecrübe etmektedir. Diğer bir ifadeyle, coşkuda kimliğin özdeki alışılmış durumunda olduğu gibi, insan, türemenin ikinci ve üçüncü boyutlarının ötesine geçmekte ve insan ruhunun ve tüm varlıkların gizli özüne dokunmaktadır. Yine de, bu öteye geçme özdeki kimliğinkinden farklılık göstermektedir. Zira bu durum mistik mükemmeliyetin daha alttaki seviyelerini içermez. Daha ziyade, temel fark içinde özün hareketsizliğinin bütün hareketin kaynağı olarak işlev gördüğü ve kendisinin karanlığının bütün ışığı aydınlatmadığı coşku, yalnızca özün yetersiz bir tecrübesidir.⁴¹¹

Gerek coşku gerekse de atılım ya da öteye geçme olarak tüm bu mistik mükemmeliyet aşamalarını herkesin başaramayacağını da ifade eden Eckhart, bu başarıyı Tanrı'nın lütfu ve inayetine bağlasa da, yine de bu lütuf ve inayeti alabilmek insanın kendisine bağlıdır. Bu konuya birkaç yerde değinen Eckhart şöyle demektedir:

*“Tanrı'nın tohumu içimizdedir. Zeki ve çalışkan bir çiftçi olursak, bu tohum yeşerecek ve Tanrı'ya kadar ulaşacaktır ki bu tohum ona aittir; ve uygun bir şekilde, meyveleri Tanrı-doğasına sahip olacaktır. Armut tohumları, armut ağaçları olur; fındık tohumları fındık ağaçları, Tanrı tohumları da Tanrı.”*⁴¹²

*“Size (Tanrı'nın ruhun içinde gerçekleşen) bu doğumunu, muazzam bir çaba olmaksızın kimsenin deneyimleyemeyeceğini söylüyorum. Hiçkimse, zihnini nesnelerden tümüyle geri çekebilmeksizin bu doğuma ulaşamaz.”*⁴¹³

Görülüyor ki, bu mistik yolculukta başarının anahtarını elinde tutan insanın yapması gereken öncelikli şey, bir seçim yapmaktır. Bir varlık kategorisi olarak *hiç* olan şey, bu hiçlikten kurtulmak için Tanrı'ya muhtaç bir varlık ya da Tanrı'yla dolu bir benlik veya tüm yüklerinden kurtularak yoluna kendi benliğiyle devam eden ve hakikate erişen bir ruhtur. Eckhart felsefesinin nihai ereği de, kişinin tüm saflığıyla bu hakikate erişmesini sağlamaktır. Tıpkı kendi apaçık varlığını hissettiği gibi.

⁴¹¹ Zarrabi-Zadeh, 88-89.

⁴¹² Huxley, 60-61.

⁴¹³ Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, 46, Huxley, 425.

SONUÇ

Dominiken bir vaiz, teolog ve mistik olan Eckhart'ın Tanrı tasavvuru ve mistik tecrübe konularındaki görüşlerini ele aldığımız çalışmamızda, ilk olarak göze çarpan şey Eckhart'ın düşünce yapısının şekillenmesinde tarikatın etkileri ve izleri olmuştur. Protestan kilisesine karşı Katolik kiliseyi savunmak adına skolastizim ve Thomas Aquinasın eserlerinden yola çıkarak, bu akımların yeniden canlanmasına vesile olmuş, düşünce sisteminde Arapça kaynaklardan hareketle Yeni Platoncu ve skolastik unsurları bir araya getirerek eklektik bir yapı sergilemiştir. Tarikatın manevi değerlerinden olan vaizlik, iffetlilik, itaatkârlık ve fakirlik gibi prensipleri kendisinde de gördüğümüz Eckhart, Tanrı ve mistsizm anlayışını da bu prensipler üzerine kurmuştur.

Eckhart'a göre, Tanrı'nın herhangi bir kavram, ifade, tasvir ya da önerme ile tanımlanabilmesinin imkânsız olduğunu görmekteyiz. Tanrı'dan bahsetmenin en iyi yolunun tenzihi dil olduğunu ifade eden düşünürümüze göre, insanın Tanrı'nın ne olduğunu bilmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. İnsan ancak bir şeyi bilir: Tanrı'nın ne olmadığını. Ve akıl sahibi adam ve aynı zamanda onu desteklemek için hiçbir gerçek hedefi olmayan akıl, Tanrı hakkında konuşmadan bekleyecektir. Yine de Tanrı'dan bahsetmenin en iyi yolu olarak *bir*, *varoluş* ve *akıl* gibi kavramların kullanılabileceğini ifade ettiğini gördüğümüz Eckhart'a göre, en mutabık kalınan kavram *bir* kavramıdır. Bunun sebebini açıklarken aynı şekilde negatif teolojiyi kullanan Eckhart, diğer kavramların Tanrı'ya birşeyler eklerken O'nun özüne en yakın olan kavramın *bir* olduğunu ifade etmektedir. *Varoluş* kavramını da negatif teoloji kapsamında değerlendirdiğini gördüğümüz düşünüre göre, tek varlık Tanrı'dır ve diğer varlıklar varlık sahasına çıkmayı başarana kadar birer hiçtirler. Her mahlûk kendisinin özel bir varoluşu olduğu ölçüde, bir “reddetme”dir çünkü kendi durumunda bir “bu” olarak kastedilen şey olarak o kendisinin dışındaki diğer bütün varlık gösteren şeyleri reddetmektedir. Bu ya da şu varlıktan bahsedip yargıladığımızda, zaten bahsedilen şeyi diğer her şeyden ayırt ederek varlıktan soyutlamaktayız. Her varlık bir *şu ya da bu varlıktır*: bir mahlûkun, “bu” olarak anlaşıldığı derecede kendisinin bir başka varlık olduğunu reddettiği söylenebilir. O “bu” varlıktır, “şu” varlık değildir. Ancak varlığın kendisinden hiçbir şey esirgenemez; o bütün nesnelere ya da varsayımlara bölünmeye ya

da onlarla birleşmeye direnir. Ve varoluş Tanrı olduğu için, “bütün varlığı reddetmeyi reddetmek” hariç hiçbir şey Tanrı’dan ayrılamaz.

Araştırmamızın sonucunda tespit ettiğimiz bir diğer unsur aklın kullanımıyla ilgili yaklaşımlar sunması olmuştur. *Akıl* kavramını yaratım, yani doğum metaforu için anahtar kavram olarak kullandığını gördüğümüz Eckhart, bu kavramı südür için aracı kavram olarak kullanmaktadır. Tanrı’nın tam anlamıyla akıl ve anlayış olduğunu söyleyen Eckhart, Tanrı’da varoluş ve akıl’ın aynı şey olduğunun altını çizmektedir. Hatta akıl varlıktan daha önce gelmekte ve Tanrı kendisi akıl olduğu için var olmaktadır. Aynı yaklaşımı İslam felsefe geleneğindeki Meşşailerde de görmekteyiz. Evrenin varoluşu konusunda südür nazariyesini benimseyen meşşailer Yeni Platoncu unsurları İslam düşüncesiyle sentezleyerek eklektik bir felsefe oluşturmuşlardır. Bu nazariyeye göre de Tanrı ile mahlûkat arasındaki aracı akıldır.

Panenteist düşüncede yer alan çift kutuplu ulûhiyet anlayışına benzer bir Tanrı anlayışı ileri sürdüğünü gördüğümüz Eckhart, Tanrı’nın bir yönüyle ilk akıl ve tek varlık olduğunu, değişim ve oluşumdan uzak olduğunu söyleyerek, yaratılanlarla arasındaki ontolojik ayrımına dikkat çekerken, diğer yanıla tıpkı somutlaşma sürecine katılan Tanrı gibi insanın kendisinin mükemmeliyete ulaşma noktasında ilahi inayet ve lütfuyla yol göstermekte olduğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle Hristiyanlıktaki teslis inancını makul bir temele oturmaya çalışan Eckhart, teslisteki ayrımın bütünlükten geldiğini söylemektedir. Ona göre, bütünlük ayırmadır ve ayırım da bütünlüktür, ayırım ne kadar büyükse, bütünlük de o kadar büyüktür, çünkü bu ayrımsız bir ayırmadır. Eğer bin tane Zat olsaydı, yine de bir taneden fazla bütünlük olmazdı. Tanrı bir mahlûku, yaratılmışı tasarladığında, ona varlığını verir: Mahlûk ise Tanrı’yı tefekkür ettiğinde, kendi varlığını Tanrı’dan alır. Ruhun rasyonel ve noetik bir varlığı vardır, bu nedenle Tanrı her neredeyse ruh da oradadır ve ruh her neredeyse, Tanrı oradadır.

Bu bağlamda kişinin varlık kazanabilmek için girişimlerde bulunması gerektiğini ifade eden Echart, bu yolda Tanrı’nın lütfu, inayeti ve yönlendirmesi olmadan kişinin sonuca ulaşmasının mümkün olmadığını ifade ederken, diğer yandan bu lütf ve inayet için herhangi bir aracı, kişi ya da kuruma ihtiyaç duyulmadığının, bunu kişinin kendisinin başarabileceğine de dikkat çekmekte ve kilisenin otoritesini tartışmaya açmaktadır. Lütf anlayışı bakımından Mutezile’ye olan yakınlığı göze çarpan düşünürümüze göre, herkese

lütüfta bulunması, Tanrı'nın Tanrı olması için gerekli bir şart olduğu kadar, insanın özgürlüğü ve seçimi noktasında, herkes kendi iradesi ve tercihi üzerinde belirleyici olabilmektedir. Hem adalet ilkesi gereğince insanları özgür bırakıyor, hem de ontolojik anlamda var olabilmesi için bunu Tanrı'nın üzerinde bir zorunluluk olarak görüyor. Zaten Hristiyanlık Tanrı'sı sevgi üzerine kurulu olduğundan insanlara sunulan Akıl'ı bu sevgi ve muhabbetin bir sonucu, bir lütfu olarak kabul ediyor. Bu vurgu panenteizmdeki zorba Tanrı yerine sevgiyi ön plana çıkaran ikna edici Tanrı anlayışını da gün yüzüne çıkarmaktadır.

Mistitizm anlayışının Tanrı tasavvuru üzerine kurulu olduğunu gördüğümüz Eckhart, her ne kadar Tanrı hakkında konuşamayacağımızın ve bu konuda en iyi yapılacak şeyin susmak olduğunun altını çiziyor olsa da, Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı birtakım mistik tecrübe ve süreçlere bağlamaktadır. Dahası teoriye dökülmüş bir süreçten bahsetmese de, bu tecrübe için bazı kurallar ve aşamaların olduğunun ve disiplinsiz olanların bu yolda başarıya ulaşamayacaklarını ifade ettiğini gördüğümüz düşünürümüze göre ilk adım, kişinin hiçlikten kurtularak varlık sahasına inmesidir.

Yaşamın gayesini tek varlık olan Tanrı'nın bilinmesi olarak ifade eden Eckhart'a göre bunu başarmanın ilk adımı soyutlanmadan geçmektedir. Soyutlanmanın akabinde gerçekleşecek olan bu doğum sadece Hz. İsa'yı değil, başarabilen her insanı kapsamaktadır. Herkes Tanrı'nın oğlu (yani Tanrı) olabilir. Tanrı'dan yola çıkıp Tanrı'ya ulaşmak, daha doğrusu Tanrı olmak. İnsan bir nevi aslına rücu için uğraşüyor. Zaten iki tür lutuf gördüğümüz Eckhart'a göre birinci lütuf Tanrı'dan ayrılış, ikinci lütuf ise Tanrı'ya dönüşür.

Burada Tanrı'nın verici olabilmesi için insanın alıcı konumda olması ve hazır bulunuşluğunun tam olması gerekmektedir. Böylece yaratmanın sürekliliğine ve Tanrı'nın âleme mudahale eden yönüne de vurgu yapan Eckhart hem aşkın hem de içkin bir tasavvur oluşturmaya çalışmıştır. Doğum metaforunda insanın Tanrı olarak doğuyor olmasının sadece Tanrı'ya benzemesi olduğunu ve bu benzerliğin aynılık taşımadığını da birçok yerde dikkat çekerek Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ontolojik ayrıma da dikkat çekmiştir. "Soyutlanma" adlı risalesinde Eckhart'ın Tanrı ile ruh arasında benzemezlik, benzerlik, özdeşlik ve atılım olmak üzere 4 temel özellik tespit ettik.

İlk aşamada, kişi Tanrı'ya hiçbir şekilde benzemezken, oğulun doğumu, yani insanın Tanrı'nın bir imgesi olduğunu farketmesiyle ikinci basamak olan benzerlik keşfedilir. Kolaylıkla yanlış anlaşılmaya düşülecek 3. Seviye özdeşliktir. Burada hiçbir zaman Eckhart Tanrı ile insanı tözsel anlamda özdeş saymamış ancak Tanrı'nın bir imgesi (görüntüsü-imajı) olarak Tanrı ve insanın doğası birleşmiştir. Son evre olan atılımda ise artık herşeyin terkedildiği gibi Tanrı'nın da terkedilmesi gerekir. Niçinsiz yaşayabilmek işte gerçek erdem budur.

Eckhart'ın tasavvuftaki seyri sülük yollarını anımsatan bu mistisizm anlayışı yine Hallâc-ı Mansur'un "*Enel Halk*" sözüyle ifade ettiği mertebeye son bulmakta salık kişiliğini kaybetmekte ya da Eckhart'ın deyiimiyle özdeki gerçek kimliğini keşfederek Tanrı olabilmektedir. Ona göre Tanrı'dan südur edenin Tanrı'ya benzemesinden doğal bir şey yoktur.

Çalışmamızın sonucunda gördük ki Eckhart'ın eserlerinde, "Oğul'un doğumu" metaforu aslında bize her şeyden kendini soyutlayan, her şeyden vazgeçen insanın Tanrı yardımıyla kendini yeniden keşfederek kâmil insan olma yoluna girmesini anlatmaktadır. Zira Eckhart birçok yerde Tanrı, yani gerçek varlıkla, yaratılan arasındaki ontolojik ayrıma dikkat çekmiştir. Buradaki insanın Tanrı olarak doğması ya da Oğul olarak doğması metaforunu daha çok günahattan ve geçici şeylerden yüz çevirerek ve hiçbir beklenti içinde olmadan kendini Tanrı'ya bırakması yani kendisini kendisine bırakması olarak yorumlamak daha tutarlı görülmektedir. Eckhart'a göre Tanrı'nın tek lütfü var o da kişiyi Tanrı'nın çocuğu yapmasıdır. Ayrıca O, burada bizim tam da o Oğul olmamız için babalık ettiği tek Oğlunu doğurur ve O'nun doğumu O'nun kalıcılığıdır ve O'nun kalıcılığı O'nun doğumudur. O hep Bir olan olarak kalır ki bu da sürekli olarak kendi içinde meydana gelir diyerek açıkladığı bu doğum süreci de panenteizmin çift kutuplu Tanrı anlayışıyla örtüşmektedir.

Eckhart her ne kadar panteist olarak suçlansa ya da nitelendirilse de araştırmamızda anladığımız kadarıyla onun en büyük amacı teslis inancıyla mükemmel ve *bir* olan Tanrı inancının tutarsızlığını bir şekilde gidermeye çalışmaktır. Bu bağlamda Hallacı Mansur, Beyazıd-ı Bistami gibi birçok İslam mutasavvıfıyla ortak kaderi paylaşmış, kilise tarafından kınanmış, hatta tekfir edilmiştir.

Eckhart'ın Tanrı tasavvurunda kullanmış olduğu negatif teoloji ve Tanrı'yı bilmenin ve Tanrı hakkında konuşmanın imkânsızlığına yaptığı vurgu, kendisinden sonraki dönemlerde yaşayan Heidegger ve Kant gibi düşünürlerle fikri benzerlikler taşıyan yönleri sahiptir. Örneğin Heidegger'in onto-teoloji eleştirisinde de bu yaklaşımı görmekteyiz. Kısacası özetlemek gerekirse hem ontolojinin, hem teolojinin sıradan insan söylemleriyle Tanrı hakkında yapmış olduğu tasavvurlara karşı çıkan Heidegger, Tanrı'nın akıl aracılığıyla kavranamayacağına dikkat çekmektedir. Ancak Tanrı'dan bahsetmek için en uygun kavramın varlık olduğunu öne süren Heidegger'e göre sadece varlığın özünden yola çıkarak Tanrısallığın özüne, yani Tanrı kavramına ulaşılabilir.

Aynı şekilde Kant'a baktığımızda transandantal idealizm olarak adlandırdığı öğretide savunduğu, aslında saf aklın ulaştığı birtakım idelerle Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın mümkün olmadığıdır. Aynı şekilde yokluğunu kanıtlamanın da mümkün olmadığını savunan Kant'ın bu ikileme çözümü, pratik nedenlerle Tanrı'nın varlığına inanma gerekliliğidir. Yani saf akılla eleştiriye tuttuğu Tanrı'nın varlığı meselesini, pratik akılla imanın konusu haline getirmiş, kendi mottosuyla inanca yer açabilmek için bilgiyi inkâr etmiştir. Ona göre, aklın ulaştığı Tanrı idesinin bu dünyada bir karşılığının olmaması aklın bu konudaki yetersizliğini ortaya koymaktadır.

Eckhart da benzer şekilde akılla Tanrı'ya ulaşamayacağını, bir nevi İşrak felsefesindeki sezgi, keşf ya da mükâşefe olarak adlandırabileceğimiz ya da Gazzâlî'nin ifadesiyle kalbe gönderilen bir nurla ya da Eckhart'ın yaklaşımıyla Tanrı'nın lütfuyla bu makama ya da bu hakikate erişilebileceğini ifade etmiştir. Hakikat yerine kullanılan marifet kavramına baktığımızda Eckhart'ı biraz daha anlaşılır hale getirmek mümkün olabilir. İslam düşüncesinde hakkı bilmek ve hakikati bilmek üzere iki türlü marifet anlayışı olduğunu göz önüne aldığımızda, burada hakkın bilgisine tam anlamıyla erişilemeyeceği anlamında kullanılan hakikati bilme noktasında Eckhart, Tanrı'nın bilgisini imanın konusu yapmış, hatta tasavvufî düşüncede *Sufi ibn-i vakt* yani kişinin ilahi bilgiyi elde etme noktasındaki edilgenliğinden yola çıkarsak tam anlamıyla mistik bir hal, mistik bir tecrübeyi ima etmiş olabilir. Bu durumda da kişi edilgen olduğundan o vakit geldiğinde bilgi kendisine bir lütuf olarak verilmiş olur. Her halükârda Eckhart'ta mevcut olan pratik mistisizm anlayışını görmek mümkün olacaktır.

Eckhart'ın Tanrı tasavvurunda tenzihi dil kullandığını ifade etmiştik. Bu durum mistik mükemmeliyet aşamalarının sonunda doğum metaforuyla ifade ettiği kişinin Tanrı'nın oğlu olması ile karşılaştırıldığında çelişkili bir durumdur. Zira bu dönüşüm antropomorfizme kapı aralıyor gibi görülmektedir.

Yine Eckhart Tanrı, sizi hazır bulduğunda eyleme geçmek, kendini sizin içinize akıtmak zorundadır demiştir. Ancak Eckhart Tanrı'yı öncelemiş, varlık yokken Tanrı'nın çalıştığını ifade eden cümleler de kurmuştur. Hatta *Tanrı Varoluştur* yerine *Varoluş Tanrı'dır* diyerek Tanrı'nın varoluşun bir örneği olmadığı belirtmiştir. Burada şu soru belirmekte: Tanrı'nın varlığı bu dönüşüme muhtaç mı? Zaten Tanrı varlıktan önce mevcut haldeyse buna niye gerek olsun. Aksi halde kendisini yaratan bir Tanrı konumuna düşmüyür mü? Böyle bir Tanrı'nın yetkinliği tartışmaya açık olmaz mı?

Bu soruların cevabı Eckhart'ın kullanmış olduğu kavramlarda saklıdır. Eckhart'a göre Tanrı hakkında konuşma bağlamında Tanrı'dan *esse* olarak bahsetmek uygundur, ancak yaratılış bağlamında Tanrı *esse* değil, *esse*'nin ötesindedir. Meister için, Tanrı hem varlıktır, hem de bütün varlıkların ötesindedir ve bunlar karşılıklı olarak ayrıcalıklı değildir. Bu tutarsızlık Tanrı ya da yaratıma bağlı olan ve bunların bakış açısından değerlendirilecek olursa, bir perspektif meselesi olabilir.

Son olarak yaşamış olduğu dönem, bağlı olduğu tarikat, eserlerinde kullandığı dilsel çeşitlilik, kullanmış olduğu zengin kavram ve metaforlar Eckhart'ın anlaşılmasını güçleştiren unsurlar olarak gözükmemektedir. Sonuç olarak Eckhart'ı çalışmanın şevkinin bu zorluklarda yattığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Albayrak, A. , “Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (4), 2009, 153-185.
- Aquinas, T. , *Compendium of Theology*, translated by Richard J. Regan, Oxford University Press, New York 2009.
- Arıcan, M. K. , “Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, 18-32.
- Aristotle, *De Anima*, Trans. Christopher Shields, Clarendon Press, Oxford 2016.
- _____, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 2010.
- Aumann, J., *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Fourth impression, California 1994.
- Aydın, İ. H. , “Kenz-i Mahfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, (Cilt 25).
- Aydın, M. S. , *Âlemden Allah’a*, 4. Baskı, Ufuk Kitap, İstanbul 2006.
- _____, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2013.
- _____, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (1), 1986, 31-87.
- Ayer, A. J. , *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (Çev.: Vehbi Hacıkadıroğlu), Üçüncü baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Ayten, A. , *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Başcı, V. – Yazoğlu, R. - İmamoğlu, T., *Din Felsefesi Dersleri*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015.
- Başcı, V. , *17. Ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2002.
- Beccarisi, A. , “Albertus Magnus ve Köln Okulu”, Eco, Umberto (ed), *Ortaçağ I-IV*, (Çev.: Leyla Tonguç Basmacı), Cilt III, 372-377, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2010.

_____, “Eckhart’s Latin Works”, Jeremiah M. Hackett (Ed.), *“A Companion to Meister Eckhart”*, 85-123, Brill, Boston 2013.

_____, “Eckhart ve Ren Bölgesi Mistisizmi”, Eco, Umberto (ed), *Ortaçağ I-IV*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, (Cilt III, 427-432), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2010.

Birand, K. , “Tanrı Şuuru Hakkında”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (4), 1953, 89-91.

Bishop, F. , Peter Lombard, 2017, <https://www.britannica.com/biography/Peter-Lombard>

Bolay, S. H. , *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 11. Basım, Nobel Akademik Yayıncılık, İstanbul 2013.

Brinton, C. , *Ideas and Men: The Story of Western Thought*, Englewood Cliffs, PrenticeHall 1963.

Bursevi, İ. H. , *Kenz-i Mahfi*, İstanbul 1290.

Cevizci, A. , *Felsefe Tarihi*, Üçüncü Baskı, Say Yayınları, İstanbul 2011.

Harsthorne, C. , “Din ve Felsefeye Göre Tanrı”, (Çev.: Mehmet S. Aydın), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1), 1981, 205-219.

Cobb Jr. J. B. - Griffin, D. R, *Süreç Teolojisi*, (Çev.: Tuncay İmamoğlu-Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Dilek, S. , “Meister Eckhart -Teolojisinde Yaratılış Ve Ruh”, *Kutadgubilig*, (S. 22), 2012, 239-263.

_____, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, *Dîvan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 24 (46), 2019, 143-188.

Dobie, R. , Meister Eckhart's "Ontological Philosophy of Religion", *The Journal of Religion* 82, (4), Ekim, 2002, 563-585.

Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, (Çev.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Eckhart, M. , *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, Der. David O'neal, (Çev.: Aslı Özer), Klan Yayınları, İstanbul 2003.

- _____, *Lateinische Werke I*, Translated and Edit by Konrad WeiB, Berlin 1965.
- _____, *Lateinische Werke III*, Translated and Edit by Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese, Albert Zimmermann, Kolhammer, Berlin 1936.
- _____, *Lateinische Werke V*, Translated and Edit by Josef Koch, Bernhard Geyer, Erich Seeberg, Heribert Fischer, Loris Sturlese, Kolhammer, Berlin 2007.
- _____, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, Translation and Introduction By Edmund Colledge O.S.A, Bernard McGinn and Elvira Borgstadt, Poulist Press, New York 1986.
- _____, *Meister Eckhart Werke I*, Texte und Übersetzungen von Josef Quint, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993.
- _____, *Meister Eckhart Werke II*, Texte und Übersetzungen von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Josef Koch, Josef Quint, Konrad WeiB und Albert Zimmermann, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993.
- _____, *Selected Writings*, Selected and Translated by Oliver Davies, Penguin Books, London 1994.
- _____, *Sermons and Treatises*, Translated and Edited by Maurice O'C. Walshe, Element Books, Shaftesbury 1987.
- _____, *Tanrı ve İnsan*, (Çev.: Sedat Umran), Madde ve Ruh Yayınları, İstanbul 1990.
- _____, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, Translated and Edited by Maurice O'C. Walshe, Revised with a Foreword by Bernard McGinn, Crossroad Publishing, New York 2009.
- _____, *The Essential Sermons, Commentaries and Defense*, Translation and Introduction By Edmund Colledge O.S.A And Bernard McGinn, Poulist Press, New York 1981.

- Eco, U. , *Gülün Adı*, (Çev.: Şadan Karadeniz), 43. Baskı, Can Yayınları, İstanbul 2018.
- Ertürk, R. , *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınları, Ankara 2004.
- Esen, S. , *Dominiken Tarikatı ve Katolik Kilisesindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Underhill, E. , *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Third edition, E. P. Dutton and Company, New York 1912.
- Fârâbî, *El-Medînetü-l Fâzıla*, (Çev.: Ahmet Arslan), Altıncı Baskı, Divan Kitap, Ankara 2015.
- Kam, F. , *Vahdet-i Vücut*, (Çev.: Yüksel Kanar), Kapı Yayınları, İstanbul 2015.
- Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çev.: Ahmed Serdaroğlu), Cilt 3, Bedir Yayınevi, İstanbul t.y.,
- Holm, N. G., *Din Psikolojisine Giriş*, (Çev.: Abdülkerim Bahadır), İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Gilson, E. , *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev.: Şamil Öçal), 2. Baskı, Açılım kitap, İstanbul 2005.
- _____, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (Çev.: Ayşe Meral), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- _____, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev.: Mehmet S. Aydın), 2. Basım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Gökberk, M. , *Felsefe Tarihi*, 25. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.
- Gören Bayan, E. , *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.
- Güngör, E. , *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 9. Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul 2008.
- Hançerlioğlu, O., *Felsefe Sözlüğü*, Yirmi Birinci Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul 2013.
- Hemşinli, H. , "Dinî Tecrübenin Nesnelliği Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (33), 2011, 119-144.

- Hökelekli, H. , *Din Psikolojisi*, 10. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 2013.
- Huxley, A. , *Kadim Felsefe*, (Çev.: Mutlu Yetkin), İthaki Yayınları, İstanbul 2014.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş- Şifa Metafizik II*, (Çev.: Ekrem Demirli- Ömer Türker), 2. Baskı, Litera yayıncılık, İstanbul 2013.
- İkbal, M. , *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev.: Rahim Acar), Timaş Yayınları, İstanbul 2013.
- James, W. , *The Warieties of Religious Experience A Study In Human Nature*, Edit by: Martin E. Marty, Penguin Books, New York 1982.
- Kahveci, K. , *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2014.
- Kalın, F. , *Rudolf Otto’da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012.
- Kar, S. , *John Toland’ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Kelley, C. F. , *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Yale University Press, New Haven 1977.
- Klinger, D. D. , “Anlambilim, Söz-dizimi ve Rabıtaya Dair Yeni Bir Kabul: Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî’nin Levâmiu’l- esrâr’daki Atomik Önergeleri Tahlili Üzerine Notlar”, *Nazariyat*, 5 (2), 2019, 55-76.
- Koç, T. , *Din Dili*, Dördüncü Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Kuşeyri, A. , *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, 6. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul 2012.
- Kuvancı, C. , “William James’in Düşüncesinde İmanın Pragmatik Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, (58), 2013, 85-107.
- McGinn, B. , “The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart”, *The Journal of Religion*, 61 (1), 1981, 1-19.

- _____, “Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology”, Bernard McGinn(Ed.), “*Meister Eckhart and the Beguine Mystics*”, ss. 1-14, The Continuum Publishing Company, New York 2001.
- _____, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing I*, The Crossroad Publishing Company, New York 2001.
- _____, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500), Vol. IV of The Presence of God, A History of Western Christian Mysticism*, The Crossroad Publishing Company, New York 2005.
- Milbank, J. , “The Double Glory or Paradox Versus Dialectics: On Note Quite Agreeing With Slovoj Zizek” Creston Davis (ed.) *The Monstrosity of Christ*, 110-233, The Mitt Press, Cambridge 2009.
- Mojsisch, B. , *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*, Trans. Orrin F. Summerell, John Benjamin Publishing, Amsterdam 2001.
- Musa K. , “Mistisizm’in Dili; Sembolizm”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10 (6), 2015, 555-566.
- Otto, R. , *Kutsal’a Dair*, (Çev.: Sevil Ghaffari), Altıkırkbeş Yayın, İstanbul 2014.
- Öge, S. , *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- Ögke, A. , Tasavvufta “Kenz-i Mahfî” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (12), 2004, ss. 9-24.
- Özcan, M. , “Aristoteles’in Varlık Görüşü”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (13), 2009,113-131.
- Palazzo, A. , “Eckhart’s Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron and Averroes”, Jeremiah M. Hackett (Ed.), “*A Companion to Meister Eckhart*”, 253-298, Brill, Boston 2013.
- Peker, H. , *Din Psikolojisi*, 12. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2015.
- Peterson M. - Hasker, W. – Reichenbach, B. –Basinger, D. , *Akıl Ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, (Çev.: Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2012.

- Plotinus, *The Enneads*, Translated by Stephen Mackenna, Faber and Faber Limited, London t.y.
- Radler, C. , “Losing the Self: Detachment in Meister Eckhart and its Significance for Buddhist-Christian Dialogue”, *Buddhist Christian Studies*, 26, 2006.
- Reçber, M. S. , “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (1), 2010, 59-78.
- _____, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- Richardson, I. , *The Indistinguishability Between God and Man in the Thoughts of Meister Eckhart*, Master Thesis, August 2013.
- Sahbân Halîfât, “İbn Cebîrol”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 19, İstanbul 1999.
- Schimmel, A. , *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev.: Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Schürman, R. , Meister Eckhart, 2020, <https://www.britannica.com/biography/Meister-Eckhart>
- Sells, M. , *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Serin, İ. , “Eckhart Meister”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt.5, 1. Baskı, Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Spinoza, *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- Stace, W. T. , *Mysticism and Philosophy*, Macmillan and Company Limited, London 1961.
- Şah-Kazımî, R. , *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart’a Göre Aşkına Giden Yollar*, (Çev.: Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Taşpınar, M. , *Yunus Emre ve Meister Eckhart’ta İnsan Sevgisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992.

- Tillich, P. , “Din Dilinin Doğası”, (Çev.: Aliye Çınar), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 2002, 227-236.
- _____, *İmanın Dinamikleri*, (Çev.: Fakrullah Terkan-Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Tokat, L. , “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009, 75-98.
- Topakkaya, A. , “Nikolas Von Kues’ta Negatif Teoloji”, *Bilimname*, IX, (3), 2005, 105-116.
- Topaloğlu, A. , “Teizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, Cilt: 40, 332-334.
- İmamoğlu, T. , *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, *Tanrı’nın Doğası ve Mucize’nin İmkânı David Hume’un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Türer, O. , *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul 2011.
- Tüzer, A. , *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Watt, W. M. , *Dinlerde Hakikat Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*, (Çev.: Fuat Aydın), Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Weischedel, W. , *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev.: Sedat Umran), Beşinci Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Wittgenstein, L. , *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Çev.: Oruç Aruoba), Altıncı Basım, Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- Yazoğlu, R. , “Paul Tillich’de Tanrı Kavramı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (2), 2002, 113-130.
- _____, “Paul Tillich’in Tanrı Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, 2004, 134-147.
- _____, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.
- Yılmaz, H. K. , *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.
- Yılmaz, Ö. , *Alman Mistik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Zarrabi-Zadeh, S. , *Practical Mysticism in Islam and Christianity A comparative study of Jalal al- Din Rumi and Meister Eckhart*, First published by Routledge, London and New York 2016.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Halil İbrahim KÖSE
Doğum Yeri ve Tarihi	Terme-1985
Eğitim Durumu	
Lisan Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı
İletişim	
E-Posta Adresi	ya_ak_samsun@hotmail.com
Tarih	11.03.2020