

TÜRK MUTASAVVIF ŞÂİRLERİNDE VARLIK ANLAYIŞI EŞREFOĞLU RÛMÎ, NİYÂZÎ-İ MİSRÎ VE AHMED KUDDÛSÎ ÖRNEĞİ

Ali TENİK¹

Özet

Türk Mutasavvıf Şâirlerinde Varlık Anlayışı: Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî ve Ahmed Kuddûsî

Bu çalışmada tasavvufun varlık konusunu işledik. Varlık, tasavvufî düşünce ve hâlin Allah, varlık ve insan gibi üç sacayağından birisidir. Yaşadıkları dönemde öne çıkan Türk Mutasavvıf Şâirlerinden; Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî ve Ahmed Kuddûsî şiiirlerinde işledikleri varlık meselesiyle sûflilerin bu konudaki anlayışlarını açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Onlar şiiirlerinde dillendirdikleri tasavvufun varlık ve varoluş anlayışını önceki sûflilerin düşüncelerinden etkilenerek ortaya koymuşlardır. Bilhassa İbnü'l- Arabî gibi mutasavvıfların varlık düşüncelerini harmanlayarak kendi manevî hâlleri ışığında varlık anlayışlarını oluşturmuşlardır. Zira şiiir sûfî için, Allah'ın ontolojik kanıtlanmasını mümkün kılan dilsel bir kiptir. Sûfî şiiirin dizeleriyle hem ontik hem de epistemik hakikati ortaya koyarak varlık düşüncesini ve varoluş gerçeğini ortaya koyar.

Anahtar kelimeler: Türk Mutasavvıf Şâirleri, İbnü'l- Arabî, varlık, varoluş

Abstract

The Notion of Existence in Turkish Sufi Poets: The Cases of Eşrefoglu Rumi, Niyazi al-Misri and Ahmed al-Quddusi

In this study, we examine the notion of existence in mysticism. Existence is one of the three corner stones of mysticism such as God, existence and human being. Three Turkish sufi poets, Eşrefoglu Rumi, Niyazi al-Misri and Ahmed al-Quddusi, who put forward clearly the sufi thinking on this subject, were the leading figures of their time. Certainly, in their thinking about being and existing in time, they were influenced by their predecessors in Sufism. They formed their Notion of existence within the light of their own spiritual dispositions, remixing the thoughts of previous sufis, particularly Ibn al-Arabi. For a Sufi, proving the existence of God is a linguistic preposition. In his lines about ontological and epistemic realities, a sufi discloses his thoughts about being and existence.

Key words: Turkish sufi poets, Ibn al-Arabi, existence, being.

1 Harran Üniv. İlahiyat Fak.

Giriş

Tasavvufî şiir, insanın varlığını, varoluş hakikatini Yaratıcıdan gelen fıtrata göre temellendiren şiirdir. Bu şiir, temelde tasavvufî varoluş görüşünü yansıtırken,² diğer taraftan insanı, insanın gerçekliğine aşkın olanla beraber içkin olanı da ele alır. Tasavvufî şiir dışında kalan şiir türlerinde insanın varlık/vücûd durumu hep muğlaktır. İnsanın özne olup olmadığı, insanın diğer varlıklar gibi, varlık olarak ayakta kalma halı tartışmalıdır. Örneğin, post-modernistler insanı özne görmez iken, felsefî şiirde insan öznedir.³ Tasavvuf ise bütün bunların ötesine geçerek, insanı, yaratılıştan getirdiği kabiliyetlerinden dolayı en değerli varlık olarak görür ve özne olarak ele alır. Çünkü insan, Yaratıcıdan aldığı öz ile varoluş ilkesini ortaya koyar ve bu varoluş mayasını da Allah'ın nefhasından alır.⁴

Tasavvufî şiir, edebiyata dair yazılan kitaplarda vasıflanan “dinî-tasavvufî” şiirin ötesindedir. Çünkü tasavvufî şiirde bir varoluşun, bir ilâhî bilginin yansımaları vardır. Diğer şiir türlerine baktığımızda örneğin, teolojik/dinî şiir soyut bir düşüncenin ürünü ortaya koyarken, tasavvufî şiir, bütün eşyânın hakikatini bilmeye yönelerek, eşyânın mahiyetine nüfuz eder. Bu şiir, dinî şiirde olduğu gibi, sabit bir geleceğe ve belirlenmiş bir taslağa sahip değildir. Bu şiirin hedefinde, *Mutlak Bir*'in tecrübesi vardır. Aynı zamanda sûfînin şiir poetikasında, Müslüman rasyonalist diyalektikçilerin aktif zihnî söylemi de yoktur. Sûfînin anlayışında, Yaratıcıyı, kozmik evrenin yaratıcısı ve kanun koyucusu, görkemli insanî sıfatları ve etrafındaki meleklerle Arş'teki köşkünde yaratıklarına yol gösteren, kontrol eden veya yöneten olarak tahayyül etmek anlayışı da yoktur. Zira sûfî için Yaratıcı, kendisiyle iç içe olan, varlık bilincini O'nunla kazandığı öz, sevgi yumağı ve asil rûhtur. Yani sûfî, Yaratıcısından aldığı sevgi nûruyla O'nunla hemhâl olmuş, O'na sevginin dışında bir duyguyla yaklaşmamaktadır.

Dünya şiir literatüründe lirik şiirin en iyi örnekleri mutasavvıf şâirlere aittir.⁵ Şâir, lirik şiir dünyasına girince dünyayı başka türlü algılar. Rûh aydınlanır, ışığa kavuşur, kanatlanır iç dünya varlığı daha yüksek bir konuma ulaştırmak istercesine hafifler. Bu şiir hakîkati, insan doğasına yansıtır. Lirik şiir için herhangi bir kayıt yoktur; ne zaman, ne de sınır tanır, sınırların ve

2 G. Andrews Walter, *Poetry's Voice Society's Song Ottoman Lyric Poetry*, Universty of Washington Press, Washington 1985, s. 54.

3 Yücel Kayran, *Felsefî Şiir-Tinsel Poetika-*, YKY, İstanbul 2007, s. 73.

4 Hicr, 15/29.

5 Hilmi Yavuz, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, YKY, İstanbul 2005, s. 183.

çağların üstünde uçar. Lirik şiir hem Yaratıcı, hem yaratılmış, hem ölmek zorunda olan, hem yaşamını sürdüren ve hem de hayatın zorluklarına karşı güçlü bir varlığı sergileyen insanın hâlini ortaya koyar.⁶

Lirik şiirin temsilcisi olan sûfî için, manevî tecrübenin doğrudan taşıyıcısı olan şiir, kendi varlığını koruduğu evidir. Bu eve gönül kapısında girilir. Gönül nûruyla hemhâl olmayan hiçbir fenomen sûfî nazarında makbul değildir. Çünkü o yaşam gıdasını gönlünün derinliklerinde almaktadır.

Tasavvufî şiir, insanı tefekküre ve düşünceye sevk eden şiirdir. Bu düşünme ve tefekkür hâli diğer şiirde olduğu gibi ideolojik ve dünya görüşü argümanlarını değil, aksine insanın içinde bulunduğu varoluş gerçeğini dillendiren manzumelerdir. “İnsan”lık ölçüsünde köklü bir değişimin temelini atan tasavvuf, bu ulvî manzumelerle şiire en geniş yayılma imkânı tanyarak, onu hiç tükenmeyecek Peygamberî bir kaynağa bağlamıştır.

Sûfî şiirde, diğer şiirlerde olduğu gibi trajik ve dramatik türde yoktur. Çünkü bu şiirde, insanın varlık olarak kabul ettiği “tek hakikat” Allah’tır.⁷ Hayat ise bir gölge oyunu gibidir.⁸ Platon’un da dediği gibi, bu şiirde şâirin dili ilâhîdir, o, hafif kanatlı bir varlıktır, ilham duymadan, kendinden geçmeden, aklı başında iken hiçbir şey yaratamaz, ilâhî sevgi olmayınca kimse şiir söyleyemez. Ona göre, güzel şiirler ne insana yakışır, ne insan işidir. Bunlar Allah’a yakışır, Allah’ın lütfüdür, şâir de Allah’ın tercümanıdır.⁹

a. Tasavvufî Şiirde Varlık Anlayışına Genel Bir Bakış

Tasavvufî şiir, kendi varlık bilinci içinde olan insana odaklaşmayı dile getirmektedir. Sûfî şiir, angaje olmuş zihin yapısını değil, gönül dünyasında iç özgürlüğünü yaşayan kişinin hâlini ifade eder. Tasavvuftaki iç özgürlük, felsefî şiirde olduğu gibi dünyevî deneyimden yoksun kişinin ruhanî durumunu dile getirmekten ziyâde,¹⁰ gönül atmosferini bütün “ben” kayıtlarından soyutlayarak ilâhî nefhalarla dile gelişinin ifadesidir. Zira Attâr (ö.1194)’ın dediği gibi, bu şiir “fuka açma”dır; yani, hakîkatin ansızın ortaya çıkmasıdır.¹¹ Belki de, Heidegger (ö.1976)’ın ifadesiyle, bu şâirliğin mahiyeti

6 Erdoğan Alkan, *Şiir Sanatı*, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 2005, ss. 49-50.

7 Louis Massignon, *Tasavvuf*, s. 37.

8 Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, YKY, 2006, s. 29.

9 Platon, *Ion*, (çev.: İhsan Bozkurt), MEB Yayınları, İstanbul 1987, ss. 18-19.

10 Kayıran *age*, s. 92 ; Joinna Kuçuardı, *Sanata Felsefeye Bakmak*, Şiir Tiyatro Yayınları, Ankara 1979, s. 38.

11 Feridüddîn ‘Attâr, *Mantıku’t-Tayr*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, s. 78

yaratıcılık değil, meydana gelmedir, önceden gizli olanın açığa çıkmasıdır, hâsıl olmaktır ve gizli olanın açığa çıkması ise, hakikatin açığa çıkmasıdır.¹²

Şiir, sûfîlerin dilinde ilâhî gücün ân'ı olur. Bu güç, Hakk'tan gayrisini eriten, ilâhî yankıları dağıtıp yok eden bir kuvvettir. Ân'ın olmadığı yerde yüzeysellik var, derûnîlik yoktur. Ân'ın olmadığı yerde şâirde sadece şarki ve düz yazı vardır. Bundan dolayı, şiir/poem ânlık bir metafiziktir. Varlığın mahiyetini çözmüş olan sûfî şâir, kısa bir şiirinde bile, bir evren görüşünü ve bir rûhun sırrını, bir varlığı ve eşyâların hepsini görmesi mümkündür.¹³

Her tasavvufî şiirde, Allah'ın yankısı ve hikmeti okunur. Mutasavvıf şâirin perspektifinde, görülebilenlerin görünmeyen gerçeği vardır. Şiirinde, görünenin ötesinde görüntüler gören şâir, şiirindeki işâretlerle, Hakk'ın sıfatlarıyla ve her şiirin satırlarının arasında İslâm inancının tek ve değişmez cümlesi olan "Tek"liği/"tevhîd"i tekrarlar.¹⁴ Zira Kur'ân'da olduğu gibi, her şeyde Yaraticının "işâretlerini" görmeye çalışan sûfî için varolmak, geçici olan güzelliğin içinde ebedî olanı yakalayabilmektir.

Sûfî için kâinat, hakikatin dışı, yani görünen yüzüdür. Gerçek ise, kâinatın iç ve görünmeyen yüzü olduğu için, o, hep vadilerde dolaşarak derûnî güzellikleri ortaya çıkarmaya çalışır. Bu derûnî seyahatle sûfnin şiirindeki temel amacı; Allah'ın bizim öz hayatımıza katılabileceğini bize öğretmektir.¹⁵

Her nesnenin insanın gözüne ışık aracılığıyla görünmesi gibi, insanın kalbine de her şey Allah vasıtasıyla görülür¹⁶, sûfî de varlığı ve varoluşu bu yolla tanır. Sûfnin varoluşunu gerçekleştirdiği diğer alan ise, Hz. Peygamber(s)'in manevîyatıdır. Sûfiye göre, Hz. Peygamber'in varlığı âlemin varoluşunun kemâle ulaşmasıdır. Yani Peygamberle varlık âlemi varoluş gerçeğini tamamlamıştır. Zira sûfî, varlığın merkezine *Hakikat-i Muhammediyye* gerçeğini koyarak varlığı anlamaya, varoluşunu anlamlandırmaya çalışır.

Sûfiye göre görünmeyen hakikat asıl gerçekliktir; duyulur dünya ise, ancak hakikatin ilksel varoluşu sayesinde bir varoluş kazanır.¹⁷ Onların nazarında, "âlemü'l-hiss", öteki sebep âleminin sonuçlarından birisidir, tıpkı

12 Kayıran, age, s. 512.

13 Gaston Bachelard, *Şiirsel Ân ve Fizikötesi Ân*. (çev.: Fahrettin Arslan), *Düşünce ve Dil'in* içinde, haz.: Hüseyin Su, Hece Yayınları, Ankara 2004, ss., 143-149.

14 Roger Garaudy, *İsâmın Va'dettikleri*, (çev.: Nezihe Uzel), Pınar Yayınları, Ankara 1983, s. 183.

15 *Aynı eser*, s. 187.

16 Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Mecmu'atü Resâilî'l-İmâm el-Gazâlî, Beyrut 1986, IV s. 118.

17 *Aynı eser*, s. 96.

gölgenin bir bedende doğması gibi, ondan doğar. Sûfî nazarında, bu dünyanın, duyular yoluyla erişilen nesnelere ancak, öteki dünyadaki misallerinin göndermeleri olarak anlam ve gerçeklik taşırlar. O hakîki dünyada fiziksel dünyadaki ilişkiler yoktur, kesret, fark ve tezat yerine vâhdet/birlik vardır; ne ayrılık ne de ayrılma vardır orada; “burası” ve “orası” kavramları yoktur ne de zaman, oluş ve çürüyüş mevcuttur-çünkü hakîki varlık; Allah’ın zâtıdır.¹⁸ Sûfînin temel gayesi, bu anlayışla varoluşunu gerçekleştirmektir.

Şiirin okuyucu veya dinleyici üzerinde kalıcı olmasının en belirgin özelliği, onların rûhlarında ve benliklerinde kalıcı olmasıdır. Varlık konusunu işleyen her mutasavvıfın şiirinin dizisinde, okuyucu kendi varlığının şuuruna varır. Çünkü şiir, sûfî şâir için Allah’ın varlığının delilidir. Şiir, onlar için Allah’ın ontolojik kanıtlanmasını mümkün kılan dilsel bir kiptir. O, dizelerde hem ontik, hem de epistemik hakikati okur. Dizelerin kuşatıcılığı okuyucunun veya dinleyicinin belleğine yapışır. Sûfî perspektifte şiir, ham ve cılk bir duygu hâli değil, üstün ve mamûl bir idrâk işi ve hiçbir sınırdan durmaksızın ‘Mutlak Hakikat’i arama faaliyetidir.¹⁹ Tasavvufî şiirin okuyucu veya dinleyici üzerinde iz bırakması, estetik form konusunda değil, Yaratıcıdan gelen ilâhî duygunun gönül dünyasını istilâ etmesiyle oluşan aşkın etkisidir. Zira estetik form, varlıksal/vücûdî bir kaygı değil, kurgusal bir düzenlemeyi dile getirir. Tasavvufî şiirde tamamıyla varlıksal durum söz konusudur. Estetik form ise gönülden gelen kudretli şiir metafiziğiyle kendiliğinde oluşmaktadır. Mevlânâ bu konuda, Mesnevî’deki şiirlerin vezin, form olmadıklarını, onların mânâ olduğunu açıklar.²⁰ Zira sûfî, Hak ile varlık bulup, varoluşunu tamamlayarak, “*Sen sus ki şimdi sana o dili veren konuşsun*”²¹ makâmına ulaşmıştır. Ahmed Kuddûsî’de şiirlerinin tamamını estetik kaygılardan uzak yazdığını fakat neticede şeklin kendiliğinde oluştuğunu açıklar.²²

Şiirde vücûdî/ontik durum, dizelerin insanın varoluşundaki bir hakikati tanımlaması, o hakikate ait derûnundaki gerçeğin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Kendini okuyucuya bırakan her dize bir etki bırakır. Çünkü okuyucunun sırla çevirili olan varlıksal bütünlüğünü ortaya çıkarır. Buda okuyucunun aydınlanması ve kendi farkındalığının bilincinin kazanmasıdır.

18 Aynı yer.

19 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999, s. 20

20 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 2742.

21 *Aynı eser*, VI, 3126.

22 Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, ss. 65-74.

Okuyucu ve dinleyicinin üzerinde tesir bırakan şiir, insan varlığının cevherini ortaya çıkarır. Varlığa seslenen şiir, varlığı tanımlayan insanın kendi varlığını anlama ve idrak etme durumunu ortaya koyar.²³ Çünkü Yaratıcıdan başkasına âşık olmak, varolma bilincini kazanmanın en büyük engelidir. Kendinden vazgeçiş ebedî hayatın içinde yeniden doğmanın sırrıdır. “Varlık” şuurunun hakikatine ve Yaratıcıya vuslatı gerçekleştiren gerçek, insanın kendinden vazgeçmesiyle mümkün olur. Sûfî düşüncede bu gerçek, insanın kendi varlığından vazgeçerek, hakiki varlığı seyr u sülûk sürecini yaşamakla ortaya konulur.

Bu özellikten dolayı tasavvufî şiir hem ontik, hem de epistemiktir. Varlık düşüncesini esas alıp açıkladığı için ontolojik, tasavvufî konuları şiir ahengiyle okuyucuya sunduğu için de epistemiktir. Fakat bu bilgi dışarıdan gelen bir bilgi türü değil, sûfinin vâhdet aynasıyla kazandığı ilâhî bilgidir. Bu tamamen sûfinin kendi varlığının keşfi neticesinde bütünleştiği epistemdir. Bu bilgi, insanın kendi varlığının farkındalığını gerektiren ontik durumla elde edildiği için hakikati ifade eder. Hakikati dillendiren bilgi kesin/yakîn bilgidir. Zira hakikat bütün anlamlarda değişmezliği ifade eder.²⁴ Onun için şiirle ortaya konulan bilgi kesin bilgidir. Çünkü bilgi sadece bilimin nüfuz alanında değildir. İnsanın varlık durumuna ilişkin bir gerçeği ifade ettiğinden dolayı şiirsel bilgi kesinlik içerir. Tasavvufî şiirde bilgi, insanın varlık hakikatiyle ilgili bir bilgi çeşididir. Bu varlık gerçeği, insanın kendi manevî dünyasında keşfettiği, kendi içinde dillendirdiği bir durumdur.

Tasavvufî şiir bu yönüyle, “öteki” şiirin parça parça ele aldığı konuları, insanın varlık gerçeğini sadece ontoloji, antropoloji ve ahlâkla değil, her üçünün bir arada ifade edilmesini sağlar.

Her şairin kendi varlık yapısına uygun olarak şiir yazdığı için, her şiir poetikası da söz konusu şâirin kendi karakter yapısının dışı yansımasıdır. Bu sebeple her şâir kendi karakterine uygun bir şiir formu seçer.²⁵ Örneğin tasavvufî olmayan şairlerde genelde bir delil arama çabası vardır. Ve aynı zamanda şâirler, kendi ruhsal benliklerinde gelgitler, çatışmalar yaşarlar. Bunun yanında sûfî şâirin rûh dünyasında çatışmalar yoktur. Onun rûh zemini berrak ve renksizdir.

23 Kayıran, *age*, s. 95.

24 *Aynı eser*, s. 96.

25 Aristoteles, *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, Çev.: Nazile Kalaycı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005, s. 148a. 25.

“Düşünce şiiri”, insan ontolojisinin/varlığının içinde bulunduğu paradoksal durumun ortaya konulmasıdır. Aynı zamanda bir “düşünce şiiri” ortaya koyan mutasavvıf şâirlerin poetikası, insanın varoluş durumuyla ilgili hakikatlerinin keşfini yapmak ve şiire hikemî bir renk vermektir. Onun için düşünce şiirinin en güzel örneklerini ortaya koyan mutasavvıf şâirlerde şiir, insan varoluşuyla alakalı hakîkatin açığa çıktığı bir alandır.

Tasavvufî şiir “düşünce şiiri” olması hasebiyle, tefekkür ve düşünceyle hareket eden mutasavvıf şâir, önce kendini “bilmek” ve “tanımak” ile işe girer. Kendi varoluşuyla hareket eden sûfiler, profan ve diğer şâirlerin aksine hem insanı, hem de bütün varlığı ve yaratılışı merkeze alırlar. Diğer taraftan felsefî şiirin insana salt düşünceyle yaklaşmanın yanında sûfiler, insanın varlığını ilâhî emir gereği *ahsen-i takvîm* olarak telaki ederek, *Mutlak Varlık*’ı vuslatta en mükemmel varlık olarak görürler.

Mutasavvıf şâirler yukarıda da değindiğimiz gibi epistemik poetikası olan şâirlerdir. Onların şiir anlayışları kendi kişisel tecrübelerinden değil, tamamen ilâhî enformasyonun gönüllerini ihata etmesiyle oluşur ve bu duyguyla şiirlerini dillendirirler. Zira sûfiye göre, insanın varoluş fenomeninin merkezi gönüldür. İnsan, Yaratıcıya nispeten varlığının “hiç”liğini gönül deryasının ilâhî lütuflarını keşfederek algılar. Kalbin düşünce ve eylem üzerindeki önemli tesirini idrak eden felsefe şâiri ve düşünür Rilke’de, şiirlerinin insanlar üzerinde daha tesirli olması için şâirlere şu daveti yapar: “kendi kalbine dön”.²⁶ Çünkü kişinin içinde bulunduğu durum bir varoluş durumudur. İnsanın kendi varlık farkından ışığın bilincine ulaşmanın merkezi ise, insanın yönlendirme üssü olan kalbidir.

Epistemik poetikası olan her şâir, şiir anlayışını kendi kişisel tecrübelerinden değil, daha çok şiir bilgisine dayalı enformasyonla konuşur. Sûfilerin şiirlerindeki enformasyon Kuddûsî’nin de ifade ettiği gibi, kendi beşerî duygularının ötesinde sadece ma’rifete dayalı bir bilgidir.²⁷

Tasavvufî şiirin poetikasında, felsefî şiirde olduğu gibi poetik kaygılara dayalı bir bakış yoktur. Diğer tarafta aşk ve ideoloji şiirde görünen kalın çizgiler, arzular, istekler yoktur.²⁸ Sûfinin poetikasında şiir, Yaratıcıyı, varlığı ve evreni baz alan, fakat kimi eleştirmenlerin iddia ettiği gibi sadece duâyla ilgili bir duygu olmayan,²⁹ öte tarafta bireyi, toplumu ve bütün varlığı ku-

26 Kayıran, *age*, s. 93.

27 Bk. Ahmed Kuddûsî, *Divân*, Taş Baskı, İstanbul 1291, s. 69; Tenik, *age*, ss. 392-401.

28 Kayıran, *age*, s. 11.

29 *Aynı eser*, s. 15

caklayan, insanları aydınlatarak, insanca bir hayat yaşamalarını en derûnî duygu ve ilâhî gayeyi hedefler. Mutasavvıf şâirde şiirin kurgusunu oluşturan ilke, iç bütünlüğünü ortaya koyan mısraların örgüsünü oluşturan varlık harcıdır. Sûfî şâir için varlık, şiirle ifade edilen yokluk/adem anlayışıdır.

Tasavvufî şiir, insanın kendini bilmesi, Yaratıcıyla olması ve ilâhî benliğini oluşturmasını sağlayan şiirdir. Onun şiiri gönül dünyasına yansıyan işrâkın netliğidir. Bu şiir, insana gerçek insanlık kimliğini kazandıran mısraların bütünüdür. Bu şiirdeki felsefe, bir şiir bilinci kazandırma ve akıl yürütme anlayışı değildir. Bu şiir insanın varlığını, varoluşunu yaratılıştan gelen tabiat üzere ele alan şiirdir. İnsanı, insanın gerçekliğine aşkın olanla beraber içkin olarak da ele alır. Yani öyle bir yaklaşımda bulunur ki, hümanist, hümanist olmayan gibi ayırımlara yavan kalmaktadır.³⁰ Bu şiir, insana sadece kendi varoluşunu kazandıran bir şuur hâli yaşatır. Mutasavvıf şâir, bu bilince belli bir eğitim süreci/ seyr u sülûk neticesinde ulaşır. O, bu kemâl derecesini, Yaratıcıyı zikir, düşünme ve tefekkür gibi amelleri derûnî olarak gönül dünyasında yaşayarak kazanır. O, kendinin keşfini beşerî “ben”den arınarak, gerçek “ben”e kavuşarak tamamlar. Zira “benlik” aşkı, aşk içinde en büyük engeldir. Benlikten vazgeçmek, yeniden dirilmenin ve ebedî hayatın sırrını yakalamaktır. Bu benle o, artık şiirle yaşadığı hâli anlatmayı istemese de, benliğini “hiç”leştirmekle büründüğü yeni hâl onu şiir söylemeye gönüllü kılmıştır. Bu hâli Hakk aşığı büyük mutasavvıf şâir Ahmed Kuddûsî (ö.1849) dizelerinde şöyle ifade eder:

*Şi’ri terk etmiş iken oldum yine ben mübtela
Gün olur ilhâm-ı Rabbânî bana leyl ü nehâr*

*Başlarım yazmağa gündüz ehl ü şurbi unudub
Hem anınla eğlenir oldum bugün bî-ihityâr*

*Dinler idi Hak Rüşûlî şi’ri ashâb-ıla heb
İder idi şi’r ile hem ihtibâr u iftihâr*

*Bir zemân şi’ri usanub eyledim terk ey püser
Nideyim bir gece bana subha dek öğretdiler*

Başladım yazmağa yine şi’ri bilmem hikmetin

30 Ahmet Oktay, “Hümanizm Tartışmaları”, Cogito, İstanbul 2002, s. 31.

*Olmuşam nâzım muqallîd bi-'ilm hem bi-hüner*³¹

Bu mısralardan da anlaşıldığı gibi, ilâhî bir şuurla kazanılmış olanı dile getirmek bir düşünme hâli değil, tam aksine kesb ile kazanılan seyrin gönül dünyasında oluşturduğu bir ilâhî enformasyonu dile getirmektir. Heidegger'in dediği gibi, dil Varlık/Yaratıcının evidir ve şâirler de Varlık'a ait oldukları için bu bilgiyi O'ndan almaktadırlar.³² Sûfînin bu şiiri aynı zamanda epistemik bir şiirdir. Zira sûfî şiiri aktaran bir aracıdır. Şiiri aktaran kişinin varoluşuna ilişkin hakikatin ortaya çıktığı alan ise, şâirin şiir dilidir. Yani burada söz konusu olan hakikat, aslında şiirin ortaya koyduğu varlık bilgisidir. Bu şiirde, şiirin hem epistemik yönünü, hem de şâirin dile getirdiği insanın ontik yönü vurgulanmaktadır. Bu konuda Niyâzî-i Mısırî'de, şiirlerindeki beyitlerin, onların hem dilini varlığı/eşyâyı nasıl okuyacaklarını, hem de hangi varoluş anlayışıyla şiiri dille getirdiklerini söylemektedir:

*Mantıku'l-Tayr'ın lügât-ı mutlâkıyından söyleriz
Herkes anlamaz bizi biz muamma olmuşuz.*³³

*Lafz u sûret cisim ile anlamak isterler bizi
Biz ne elfazız ne sûret, cümle mânâ olmuşuz.*³⁴

Mısırî'nin bu beyitlerden de anlaşıldığı gibi, mutasavvıf şâirler için edebî yön, kafiye ve vezin hiçbir zaman gaye değildir. Onlar gönüllerinde kaynayan vecd ile şiirlerini ortaya koyarlar. Sûfî şâirler, iç dünyalarındaki gizemi şiirle ifade etmişler. Yani mâlum, "el-mânâ fi bâtın'ş-şâir" sözünün gereğini yerine getirirler. Nitekim Mevlânâ bunu şu şekilde izâh eder:

*Ben kâfiye düşünmüyorum oysa Sevgilim bana
Veçhimden başka bir şey düşünme diyor.*³⁵

Tasavvufu şiirde varoluş bağlamı sûfînin varlık alanıdır. Bu sebeple sûfiler, şiirle her şeyin ötesinde insanın varoluş durumuna odaklanırlar. Onun için tasavvufî şiir dışında şiirin elle tutulanı olan felsefî şiir için de tasavvuf, insanın doğasıyla ilgili olduğu için vazgeçilmezdir.³⁶ Tasavvufî şiir insanın aporia durumundaki neliğiyle, varlık bütünlüğüyle ilgili olduğu için

31 Kuddûsî, *Divân*, ss. 157-158.

32 Yavuz, *age*, s. 261.

33 Niyâzî-i Mısırî, *Divân*, s. 77

34 *Aynı eser*, s. 95.

35 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 2742, 1727-1730.

36 Kayıran, *age*, s.38.

kalburüstü şiir eleştirmenlerince hep ilgiyle izlenmiştir.³⁷

Sûfî nazarında varoluş, kendisini Hakk'tan fenâ/yok etmesidir. Yani sûfî, aşk ile kendisini Ma'sûk'ta yok ederek varlık bulur. Bir anlamda kendi varlığını, varlık bahşeden Yaratıcının varlığında bakırın kimyada eridiği gibi eritmektir.³⁸ Son kertede sûfî perspektifte varoluşun gayesi, O'dur. Mutlak anlamda insanın ontolojisi Hakk'a vuslatla gerçekleşir. Belki de Beyazid-i Bestâmî'nin: "Kırk yıldır Hakk ile konuşuyorum, halk kendileriyle konuştuğumu zannediyor."³⁹ sözü sûfîlerin varlık anlayışlarının bir özetidir.

"Göklerde ve yerde bulunanlarla, kanat çırpıp uçan kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmüyor musun? Onlardan her biri kendine has olan duâsını ve tesbihini bilir."⁴⁰ İşâreti ışığında yeryüzünde yaratılan her şey belli bir uyum içinde şarkı söylemekteyken, yâni her nesne Yaratıcıyı anarken, hangi insan çıkıp da sağır ve dilsiz bir kamyş parçası gibi sessiz kalabilir?⁴¹ Bu yüce duyguyla benliğini "İlâhî benlik" ile birleştiren âşık sûfînin içindeki aşk dalgalarının dışarıya taşmaması mümkün değildir. Çünkü, sûfînin ilâhî benliği, tıpkı bir okyanus gibidir, sürekli taşmakta ve hiçbir zamanda kirlenmemektedir. İşte bundan dolayı, kimi sûfîler kendi içindeki gerçeğe ulaşarak, bu aydınlanmayı coşkun bir rûh hâliyle ifâde ederken, kimi de bu gerçeği, içinde ki uyumlu bir sessizlikle dışarıya sezdirmeden yaşamaktadır:

*Girer mi hiç kulağıma anın 'ışksız kılâmı
Ki bir nutkında bin esrâr olan Sultân gördüm.*⁴²

Yukarıdaki dizelerde anlaşıldığı gibi, Onların şiirlerinin kasideleri sanatsal kaygının değil, tasavvufî vecd ve hâllerinden kaynaklanan bir ilhamın ürünüdür.⁴³ Sûfîlerin her şiir mısrasında, ilâhî aşkın lütfüyle binlerce ilâhî sır gizlidir. Onlar, bir nesnenin veya bir insanın güzelliği karşısında sevgilerini dillendirseler de, o geçici varlıkların güzelliğinde ve çekiciliğinde vazgeçip, güzelliğin hakikati olan Allah'a teveccüh ederler.⁴⁴ Onların, sözleri zâhirde

37 *Aynı eser*, s. 55.

38 Titus Burckhardt, *Alcemy, Science of The Cosmos, Science of The Soul*, London 1967, s. 38.

39 Feridüddîn 'Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev.: Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991, s. 226.

40 Nûr, 30/41

41 Halil Cibrân, *Ermîş*, (çev.: Aytunç Altındal), Anahtar Yay., İstanbul 2000, s. 41.

42 Kuddûsî, *Divân* (Külliyat), s. 220.

43 Reynold A Nicholson, *The Mysticism of Islâm*, (Schocken Boks), I. Edetion, New York 1975, ss. 95- 96.

44 Ali Nihad Tarlan, *Fuzûlî Divânı Şerhi*, Ankara 1985, I, 41.

mey, şarap, bade, meyhane, şarap, sarhoşluk ve dilber gibi kelimeler ağırlıkta görünse de asıl vurgulamak istedikleri yüce Yaratıcıdan başkası değildir.⁴⁵ Çünkü, onların nihâî gayesi Hakk'ın müşahedesidir, bu sebeple onlar kendilerine gelen ilâhî aşk donanımlı sözün dışında herhangi bir beyanda bulunmamaktadırlar. Allah'ın nûru kulun kalbine zuhur etti mi edebî ve estetik kaygı şöyle dursun, kulun, O'nun dışındaki şeylerden alâkasını tamamıyla kesilir.⁴⁶ Bundan dolayı tasavvufta şiir, salt edebî bir ürün olmayıp, keşf ve vecd hâlinin bir semeresi, idrak edilen mânevî hakîkatin açıklanmasının tâlî bir sonucu olarak düşünülür.⁴⁷

b. İbnü'l-Arabî'den Türk Mutasavvıf Şâirlerine Varlık Anlayışı

Sûfînin kendi varoluşunu şiirle gerçekleştirme serüveni Hasan-i Basrî (ö.728) ve Marûf el-Kerhî (ö.836) ile başlar ve İbnü'l-Arabî ile zirve yaparak devam etti. Anadolu'da ise Ahmet Yesevî (ö.1167) ile başlayan tasavvufî şiir, Mevlânâ ile doruk noktaya vurdu. Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî ve Ahmed Kuddûsî gibi mutasavvıflarla da bu şiirin en iyi örnekleri ortaya çıktı.

Bu çalışmamızda üç önemli mutasavvıf şâirin varlık/vahdet-i vücûd⁴⁸ konusundaki düşüncelerini inceledik. Farklı asırlarda yaşayan bu üç mutasavvıf; Eşrefoğlu Rûmî (ö.1469), Niyâzî-i Mısırî (ö.1694) ve Ahmed Kuddûsî (ö.1849)'dir. Her biri yaşadıkları çağdan günümüze kadar sûfîler arasında *Dîvân*'ları en çok okunan ve hata birçok sûfî dergâhında da müridlerce *Dîvân*'ları ezberlenen şahsiyetlerdir.⁴⁹ Ayrıca bu mutasavvıfların zâhirî ve tasavvufî ilimlerdeki kıfayetleri onları mürşid konumuna yükseltmiştir.

45 Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi (İslâm'da Şiir Metafizigi)*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 283; Latîfî, *Tezkire*, haz.: Mustafa İsen, Ankara 1999, s. 9.

46 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tash.: Muhammed Zehra en- Neccâr, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1968, s. 85.

47 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Mânevîyatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 126.

48 İbnü'l-Arabî'den sonra tasavvuf kültüründe belirli bir varlık görüşü ortaya çıktı. Bu sebeple çalışmamızda kimin tarafında kullanıldığı belli olmayan, "vahdet-i vücûd" kavramı yerine asıl manası olan "varlık" kavramını kullandık. Tasavvuf araştırmacılarının ortak görüşü de, İbnü'l-Arabî'nin bu kavramı kullanmadığıdır. Bu kavramın İbn Teymiyye tarafında kullanıldığı da söylenmektedir. (Bk. İbrahim Medkûr, *İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd*, İbn Arabî Anısına (Makaleler) İçinde, çev.: Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 159; İbn Teymiyye, *Resâil*, Tab'u'l-Menâr, c. I, s. 176; Mustafa Tahrah, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler*. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1992, c. I, ss. XI-XIII; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2005, s. 259; Ebû Âla el-Affî, *İslâm'da Manevî Hayat*, İz Yayınları, İstanbul 2000, s. 116.)

49 Kara, age, s. 246.

Bundan dolayı vefatlarından sonra kendilerine atfen tarikatlar oluşmuştur.⁵⁰ Yalnız Kuddûsî câmiu't-turuk meşreb bir zat olduğu için kendisinden sonra adına herhangi bir tarikat kurulmamıştır.⁵¹ Fakat Kuddûsî'nin Dîvân'ı ve diğer eserleri farklı birçok tasavvuf dergâhında sâliklerce ezberlenecek seviyede büyük bir teveccühe mazhar olmuştur. Onlar, diğer mutasavvıf şairlere nazaran şiirlerinde tasavvufî düşüncenin varlık anlayışını detaylı ve en belirgin bir şekilde işleyen şâirlerdir. Bu üç önemli mutasavvıf, Hakk'a olan aşklarını, kendi iradelerinin ötesinde şiirle dilendiren kişilerdir. Onlar sadece tasavvuf ilminde değil, diğer İslâmî ilimlerde de otoriter olan kişilerdir. Bu sebeple şiirlerinde ifade ettikleri tasavvufun varlık ve varoluş anlayışını kendilerinde önce yaşamış olan mutasavvıfların bu konudaki anlayışlarıyla harmanlayarak kendi manevî hâlleri ışığında ortaya koymuşlardır. Onlar, şiirlerinde ortaya çıkan edebî ölçüyü ne gaye ne de vasıta olarak görmüşlerdir. Fakat gönüllerinin enginliklerinde gelen ilâhî duygularla ağızlarında çıkan her söz, O yüce Sa'ni'nin kudretiyle ölçülü vezinli bir forma dönüşmüştür. Bu mutasavvıflardan sadır olan şiirin zenginliğinin diğer sûfilerde görülmemesi, bu şâirlerin özel yeteneğinden değil, kendi tasavvufî hâllerinin bir neticesidir. Zira her mutasavvıf gönülden yaşadığı bir vasıfıyla ön plana çıkmıştır. Fakat hiçbiri kendini bu özelliklerle sınırlamamıştır. Örneğin, Gazâlî (ö.1111)'ye atfedilen, "tasavvufu sadece ahlâk olarak görmesi", İbnü'l-Arabî (ö.1240)'ye atfedilen "vahdet-i vücûd", İmam Rabbanî (ö.1624)'ye atfedilen "vahdet-i şuhûd" ve Mevlânâ (ö.1272)'ya atfedilen "büyük bir şevkle trans haline geçme" gibi sınırlandırma anlayışlar yanlıştır. Çünkü böyle bir yaklaşım, kendi varoluşlarını ilâhî hikmetin deryasında tamamlayan bu mutasavvıflara saygısızlık olur.

Her üç şahsiyette mutasavvıf olmaları neticesinde, İbnü'l-Arabî ve diğer mütekaddim sûfilerin düşünce ve eserlerinden haberdardılar. Onlar, hemen hemen bütün konularda tasavvuf kaynaklarına müracaat etmişler, kendilerinden önce yaşamış olan mutasavvıfların görüşlerini tahlil ederek faydalanma yoluna gitmişlerdir. Bu şahsiyetler, kendilerinden önce yaşamış birçok önemli mutasavvıftan yararlanarak, onların eserlerini referans göstererek kendi görüşlerini teyit etmişlerdir.⁵² Bu sebeple, Eşrefoğlu Rûmî, Tarikatnâme⁵³ ve Müzekki'n-Nüfûs⁵⁴ adlı eserlerinde İbnü'l-Arabî'yi, "Şeyh

50 Eşrefoğlu Rûmî'ye atfen "Eşrefiyye", Niyazî-i Mısırî'ye atfen "Mısriyye" tarikatları kurulmuştur. (Bk. Kara, age; Aşkar, age)

51 Tenik, age, s. 62.

52 Bk. Kara, age, s. 60, 83, 232, 384; Aşkar, age, s. 312 vd; Tenik, age, ss. 43-44.

53 Bk. Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme*, nşr. Esra Keskinçelik, İstanbul 2002, ss. 3-4.

Muhyiddin" diye anarak, onun düşüncelerinden iktibaslar yapmaktadır. Niyâzî-i Mısırî'nin de tasavvuf fikirlerinden istifade ettiği mutasavvıfların başında İbnü'l-Arabî gelmektedir. Mısırî'nin telif ettiği manzum ve mensur eserlerinde, İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi⁵⁵, varlık anlayışını, "*Evvel, Ahir, Zâhir, Bâtın O'dur.*"⁵⁶ ilâhî buyruğu üzerine temellendirmiştir. Mısırî eserlerinde İbnü'l-Arabî'den "*Şeyh-i Ekber*" ve "*Azîz*" diye bahsederek kendisinden faydalandığını belirtmektedir.⁵⁷ Aynı şekilde Ahmed Kuddûsî'nin de İbnü'l-Arabî'nin eserlerini ve düşüncelerini iyi mütalaa ettiğini telif ettiği eserlerden anlıyoruz. Zira Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrâr*⁵⁸ adlı eserinde İbnü'l-Arabî'yi "*Şeyh Muhyiddin*" diye zikreder ve görüşlerine atıflarda bulunur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-Ebdâl*⁵⁹ adlı kitabının büyük bir bölümünü bu eserde kaynak olarak kullanmıştır.⁶⁰

Tasavvufî geleneğe, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine çağırın ve onu taltif eden takipçileri olmuştur. Fakat izinden gidenler sıradan halk arasından değil, ilim ve kültürde seçkin ve elit bir kitle içinden çıkmıştır.

Mutasavvıf şâirler, kendilerinde önce yaşamış olan büyük sûfî şahsiyetlerin eserlerinden ve şiirlerinden etkilenerek, kendi tasavvufî hâllerinin tesiriyle büyük bir şiir ve daha da önemlisi şiir dilini kurdu. Onun için İbnü'l-Arabî'nin etkisi, Türk mutasavvıf şâirlerin hâlef oldukları parlak şiir mirâsında kendini en açık bir şekilde göstermektedir. Zira mutasavvıf şâirler bu mîrâsa sahip oldukları zamanda, her şeyi kuşatan varlık düşüncesi, her şeyin onun üzerinde kâim olduğu, hayat bulduğu kâhir ilâhî sevgiyi/aşkı şiirlerinde terennüm etmektedirler. Sûfî şâirler, tüm varlıkların özünün Hakk'ın kendisi olduğunu, varlığın O'ndan sudûr ettiğini, Hakk'ın her şeyin hakîkî fâili olduğunu, O'nun her ân yeni bir şa'n/sûrete büründüğünü yani, "*O, her gün/ân bir iştedir/faaliyettedir.*"⁶¹, mümkünler âleminin her an yeniden yaratıldığını ve bir sonraki anda önceki yaratılanların yok olduğunu, Hakk'ın kendi ezeli nûru ile varlığını her yönünü aydınlattığını şiirleriyle

54 Bk. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n- Nüfûs*, nşr. Abdullah Uçman, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

55 Bk. Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 135

56 Hadîd, 56/ 3.

57 Aşkar, *age*, s. 235.

58 Bk. Ahmed Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrâr Ganîmetü'l-Ebrâr*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr: 2444 (Kuddûsî Külliyyatı'nın içinde)

59 İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-Ebdâl*, (Resail'in içinde), nşr. Muhammed Şihabeddin el-Arabî, el-Tab'atu'l-Ülâ, Beyrut 1981.

60 Tenik, *age*, s. 43.

61 Rahmân, 55/29.

dile getirmektedirler.⁶²

Osmanlı şiirinin temel felsefesinde tasavvuf kültürü etkin bir rol oynarken,⁶³ Osmanlı tasavvuf anlayışında da İbnü'l-Arabî'nin büyük bir tesiri vardır. İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'da uzun süre ikâmet etmesi ve düşüncelerinin burada yetişen mutasavvıflarca benimsenmesi, onun varlık düşüncesinin Osmanlı coğrafyasında her dönem etkili olduğunu gösterir. Osmanlı tebaasında yetişen mutasavvıfların aynı düşünceyi paylaşan eserler vermesi bunun en güzel örnekleridir.⁶⁴

İbnü'l-Arabî ile tasavvufun varlık düşüncesi Anadolu'da daha sistematik bir şekilde bilinmeye başladı. Fakat bu düşünce Türk mutasavvıf şâirlerinin gönül dünyasında farklı şekillerde mâmur hale geldi. Tasavvufun varlık anlayışı şiir olarak varlık bulan kelâm (söz), kelâmî ve felsefî tartışmaların ötesinde, gönüllerin derûnundan gelen ulvî duygularla, ideolojik ve fikrî söylemlerden uzak ilâhî bir varoluşun tezâhürleri olarak neş u nemâ buldu. Bu şiirler de, emir ve nehyi söylemiyle kurulmuş bir dinî şiirin aksine Mutlak Hakikati aramaya doğru, idrâki tek ân içinde eşya ve hadiselerin mâverâsına sıçratma çabası vardır.

Gerek İbnü'l-Arabî'nin gerekse diğer mutasavvıfların şiirlerinde vurgulamak istedikleri anlam, tam olarak Hakk'tan başka bir şey değildir.⁶⁵ Mü'min'in imanında Allah, bütün sözlerin üzerindedir. Allah'tan başka hiç kimse, O'nun gerçek aşkın/muteaal yönünü bilemez. Yani bizâtihî Allah'ın dışında hiç kimse, O'nun zâtî birliğini tamamıyla kavrayamaz. Sûfi vecd hâlinde, akıl vasıtasıyla değil, keşf vasıtasıyla bu birliğin bir manzarasını yakalayabilir.⁶⁶ Ve neticede sûfnin perspektifinde Allah, her şeyde olmakla birlikte, yine de her şeyin üstündedir.⁶⁷

c. Mutasavvıf Şâirlerimizin Varlık Anlayışları

Mutlak Varlığı arayan sûfî, sadece ağıyardan değil, benlik/cânını da terk etmelidir. Zira Allah'ı bilen insanlar başkaları gibi eşyâdan kaçmazlar. Onlar

62 Affî, *İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma* (İbn Arabî Anısına Makaleler içinde), çev.: Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, ss. 44-45.

63 Mahmut Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir*, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 23.

64 Aşkar, *age*, s. 233.

65 Kılıç, *Sufî ve Şiir*, s. 58.

66 Affî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 20

67 İbnü'l-Arabî, *Fusûs'l-Hikem*, tahk.: Ebu'l-Alâ Affî, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1980, s. 366.

her şeyde Rablerini müşahede ederler; diğerleri ise eşyâdan kaçınır. Çünkü onlar yalnızca varlıkları gördükleri için, Varedeni görmekten perdelemişlerdir. Onun için âbidler ve zâhidler kendilerini Allah'tan perdelediği için her şeyden uzaklaşırlar. Şayet onlar her şeyde O'nu seyr ü temâşâ edebilme gücüne erişseler, eşyâdan uzaklaşmazlar. Bu sebeple sûfîler, "Bizi Yaratanda perdeleyen şey, varlıklardan başkası değil" gibi söylemlerden sakınmalıdır. Eğer vehim perdesi yırtılırsa, varlıkların yokluğu âyan beyan ortaya çıkar; yakîn nûru parlar ve bütün evrenin varlığını örter. Aslında insanlara görünen varlıklar, o varlıkları seyretmek için değil; onların Yaratıcısını görmek içindir.⁶⁸ Yani, en nihayette terk-i terk etmelidir ki, vehim perdelerinden sıyrılıp, varoluşunu gerçekleştirebilsin. Mısırî bu vehim perdelerin yok edilmesini şöyle dillendirir:

*Candan talep kııl 'Yâr'ini ver cânı, bul dildârımı
Yok eyle kendi varum kim var ola Cânân sana.⁶⁹*

*Sûreti terk eyle, ma'nâ bula gör
Ko sıfâtı, bahır-i zâta dola gör.⁷⁰*

Eşrefoğlu Rûmî'de, varlığı "hiç" kılmanın yol işaretlerini şöyle izâh eder:

*Hep varlığımı Dost yolına küllî fenâ kııl
Yok ol yüri var bu varlık-ile var ele girmez.⁷¹*

*Sen senliğini Dosta verüb Dostu al gör
Geçme bu bâzârı bu bâzâr ele girmez.⁷²*

*Geç bu benlik dâvâsından yokluğu eyle kabûl
Hazrete varasın âhir bâri yokluk ile var.⁷³*

Sûfî, zâhir sureti, kesreti arayan değildir. Sûfnin varlığın envâî sıfatlarına takıntısı da yoktur. Çünkü o, Allah'ın zâtına aşıktır. O, bu aşkla büyük okyanusta varlığını bulur. İşte sûfî bu ilâhî sevgiyle varlıktaki ilâhî tecellîyi

68 Ebu'l-Abbas Tacüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Alâullah Atâullah İskenderî, *el-Hikemü'l-Atâiyye*, Kahire (Bulak) 1868, Hikmet, 29.

69 Niyâzî-i Mısırî, *Divân*, haz.: Kenan Erdoğan, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 6.

70 *Aynı eser*, s. 127.

71 Eşrefoğlu Rûmî, *Divân*, haz.: Mustafa Güneş, Ankara 2000, s. 207.

72 *Aynı eser*, s. 195.

73 *Aynı eser*, s. 167.

ayne'l-yakîn bir şuur hâliyle idrâk eder. Varlık ve oluşun temelini oluşturan, yaşamı yeni rüyâların heyecanıyla durmadan hareket halinde tutan kuvvet aşktır.⁷⁴ Bu aşkla hâli yaşayan sûfinin anlayışında, Hakk, varolan bütün varlıkta, yani zerreden küreye her varlıkta mevcuttur. Sûfîlerin varoluş makâmı olan tevhitte, ârifler, her yönde mahbûb ve matlûbu/Hakk'ı görür ve döndükleri her tarafta bir feyze nail olurlar. Bu gerçekleri müşâhede eden sûfî kendi beşerî kişiliğinden sıyrılır ve vecd içinde Allah'ın kendisini yakîn gözüyle müşâhede eden kişi olur. Bu öyle bir müşâhededir ki, Mevlânâ'nın ifadesiyle, insan bu vecdle gördüğü her nesnede Allah'ı görür.⁷⁵ Bu, varlıkta hiçbir şeyi görmemek olan temâşâdır, buda sûfiyi varolmak şuurunun erimesi olan fenâ'ya götürür. Onun için sûfî, O'nu görebilme bilincini gönül dünyasında oluşacak sevgi aydınlığıyla kazanabilir. İnsanı fenâyâ götüren bu teslimiyeti Eşrefoğlu Rûmî beyitlerinde şu şekilde izah eder:

*'Aceb hayrân u mestem kîm bilîşden bilmezem yâr
Gözüm her kanda kîm bakşa görünen sûret-i Rahmân*

*Yüzün göreliden ol yârın kamû mahiv oldı varım
Fenâ oldum bekâ buldum bekâda olmuşam sultân.⁷⁶*

*Kuddûsî de bu anlayışı şöyle ifade eder:
Buyurdun kôr olan dünyâda pes 'ukbâda kôrdür
Seni her zerrede kîm görmez anın işi hüsrân.⁷⁷*

Sûfiye göre, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki perdeler seyr u sülûkla birer birer açılıp insan beşerî varlığından soyutlanınca sadece Rabbin Mutlak Vechini görür. Evrende varolan her eşyânın varlık mahiyeti ancak zerreye tecellî eden yaratıcının nûruyla anlaşılır. Mısırî perdelerin aralayışını beyitlerinde şu şekilde izâh eder:

*Aç gözüün dildâra bak, ref oldu vechinden nikâb
Zulmeti sürdü çıkardı, ara yerden Âfitâb.⁷⁸*

Zerreler zâhir m'olurdu Âfitâb olmasa

74 Mevlânâ, *Divân-ı Kebir*, VII, 229.

75 Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, çev.: Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi, Dördüncü basım, İstanbul 1986, I, 251.

76 Eşrefoğlu Rûmî, *Divân*, s. 305.

77 Kuddûsî, *Divân*, s. 144.

78 Niyâzî-i Mısırî, *Divân*, s. 22.

*Ƙatreler Ƙande yağardı hîç sehâbi olmasa.*⁷⁹

“Ben gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim ve mahlûkatı yarattım.”⁸⁰ Kudsî hadisinde Mutlak Vücûdun ahadiyyet mertebesini bildirmesi açısından sûfîler için önemli bir haberdır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, eğer muhabbet/aşk olmasaydı âlem kendi 'ayn'ında zâhir olmazdı. Yani âlemin yokluk/ademden vücûda/varlığa hareketi, Yaraticının kullara olan muhabbetinin neticesinde olmuştur.⁸¹ Onun için sâlik, kenz-i mahfîyi kendinden aramalıdır. Eğer kendi varlığını keşfedip bulursa, kesretten Mutlak Varlığa vuslatı gerçekleştirir. Buda mutasavvıfta, âlemde kesretin mevcut olmadığını ve görünen varlıkların, vâhdetin zuhûru olarak görme anlayışına götürür. Onlar, Yaraticıdan başka varlığı “var” bilmemek, tanımamak ve bütün varlıkları, O'nun varlığında “yok” bilip, O'nunla varlık sahnesine çıktıklarını kabul ederler. Sûfî için yaşanan dünya, vuslata kavuşmak için bir vasıtaadır. Oradaki sevgiyle sevebilme kabiliyetini kazandıktan sonra, bu vasıtayı bırakıp asıl gayeye koşmak gerekir.⁸² Bu gerçek şâirin mısralarında şöyle ifade edilir:

*Ƙenz-imalıfî âşikâr hep sendedir
Yaz u Ƙış leyl ü nehâr hep sendedir*

*İkî âlemde ne var, hep sendedir
Gayrı bakma, sende iste sende bul.*⁸³

Mutasavvıf şâirlerin perspektifinde, insanın varlığı anlamaya çalışması, aslında insanın kendi yaratılışındaki sırrı kavramaya çalışmasıdır. Bu ise, Hakk'ın kendini bilmeyi arzu ettiği demek olan ilâhî ve ebedî açıdan pay almak ve mutlak irâdeye kendini teslim etmektir. Nitekim Mevlânâ bu konuyu şöyle açıklar:

“Ey Hakk kitabının örneği insanlar! Ey şahlık güzelliğinin aynası mutlu varlık. Her şey sensin. Âlemde ne varsa, senden dışarı değil. Sen her ne ararsan kendinde ara, çünkü her varlık sende var.”⁸⁴

Kuddûsî de bu konuda şunu dillendirir:

79 *Aynı eser*, s. 202.

80 *Suyûtî, ed-Dürrer*, 126.

81 *İbnü'l-Arabî, Fusûs*, s. 203.

82 *Ali Nihat Tarlan, Şeyhi Divân'ının Tetkiki*, İstanbul 1934, s. 33; Eşrefoğlu Rûmî, *Divân*, haz.: Mustafa Güneş, Ankara 2000, s. 74.

83 *Niyâzî-i Mısırî, Divân*, s. 127.

84 *Mevlânâ, Rubailer*, 1382.

*Gezme yabanda bul Hakkı'ı sende
Sıdk ile bende ol pişûvâye.*⁸⁵

*Bilemez bir kimsse Hakkı kendi nefsin bilmeden
Cevher-i irfan bulunmaz bahr-i fikre dalmadan*⁸⁶.

*Ver senliğini Tenri'ye çün varlık Anındur
Hiç kalmasun ortada senin nâm u nişânın*⁸⁷

Kuddûsî, insanın, Hakk'ın zuhûrundan bir parça olduğunu söylerken, Hakk'ın ise, insanın aslı ve ilk kaynağı olduğunu söyler. Bundan dolayı sûfînin kendi nefsinin tanıması, Rabbini bilmesine bir giriştir. Çünkü insanın Rabbini bilmesi de kendi varlığının farkındarlığına ulaşmanın neticesidir.⁸⁸

Mutasavvıflara göre, mutlak benlik, “Mutlak Varlık”ın keşfedilmesiyle mümkündür. Mutlak Varlık'ın keşfi için ilk şart, nefsin tüm algılanır bağılıklardan kurtulması gerekir, yani benliğin bütün nesnelere yüz çevirmesi şarttır. Çünkü nesneye/eşyâya olan bağılılık, sûfî için hürriyetin sınırlandırılmasıdır.⁸⁹ Zira sadece ilâhî tecellîyi seyretmek isteyen göz, mahlukâtta varolan ışıdamayı bırakıp, asıl kaynak olan güneşe yönelmelidir. Bundan dolayı, insanın gayesi müşâhedeye ulaşmak için akıl ile idrâk edilenleri bırakıp, aşkınlştırılan aydınlığı bulmalıdır. Bu amaçla hareket eden insan eğer kendi varlığını “sıfır”larsa, kendi içindeki sırrın gerçeğine de ulaşabilir.⁹⁰

Her nereye bakarsak bakalım mutlaka orada Allah'ın dışında hiçbir şey görünmez. Zira “Allah her şeyi ihâta edendir.”⁹¹ Yani eşyâyı öyle bir kuşatmıştır ki, kutunun içindeki şeyi ihata ettiği gibi değil, canın, rûhun bedeni ihata ettiği gibi kuşatmıştır. Hz. Ali'ye “Allah'ı görüyor musun?” diye sorulduğu zaman O, “görmediğimiz varlığa nasıl ibâdet ederiz.”⁹² karşılığını vererek, Yaratıcının her eşyâda görebilen gözler için var olduğunu vurgulamaktadır. Mutlak varlık olan Allah'ın zâfî bir iktizası vardır. Örneğin suyun renksizli-

85 Kuddûsî, *Dîvân*, s. 159.

86 *Aynı eser*, s.140.

87 *Aynı eser*, s. 216.

88 İbnü'l-Arabî; *Fususul-Hikem*, s.117.

89 Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrâr*, vr. 254b.

90 Fernand Schwarz, *Kadîm Bilgelîğin Yeniden Keşfi*, çev.: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 200.

91 Nisâ, 4/126.

92 Nicholson, *a.g.e.*, s. 40; Nechü'l-Belağa, çev.: Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1986, s. 127.

ği, ateşin yakıcılığı nasıl onların kendi zatlarında mevcut ise, onların bu özelliklerini soyutlamak mümkün değilse, Mutlak varlık olan Allah'ın zâtî görünümü olan zuhûr etmek vasfını da ondan ayırmak mümkün değildir. Zira Zâtı yaratıklarından münezzehtir. Çünkü her şey O'nun Zâtındandır ve Zâtı sıfatlarıyla zuhûr eder. İlk zuhûrât bütün âlemin mücmel olarak ilminde tahakkuk etmesidir. Bu sebeple sûfî her eşyâda varolan ilâhî sırrı idrâk eder. Bu sırda, bütün masivâyı ve perde olan her nesneyi ortada kaldırmak ancak sûfî eğitim ile gerçekleşir. İşte bu eğitim neticesinde Yaratıcı aşk ile Arş'tan varlığın arasına iner ve her şey gerçek aslına döner. Bu konu mutasavvıf şâirlerin dizelerinde şu şekilde yer almaktadır:

*Nireye kîm bakarsam gözüm Anı görür ancak
Görünen oldur hem gören kıanı gelsün imdi bînâ⁹³*

*Her kânda bakşam, görünür gözlerime sırrı-ezel
Her şey ulaşıp Hak'ına çıktı aradan kâinât.⁹⁴*

*Enâniyet sebeblin sil gözünden
Hakîkat gözüyle bak bu cihâna*

*Göresin şemsi her zerrede zâhir
Her eşyâda görüne Hak 'ayâne.⁹⁵*

Eğer Allah bütün varlığı yaratmış ve bütün varlık O'nunla hayret⁹⁶ duymuşsa, bundan dolayı O, her varlıkta tecellî bulmuştur. Ve artık ayne'l-yakîn ile nesneyi tanımaya çalışan sûfî Hakk'ı başka yerde aramamalıdır. Çünkü O, yaratılmış olan her varlıkla beraberdir. O, yerin ve göğün, açık ve gizli olan her nesnesiyle mündemiçtir. O'nun beyanı ile; "Nereye dönerseniz dönün, Allah oradadır."⁹⁷ O, yarattığı her varlıktan daha açık bir şekilde kendi

93 Eşrefoğlu Rûmî, *Dîvân*, s. 127.

94 Niyâzî-i Mısırî, *Dîvân*, s. 23.

95 Eşrefoğlu Rûmî, *Dîvân*, s. 342.

96 Hayret, derin düşünce ve Allah huzurunda, hakikat ehlinin ve âriflerin kalblerine gelen bir hâldir. Hakk, Gâni'dir, Samed'ir. Kul ise noksanlı ve muhtaç durumdadır. Allah'a kavuşma isteğinin devamlı oluşu sebebiyle, daha önce düştüğü hayrete tekrar döner. Ârif bu durumda hayret ve kavuşma ile sürekli iftikâr (muhtaçlık) halindedir. (Bk. Suad el-Hakim, *el-Mucemu's-Sıfî el-Hikmetü'l-Kelime*, Resâil, Beyrut, 1981. s. 357; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 338.)

97 Bakara, 2/115.

varlığını ortaya koymaktadır. Yâni O, her şeyde, fakat her şeyin dışındadır.⁹⁸ Bu düşünce sûfilere göre Hz. peygamber(s)in: “Hiçbir şey görmedim ki, Allah’ı orada görmeyeyim” ifadesiyle anlam kazanmaktadır. Sûfilerin nazarında, bu hâle ve düşünceye sahip olan âşık insan tipi, ateşe sürülmüş demir gibidir. Onun rengini alır, onun gibi yakar, ama cevheri aynı kalır. Yani sûfî için asıl olan, “ittihad-ı nûr”dur. Yâni ilâhî nurla birleşmesidir; dolayısıyla hulûlün her çeşidi imkan dışıdır.⁹⁹ Mevlânâ, bu ehl-i Hakk tipini başka şekilde şöyle tanımlar:

*Padişah’ın cinsinden deşilim ben haşa!
O’nun tecellisiyle O’nun nuruna sahibim sadece*¹⁰⁰

Aslında tasavvufta varlığın mutlak ve nihâî temeli Sırrû-s sırr’dır. Buda İbnü’l-Arabî’nin dediği gibi belirlenmemişlerin en belirlenmemişidir; yani bu beşerin kavrayabileceği bütün sıfatlardan ve bağlardan münezze olan *Lâ mevcûde illallah* gerçeğidir. Münezze hâliyle de, bu merteye bilinmeyen olarak kalmaktadır. Onun için bizâtihi varlığı kavramak ve ona yaklaşmak mutlak sûrette mümkün değildir.¹⁰¹ İbnü’l-Arabî varlığın bu veçhesinden *Ama’* yani *Dipsiz karanlık* diye bahsetmektedir.¹⁰² Fakat insan, varlığın sırrını, O’nun sıfat, isim ve tecellisinin kudretiyle verilen sınırlı kabiliyetle anlamaya çalışır. İbnü’l-Arabî bu ontolojik mertebeye *Ahâdiyyet* demektedir. Bu mertebede Mutlak, herhangi bir tavsifi kabul etmeği reddetmesi bakımından “*Ahâd*”dır. Yani bir başka biri olmayan *Bir*’dir.¹⁰³ Allah’ın vâhid olduğunun her şeyde izi vardır. Her eşyâda mevcut olan ilâhî işâret, her şeyde vahdâniyete delâlet eder. Varlıktaki canlı-cansız, yüce-abes her nesne Yaratıcının vahdâniyetinin şuurundadır.¹⁰⁴ Hakk’a ibadet eden her varlık, her lisan, her hâl ve zamanda ancak ve ancak “*Bir*”dir. Her kul da birdir. “*Bir*”den başka bir şey yoktur.¹⁰⁵ Eşrefoğlu Rûmî, “*Bir*”i gönlünün derûnundan gelen duyguyla ifade eder:

Ço iklîği Birliğe gel Bir ile bir ol

98 Martin Lings, *The Book of Certainly-Yakîn Risalesi*, Çev.: Veysel Sezgin, Vural yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 36.

99 Mevlânâ, *Mesnevi*, V, 2038.

100 Mevlânâ, *Mesnevi*, II, 1170.

101 Bk. Toshihiko İzutsu, *Tao-culuk’taki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 283.

102 İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 259.

103 İzutsu, *age*, s. 284.

104 İbnü’l-Arabî, *Resâil*, Kitabu’l-Ahadiyye, s. 3.

105 *Aynı eser*, s. 5.

İnkâr ver ikrâr alı gör kim ikrâr ele girmez.

*Hep varlığını Dost yolına küllî fenâ kııl
Yok ol yürü var bu varlı-ile var ele girmez.¹⁰⁶*

Allah'a vuslatı amaç edinen sûfî, bütün eşyadan varlığını soyutlayan kişidir. Yaratıcı dışındaki tüm engellerden geçmek gerekir. Kesretten/gölge varlıktan Hakîki Varlığa ulaşmak sûfnin seyr u sülûk sürecinin gayesidir. Bu sebeple Mısırî şöyle söyler:

*Bunda ağıyâr kesretinden kurtulan
Vahdet illerinde vasf-ı yâr olur.¹⁰⁷*

Allah dışındaki her varlık, yani ağıyâr, Hakîki Varlığa ulaşmada yol işaretleridir. Onlar, Attâr'ın da ifade ettiği gibi, simurglardır.¹⁰⁸ Kâf dağına ulaşmak için geçilen vadilerdir. O vadiler aşılmadan Kâf dağına varılmaz.

Varolan/kevnî mahlûkat, ilâhî tecellî ile Yaratıcının san'atını bütün ihtişamıyla insanın müşâhedesine sunmaktadır. İşte önemli olan bu muazzam eseri yakîn olarak bilmektir. Her eşyâ bir ayna gibi Sanîsini izhâr etmektedir. Varlık bulan her âlem hep Hakk'ın aynasıdır. Sûfî nazarında her şey yaratıcının nûrunda vücûd bulmuştur. Bütün eşyânın varlık sebebi Hakk'ın sırrıdır.¹⁰⁹ Yaratılışın, varoluşun mucizeleri ve sırları, tek bir gurubun tekelinde değildir. Fakat sûfîler, Yaratıcıya her cihetten bakarlar. Onlar için ilâhî hakikat her yerededir; yavrusunu kucaklayan bir annenin gözlerinde, güneşin doğuşunda, bir kuşun uçuşunda, açan çiçekte ve her yerededir. Fakat bu konuda öncelikle insan araştırılmalıdır. Çünkü Hakk'ın zâtının ve sıfatının aynası insan olduğu için onda çok ince sırlar var. Varlığın ayna durumunu şâir şu şekilde şiirine döker:

*İbret al şeyş cihetten görünen eşyâya bak
Cümle bir âynadır kim vech-i Rahman andadır.¹¹⁰*

*Gitti kesret geldi vahdet, oldu halvet, Dost ile
Hep Hağ oldu cümle âlem, çarşı bâzâr kalmadı.¹¹¹*

106 Eşrefoğlu Rûmî, *Divân*, s. 207.

107 Niyâzî-i Mısırî, *Divân*, s. 75.

108 Bk. Feridüddin 'Attâr, *Mantku't-Tayr*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006.

109 Muhammed İkbâl, *Ey Şark Kavimleri*, s. 104.

110 Niyâzî-i Mısırî, *Divân*, s. 48.

111 *Aynı eser*, s. 222.

Kesretten yola çıkan sūfî, yani varlıkta Yaratıcının tecellisini bulan sūfî, Yaratıcısıyla hemhal olacaktır. Hakk'ı yaratılarda bulan kişi nihayetinde O'nunla bir olmuştur. Kesretteki benliği hiçlenmiş vâhdetle bir olmuştur. Kesrette hep aynı Sanatkârın imzası var. Yani bütün varlık vahid olan varlıkta sudûr etmektedir. Sonuçta, "Allah vardı, O'nunla beraber hiçbir şey yoktu."¹¹² gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu gerçekte uluhiyet içindir, Zât için değildir.¹¹³ Sūfî iki göz sahibi/zü'l-ayneyn olduğu için birliğin ve çokluğun bütünlüğünü, zıtların birleşmesini görebilmelidir. Buradaki çokluk birliğin karşısında var olan çokluk değil, birlik ve çokluk aynı gerçekliğin farklı görünüşleri olduğu için,¹¹⁴ sūfî de, kendi varlığını hiçe sayarak sadece Hakk'ın varlığını bilir. Kuddûsî beyitle bu gerçeği şöyle dile getirir:

*Gönlüm mülevves oldu kesretle
Bahîr-i vâhidette yanmağa geldim*

*Hamrına 'ışkın kanmaya geldim
Şem'ine nârın yanmaya geldim.¹¹⁵*

İbnü'l-Arabî, Hakk ile kesret/kevnî nesnelere arasındaki ontolojik ilişkiyi "gölge" ile kaynak, yani gölgesi yere düşen insan ya da nesne arasındaki münâsebetle karşılaştırmaktadır.¹¹⁶ Yani varlıkta Allah'tan başka bir şey olmadığı sâbittir. Her ne kadar yaratılanlar varlık olarak mevcut ise de, mahlûkatın varlığı O'nunki ile kâimdir.¹¹⁷ Neticede, bu âlem Hakk'ın "gölgesi"dir ve bu sıfatıyla da O'na öyle bir münasebet bağıyla sıkı sıkıya bağlıdır ki bu bağ asla kesilip atılamaz. Âlemin her bir parçası Hakk'ın özel bir vechesidir ve Hakk'ın taayyün etmiş bir sûretidir. Eşrefoğlu Rûmî, her nesnenin vâhdede gittiğini beyitlerinde şöyle izah eder:

*Ne ki var cemî-eshyâ niqâbın götürdü yüzden
Kâmûsım gördüm ol dost bana ma'sûk oldu her câ*

Ne vücûd u ne 'adem var ne zamân u ne mekân

112 Buhârî, *Tevhîd*, 22.

113 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikîyye ve'l-Mulkiyye*, Dâru İhyâ' et-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998, I, 53.

114 Izutsu, "Ibn Al-Arabî" Mad., *The Encyclopedia of Philosophy*, VI, p. 555.

115 Kuddûsî, *Divân*, s.124.

116 Affî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Cambridge at The University Press, Cambridge 1939, s. 24 vd.

117 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 363.

Ne pîş ü pes ne fevk ü tâht ne yesâr u ne hod yümnâ

*Ûâmû vâhdet oldı kesret götürıldı nûr u zulmet
Tolu 'arş u ferş temâmet oldı Anı görmez a'mâ.¹¹⁸*

Sûfinin hâli için gerekli olan şey, kesretteki zâhir varlığı aşır, Mutlak Varlığa erişmektir. Bunu gerçekleştirmek, Ferhat gibi dağı delmek anlamına gelir. Artık o her yönde kolaylıkla Hakk'a varmak için bir yol bulmuştur. Mevcût olanda Yaratıcıyı gören sûfî, O'nun göz kamaştırıcı mevcûdiyeti ile görmeye/müşâhedeye çağırır insanı. Sûfî için *Mutlak Varlık*, varlıkları kuşatan, onların bilinçlerde temsilini imkanı kılan ve direkt kavrayışla kavranabilendir. Sûfide dolayumsuz idrâk/kavrayışını dile getirendir. Onlar tamamıyla kendini Yaratıcıya adadıkları için, O'nun görülen eserlerinde ilham alarak konuşurlar. Ünlü Fransız şâir Paul de Man'ın dediği gibi, sûfî şâirler sadece O'nu arzulamaktadırlar, ancak Allah'ın dolayumsuz kavranışını/mevcûdiyetini dile getirme salâhiyetleri de vardır; O'nun kendisini (Zâtını) dile getirmeye değil.¹¹⁹ Mısırî bunu şiirinde şöyle ifade eder:

*Ferhâd bugün ben oldum, varlık dağımı deldim
Şirin'ime varmağa, her cânibim yol oldu.¹²⁰*

*Zâhir u bâttın kıamusu bir fenerdir, gayrı yok,
Şem'i insan oldu, fânûsu cem'i mümkünât.¹²¹*

Zâhir ve bâttında, görünen ve görünmeyen bütün varlık "Bir" dir. Bütün varlıklar *Mutlak Varlık*'in nûruyla hayat bulmaktadır. Varolan tüm mevcûdâtı idrâk edip Yaratıcıya ulaşacak olan da insandır. İbnü'l-Arabî'ye göre ontolojik bakımdan yalnızca *Bir* hakikat vardır; bilgi bakımından ise iki manzara vardır. Zâhirî âlemi aşan bir hakikat ve varlığını Hakk'ın zât'ı birliğinde bulan sübjektiflerin çokluğu.¹²²

Yaratıcıdan özellikler taşıyan her varlık görünen âlemde kitap gibi serilidir. İnsan hem kendini, hem de Hâlik'ını okumaktadır. Her eşyâ/nesne kitap sayfasının verdiği bilgi gibi, müşâhede edebilen gönüllere *Mutlak Varlık*'ı tanıtmaktadır. Sûfî de bu kitabı gereği gibi okuyarak Hakîki Varlığa ulaşır. İnsanın bu vasfı şâirin dizelerinde şöyle dillendirilir.

118 Eşrefoğlu Rûmî, *Divân*, s. 127.

119 Yavuz, *age*, s. 261.

120 Niyâzî-i Mısırî, *Divân*, s. 223.

121 *Aynı eser*, s. 24.

122 Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 12.

*Hep kîtab-ı Hakk'tır, eşyâ sandığın
Ol okur kim seyr-i evtân eylemiş.¹²³*

Kenz-i mahfi sırrına eren kişi eşyânın hakikatini kavrar. Kenz ile hemhal olanlar varlığın varoluş nedeninin sırrına vakıf olurlar. Bu sırrı çözmekle "Tek" varlık olan Yaratıcıya vuslat gerçekleşir. Ancak varlığın varoluşu kendiliğinden değildir, yokluğu kendinden olan bir varoluştur. Yoklukları, varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Yani varlıkları; Hakk'ın varlığına bağlıdır. Hakk olmasa yokluk sabit olurdu.

*Görür ol kenz-i mahfiden, nice zâhîr olur eşyâ
Belîrîr nakş-ı sûretten nice esrâr olur peydâ.¹²⁴*

Şâirin bu dizelerde vurguladığı gibi, dış âlemde görünen çokluk/varlık, Hakk'ın sıfatlarının tecellîleri olduğunda, dışta bakıldığı zaman kesret gibi görünse de, hakikatte Zâtında mündemiç olan sıfatlarının yansımından dolayı, zât esas alındığında "Tek"tir. Bu sebeple cismanî sûreti aşip Hakiki varlığa ulaşmak, sûreti geçip sûrete ermek gerekir. Zira Hakk, vücûd olarak var olandır, eşyâ ise vücûdun sûretidir.¹²⁵ Çünkü Allah var/vücûd olandır, varlık ise hep adem/yok olandır.¹²⁶ Mısrî, kesreti gönlünün derinliklerinde gelen duyguyla şu şekilde ifade eder:

*Gerçi sûret âleminde sandılar kesretteyiz
Kesret içre bilmediler, ferd u tenhâ olmuşuz.¹²⁷*

Sûfilere göre, âlemde varolan eşyânın varlığı serap içindeki serap gibi yok hükmündedir. Sûfinin nazarında, hakikatte bütün nesne Allah'ın varlığı yanında "şey" değerinde bile değildir. Zira Hakk, vechinin nûruyla bütün eşyâyı yaktığında dolayı hiçbir değeri yoktur.¹²⁸ Çünkü, " Her şey yok olucudur; O'nun vechi müstesna."¹²⁹ Şâir beytinde varlığın serap gibi yokluğunu şöyle açıklar:

*Bulardan görünen halkın vücûdu
Serâbûn, serâbûn, fî serâbûn.¹³⁰*

123 Niyâzî-i Mısrî, *Divân*, s. 99.

124 *Aynı eser*, s. 76.

125 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 241.

126 *Aynı eser*, II, 60.

127 Niyâzî-i Mısrî, *Divân*, s. 95.

128 Aşkar, *age*, s. 241.

129 Kasas, 28/88.

130 Niyâzî-i Mısrî, *Divân*, s. 21.

Balıklar bilme şuurunda yoksun oldukları için denizde yalnız yaşadıklarını zannederler. İşte balıklar gibi Yaratıcının Vahdet sıfatında habersiz olan insan, O'nun her şeyi ihâta etiğinde habersizdir. Zira Allah, taayyünü ve tecellîyi idrâk eden insanın bilincinde her varlıkta kendini izhâr eder. Âlemde varolan her zerre ile Yaratıcı arasında bir ilişki vardır. Bu iki ayrı ontik varlık değil, Tek olan Zât'ın çeşitli tecellîlerini ifade eder. Bu sebeple O, her "eşyâ"yı kuşatıcıdır. Mısırî bunu beytinde şöyle ifade eder:

*Şu mâhîler gibi kendini deryâdan cüdâ sanma
İhâtâ eylemiş, her yana bak her sû-yı tevhîd et.*¹³¹

Yaratıcının sevgisiyle sûfî masivâyı tamamen unutarak lâhutî âlemin cezbesine gark olarak, kendi varlığını hiçleyip, O'nun varlığında yok olur.¹³² Öyle bir hâl yaşar ki, Allah'ın cemâlinden başka bir şey görmez. Mutasavvıf şâirler, O'nun güzelliğini öyle bir dile getirirler ki, diğer insanların kubh/çirkin gördükleri her şey Yaratıcıya olan aşkları ve O'nunla bütünleşme arzuları neticesinde güzel olarak görünür. İşte bu noktada, Kuddûsî'nin şu anlamlı dizeleri bize önemli bilgiler veriyor:

*Aşk güzel âşık güzel yâr güzel
Gül güzel bülbül güzel gül zâr güzel*

*Bulamadım bir nesne kîm ola abes
Çâr anâsır yel su hâk nâr güzel*

*Yedi gökşer dahî onlardan olan
Levh kâlem ay gün cünûd yâr güzel*

*Arş-ı kürsî beyt-i ma'mur melek
Pes dahî anlarda kî envâr güzel*

*Yedi kat yer ve anlardan olan
Cümle eşyâya verilmiş kâr güzel*

*Yoktur âlemde bir beyhûde şey
Taş ağaç sâir cemâd candâr güzel*

131 Aynı eser, s. 29.

132 Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, İstanbul 1957, s. 91.

*On sekiz bin dürlü âlem hâlkı hep
Kulluk edenler kamu her bâr güzel*

*Keleb ü Hinzir ü Yılan akreb dahî
Sairinin varınca esrâr güzel*

*Kâfiri şeytânî halk etmekte hem
Var masâlih ideriz ikrâr güzel³³.*

Böyle bir varoluş felsefesine bağlı varlıklar, her yönüyle güzeldir ve her cihetleriyle sevmeye değerdir. Allah'ın tecellisiyle varlık sahnesine çıkan her varlık derûnunda Rabbanî güzellikler barındırır. Onun için Hakk'ın yaratmış olduğu ve "halk" sıfatının özelliklerini üzerinde taşıyan her varlık güzeldir. Çünkü Yaratıcısı güzeldir. Yaratılmış hiçbir nesne Hâlik'tan dolayı, yani yaratılış vasıflarından dolayı tenkit edilemez. O nesneyi tenkit Yaratıcısının işine, hikmetine müdahâle anlamına gelir. Dünya üzerinde hiçbir nesne anlamsız, amaçsız bir şekilde yaratılmamıştır. Her eşyanın kendine verilen güç nispetinde, diğer eşyâya inanılmaz şekilde ihtiyacı veya faydası vardır. Bu nedenle her mahlûk, Hâlik'tan dolayı bir aşk nûru taşımaktadır. Kendini keşfeden varlık, bunun bilincine varır ve Rabbine bu aşk üzere yaklaşmaya çaba sarf eder. Bütün varlıklara bu sevgi nûruyla bakarak şu neticeye varır: Varolan her şey güzeldir.

Varlığın temel yapısını oluşturan dört temel unsur (anasır-ı erba'a), en güzel nesnelere maya olmuştur. İnsana canlılığını sağlayan dört element: Toprak, su, hava ve ateştir. Varlığı bu dört elementin birleşmesinden yaratan Allah'tır. Bu temelin harcı olan bu dört unsuru da en güzel bir biçimde yoğurup, şekillendirip aşk ile üfleyen de en büyük Yaratıcıdır.¹³⁴ Varoluşun hiyerarşik yapısının en alt derecesinde bulunan ve dört unsurdan oluşan madde tam anlamıyla "maddî" değildir. Bunlar İlâhî hakîkatin tecellî ettiği birer şekildirler/arketipdir.¹³⁵ Zira sûfî anlayışında bu âlemde varolan her şey canlıdır ve hepsi de bir rûha sahiptir. Ve her şey bir "nefs" ile hayat bulmuştur.

Güzellik tek bir varlıkta değil, her varlıkta mevcûttur. En küçük yaratıktan en büyüğüne kadar. Yedi gök semâvat ve içinde barınan her varlık,

133 Kuddûsî, *Divân*, s.106–107.

134 Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrâr*, vr. 258a.

135 Fernend Schwarz, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev.: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 209.

Rabbanîyet özelliğinden dolayı güzeldir. Çünkü Yaratıcı güzeldir ve güzelliği sever.¹³⁶ Levh-i mahfuz, her şeyin yazıldığı ve muhafaza edildiği yer, güzelliğın üssüdür. Zira bu üssün hakîmi, her şeyi en güzel şekilde yarattığını beyan etmektedir.¹³⁷

Kuddûsî’de olduğu gibi, Niyâzî-i Mısırî’nin varlık anlayışında da, evrende mutlak anlamda çirkinlik yoktur. Ona göre, kâinata varolan şeylerin güzel ve çirkinliğı ise izâfidir.¹³⁸

Son kertede, sûfî, Allah’ın yarattığı hiçbir şeyden kusur bulmaz. İnsanların gözlerinde çirkin görünen şeylerdeki güzelliğı görür, her şeyden bir güzellik çıkarır. Her fenomen de bu perspektiften dolayı bir hikmete mebni olarak güzeldir. Aslında insanda rûh cemâli, nefis celâli niteler. Aynı zamanda celâl ve cemâl niteliğıyle insanda Allah’ın kemâlî tecellîsinin tezâhürüdür. Çirkinlik ve kötülük güzelliğın derecesidir.

Bütün düşünceler, felsefeler içinde varlık anlayışını en şuurulu şekilde ifade eden sûfilerdir. Onlar, varlığın derûnundaki sırrı kavradıkları için her eşyâya/nesneye sevgiyle yaklaşır, her şey Yaratıcının san’atından dolayı güzel görürler.

Kuddûsî, insanın en büyük faziletini, göklere, yere ve bunların içinde bulunan her tür mahlûkâta bakıp tefekkür ederek, Allah’ın âzamet, kudret ve izzetini ayne’l-yakîn bilmek olarak değerlendirip şiire şöyle yansıtır:¹³⁹

*Sen de Kuddûsî tefekkür bahırına tal ‘ışkıla
Çün ona her kîm talarsa ol buliser dürlerin¹⁴⁰*

Zât itibariyle Allah her şeyden mutlak münezzeh olması sebebiyle âlem bu yönden Allah’tan başkadır. Fakat âlemde Allah’ın isimlerinin tecellisinden başka bir şey bulunmadığından, âlem, Allah’tan ayrı değildir.¹⁴¹ Kuddûsî Allah-âlem ilişkisini şöyle ifade eder:

*Kamu eşyâya bakuban ‘ayânen anı gördüm
Ki ‘uşşâkın dilin kapan şeh-i hûbânı gördüm*

Sözüm yalan değil anda içeren dostlar inanın

136 Bk. Müslim, *îmân*, 147.

137 Secde, 32/7.

138 Aşkar, age, s. 240.

139 Kuddûsî, *Pednâme-i Kuddûsî*, vr. 33a.

140 Kuddûsî, *Dîvân*, s.70.

141 W. Chittick, *Hayal Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 42.

*Beher zerrât-ı mevcûdâtda ben ol Câmı gördüm.*¹⁴²

*Buyurdun k̄ör olan dünyâda pes 'uqbâda k̄ördür
Seni her zerrede k̄im görmez anın işi hüsrân.*¹⁴³

İşte bu aşkla varlıktaki ilâhî tecellîyi ayne'l-yakîn bir şuur hâliyle idrâk edemeyen kişinin ahrette de Yaratıcıyı görmesi mümkün değildir. Sûfî şâirin anlayışında Hakk, varolan bütün her şeyde, yani zerreden küreye her nede mevcuttur. Bundan dolayı sûfî gönül dünyasının aydınlığıyla O'nu görebilme bilincini kazanabilir.

Attâr'ın dediği gibi, sûfî için dünya bir tılsımdan ibarettir. Hakk her şeydir. Ve görülen şeyler sembol ve dillerden kuruludur. Görünen dünya da görünmeyen dünya da hep O'dur. Ne var ki dünya göz alıcı bir nûla aydınlanmadıkça gözler kördür. Eğer insan fark etmeyi başarırsa aklını, eğer tamamıyla görebilirse kendini kaybeder.¹⁴⁴ Sûfîler, Allah'ı zâhir perspektif de olduğu gibi, belli ibâdetlerde, mukaddes mekânlarda ve göklerde aramaz; onlar, Allah'ı her baktıkları nesnede bulur. Sûfî, Yaratıcısını öyle içselleştirmiştir ki, ne camide, ne medresede, ne dergâhda, ne de başka yerde arar. O, Allah'ı tecellî ettiği her varlıkta, her zerrede, yani her yerde bulur. Kuddûsî bu anlayışını şiirle şu şekilde ifade eder:

*Girer mi hiç kulağuma anın 'ışksız kelâmı
Ki bir nutkında bin esrâr olan Sultanı gördüm*

*Bu Kuddûsî teşekkür eyleyiptr k̄im 'ayânen
Nazar itdim k̄amu eşyâda ben Yezdâni gördüm.*¹⁴⁵

İnsanın Hakk'ı varlıkta arayışı beyhude değildir. Çünkü o, her nereye bakarsa orada yüce Yaratıcının her sıfatı apaçık bir şekilde ortada durmaktadır. Kuddûsî, Yaratıcıyı her yerde gördüğünü şu şekilde ifade eder:

*Hakk'ı aradım ben 'ayânen buldum
Yok iştibâhım bî-gümân buldum.*¹⁴⁶

Sûfî, zâhiri âlemden ibaret olan halk perdelerini tek tek aşarak beşerî

142 Kuddûsî, *Divân* (Külliyat), s. 220.

143 Kuddûsî, *Divân*, s. 144.

144 Feridüddîn 'Attar, *Manîku't-Tayr*, çev.: Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, s. 113.

145 Kuddûsî, *Divân* (Külliyat), s. 220.

146 Kuddûsî, *Divân*, s. 123.

bilincinin üst bir bilincine ulaştığı zaman, ontolojik bir birliğe ulaşır. Sûfinin yegâne gayesi budur. Sûfî, ilâhî bilince ulaştınca, vahdeti yakalar ve Hakk'ın gerçek birliğini idrâk eder. Kuddûsî'nin söylemi ile, artık sûfî için Hakk ve halk ayırımı yok olmuştur, her yerde sadece Hakk'ın Zât'ı vardır. Zira, epistemolojik olarak ilâhî Zât'ın Hakk ve halk görünüşleri, sûfî şuurun son hedefi değildir.¹⁴⁷ Nitekim Kuddûsî bu konuya işaretle şöyle söylemektedir:

*Her neye bakarsa görür onda Hudâ'nın vechini
Ol kişi kîm çeşmini bir ehl-i 'ışk açmış ola¹⁴⁸*

Mutasavvıf şâirlere göre, sûfinin vahdet anlayışı öncelikle kendisinin beden ve ruhundan başlar daha sonra bütün varlığa yönelir. Öyle ki, sûfî her "nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır."¹⁴⁹ emrinde birliği arar veya o, varlığını; "Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı"¹⁵⁰ âyetiyle değerlendirir. Çünkü o, bilir ki, Rabbinin: "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır"¹⁵¹ sözü bu hakîkatin özünü ortaya koymaktadır. Ve bu vahdet içinde "Hiç bir şey olmasın ki O'nu övgü ile tesbih etmesin"¹⁵² ilâhî mesajına uygun bir durumdur. Bu bilgiyle hâlî yaşayan sûfî, kendi varlığının ne derece farkında olduğunun bilincindedir. Onun için kendi varlığının hiçbir değeri yoktur. Sûfî, "Hiçbir şey görmedim ki O'nda Allah'ı görmüş olmayayım" sözüyle bütünleşmiş kişidir. Bu aşk, imanıyla gerçekleşen ve istidlâli bir çıkarımsal konudur. Sûfî aşk çekiciliği, cezbe içinde sadece Allah'ı görmekte, başka bir şeyi görmemektedir¹⁵³.

Sûfîler, ontoloji/varlık konusunda temel ilke olarak benimsedikleri "men 'ârefe" düsturu üzerinde dikkatlice durmaktadırlar. Onlara göre, kişinin Yaratıcısını bilmesi için öncelikle kendine rucû ederek, Rabbin emrettiği şekilde "enfus"u müşahede ederek, kendini bildikten sonra, Tanrı'sını da gerçek varlığıyla tanıyabileceği görüşündedirler. Kuddûsî kendini bilmeyi şiirle şu şekilde dillendirir:

Bir kıt'a meni idi senin çünkü esâsen

147 Afifi, *Sufi Thought*, s. 30.

148 Kuddûsî, *Dîvân*, s.165.

149 Bakara, 2/115.

150 Tevbe, 9/17.

151 A'r âf, 7/156.

152 İsrâ, 17/44.

153 el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1996, s.475.

Peş kendini bil Hikmet-i Hallâk'a nazar kıllı¹⁵⁴.

Varlık âleminin bütün yaratıkları, Allah'ın nurunu yayan birer ayna gibidirler. Allah'ın kemâl sıfatları varlıklarda aksetmektedir. Bundan dolayı, varlık âleminin her bireyi, Allah'ın kemâl sıfatlarını aksettiren bir aynadır. Fakat bütün evrenin aynası insandır, onun için bu sıfatlar en güzel ve mükemmel şekliyle insanda ortaya çıkmaktadır¹⁵⁵. Sûfî, her varlıkta Allah'ın sıfatının bir tecellîsini gördüğü için, her fenomene bir hikmetle bakmaktadır. Örneğin, Allah'ın "Kahhar" ismi bir bedene girip hükmettiği gibi, "Rahîm" ismi de başka bir sıfatta icrasını yerine getirmektedir.

Sûfilere göre, insan, kendi aşk küresinde mevcut olmayan bir şeyi bilemez. Ârif, ne Allah'ı ne de evrenin sınırlarının tümünü kendi varlığında fark etmeden varlığı kavraması mümkün değildir.¹⁵⁶ Çünkü, varlıkların tamamı insanda mevcuttur.¹⁵⁷ Ve insan varoluşun gayesi olan ayn/gözdür ki, Hakk varlığı onunla seyredir. Yâni insan Yaratıcı için bir aynadır. O, bütün varlıklar kün/ol emriyle "iki elimle yarattım" dedi ve insana ruh verirken de "Ona kendi ruhumdan üfledim" diye buyurdu.¹⁵⁸

Allah'ın zat, sıfat, isim ve fiillerini kendisinde bulunduran ve bu özelliklerin tecellîgâhi olarak bunları en güzel bir şekilde yansıtan varlık insandır. Varlığı sıfatlandırdığımız bütün sıfatlarla biz de sıfatlanmışızdır. İsimlendirdiğimiz her şeyin müsemması O'dur.¹⁵⁹ Yâni insan, O'nun Zât'ının aynasıdır. İnsan, kendini bilmek suretiyle özünü bu aynada görür. Ve insan da diğer varlıklar gibi, kesret âlemi benzeri, Hakk'ın aynasıdır. Kuddûsî bu hakikati şiirinde şöyle ifade eder:

*Cümle mahlûka olmuşam mir'at sırrı günhamı tıbyâne geldim
Esdî başımda 'ışkı rüzgârı andelîb usta efgâna geldim¹⁶⁰.*

Ayna benzetmesi Mısırî'nin şiirine şöyle yansır:

*Hudâ'nın sun'una âyîne âlem
Düşüptür Sâ'n'ın mir'atı âdem.¹⁶¹*

154 *Aynı eser*, s. 104.

155 Azîz Neseî, *İnsanu'l-Kâmil*, çev.: Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 252.

156 Nicholson, *The Mystics of İslâm*, s.84-85.

157 Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrar*, vr. 253a.

158 İbnü'l- Arabî, *Futühât*, III. 417.

159 İbnü'l- Arabî, *Füsûs*, (Muhammed fası)

160 Kuddûsî, *Dîvân*, s. 114.

161 Niyâzî-i Mısırî, *Dîvân*, s. 148.

Sûfî için tek kârlı ve faydalı iş/âmel, insanın kendi varlığından vazgeçerek, aşk ile Hakk'a bağlanmaktır. Onlara göre tek varlık vardır, o da Mutlak Varlık olan "Allah"tır. Sûfinin vuslata ulaşabilmesi için kendi varlığını yok bilip muhabbetle her şeyde Allah'ı tefekkür ederek ona ulaşmaktır. Sûfiyi ateşlerde yandıran Mâ'suk'a kavuşma düşüncesi olduğuna göre, sûfî de kendi varlığından vazgeçerek, kendini "hiç"leyerek ona gidecektir. Kuddûsî'ye göre, kul ile Allah arasındaki en büyük engel, perde Yaraticının var ettiği varlığa takılıp kalmayarak, bu varlığı aşmakla kavuşma gerçekleşecektir.

*Kendime yokluktan özge bir eyûkâr bulamadım
Benden ednâ hâlk içinde kimsen zinhâr/asla bulamadım*

*Şöyle fehîm ettim ki varlıktır beni yoldan koyan
Dümeni 'ışkâ yapıştırdım dilde ağıyâr bulamadım'¹⁶².*

Yukarıdaki dizelerde Kuddûsî'nin vurguladığı gibi, var olan yalnızca tek bir hakikat vardır. Ve bu hakikatin, ya Zât'ı, ya da bu Zât'ın tezahürleri vardır. Mutasavvıf, Zat'tan gayri bütün varlığı Zat'ın tezahürleri olarak gördüğünden dolayı, kendi varlığını bir hiç olarak görür. Onun için zâhiren görünenler aslında varlığa nispet edilen tekliğin aynıdır. İbnü'l Arabî'nin dediği gibi, Allah'ın "ehadiyyet"i bütün varlığa nüfuz etmiştir¹⁶³. Bunun içindir ki sûfî, kendi varlığını yok bilerek, kendi varlıkları dâhil bütün eşyâyı tek bir "vücûd" içinde telakki eder. Sûfî, tevhîdi, küçük olsun büyük olsun her nesnede Hakkı görmek şeklinde algılanmıştır. Bu niteliğiyle Tevhid, insanı gerçek bilgiye götüren hakîkattir.

Mutasavvıflar, Allah'ı hem Allah'ta, hem de kendi varlığında arayan kişilerdir. Onlara göre, insanın kendi dışındaki âleme ve yazılı-dikili işaretlere de gitmesi o kadar gerekli/elzem değildir. Çünkü Hakk'ın kendisi, insanla beraberdir. Onun için O'nu ağıyârda aramamalıdır. Eşrefoğlu Rûmî kendi varlığında bulduğu Hakk'ı dizelerine şöyle döker:

*Kanda ararsın Anı kîm yine cân sendedir
Câna cânân istersin yine Cânân sendedir.*

Sen seni seyr ede gör kîm Sedd-i İskender gibi

162 Aynı eser, s. 113.

163 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif*, Resâil, s. 32.

*Hızır senin senden içre âb-ı hayvân sendedir.*¹⁶⁴

Kuddûsî de, Hakk'ı insan dahil varolan her zerrede görmektedir:

*Buyurdun kör olan dünyâda pes 'uqbâda kördür
Seni her zerrede kim görmez anın işi hüsrân.*¹⁶⁵

Gönül gözü kör olmayan insanın öncelikle kendi varlığının aynasına bakmalıdır. Zira insanın varlık aynası aynaların en parlak olanıdır; ona göre, eğer sâlik, bu bakış şuurunu yakalarsa, varlığın her zerresinde varolan Yaratıcının varlığını idrâk edebilir. Aynı zamanda Hakk, o aynaya olabilecek en mükemmel tarzda tecellî etmiştir¹⁶⁶. Hakk'ın en güzel şekilde tecellî ettiği insanda, gören göz, algılayan kalp için, O'ndan daha iyi bir biçimde ilâhî tezahürlerini gösterdiği başka bir varlık yoktur. Bundan dolayı, sûfiler, insanları, onlara yakın olan en büyük delille Hakk'a çağırılmışlardır. İnsanın bir yukarı aşaması olan insan-ı kâmil/ehl-i Hakk çıkınca ilâhî tecellîleri daha da yoğunlaşır. Ontolojik yönde bakıldığı zaman, onun ontolojik görevi, insan-ı kâmil ile Hakk ve âlem arasında ayırıcı ve birleştirici sınırdır. Buna göre o, bir yönüyle iki sûreti birleştirirken, ilâhî isimler zuhur eder; böylece Hakk ayan olur¹⁶⁷. İnsan-ı kâmil bütün hakikatleri kendinde topladığı için, nefsiyle insan âleminin bütün sırlarını kendinde toplamıştır. İşte bu nedenle öncelikle insanı okumamız ve anlamamız gereklidir; çünkü Yaratıcı kendini kâmil anlamıyla orada izhar etmiştir. Fakat bu sırları ancak, ma'rifet bilgisine ulaşabilenler anlar. Sûfî bu hakikatleri, bu ilâhî sırta ulaşamayanlarla paylaşmamalıdır. Bunu ancak gönül âlemini aydınlatanlar anlayabilir. Gönül atmosferlerini nûrla doldurup ilâhî ve kevnî âlemlerin bütün özelliklerini kendinde toplayan kişiler, insan hakikatinin en kemâl mertebesinde¹⁶⁸. İşte bu şaheseri izleyen, tanıyan ve bilen ancak ehlinin ulaşabileceği sırta ulaşır. Kuddûsî, varlığın birliğini beyitlerinde şu şekilde dillendirir:

*Hallâk-ı halk bizi yaratmışdur hemân 'irfan için
Kur'ânda bir âyet okunur cinn ile insân için*

*Varlığın birliğine eyler delâlet yer ü gök
Tebîh-dürur anlarda olanlar kâmu Rahimân için*

164 Eşrefoğlu Rûmî, *Dîvân*, s. 195.

165 Kuddûsî, *Dîvân*, s. 144.

166 İbnü'l-Arabî, *Futühât*, IV, 433.

167 *Aynı eser*, III, s. 267; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 50.

168 Cürçânî, *Târîfat*, tahk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1405, s. 39.

*Tevhîde meşgûl ola kîm pâk eylesün gönümüzü
Tathîr iderler çün sarâyın içini Sultân için.¹⁶⁹*

Sûfîler göre, sâlik, Allah'ın varlığıyla var olduğu zaman seyr fillâh/Allah'ta seyr başlamıştır. Sûfî, O'nunla var olan, bilen, gören, konuşan ve işiten olduktan sonra, eşyâyı, her türlü nesneyi olduğu gibi ayrıntılı olarak görür ve bilir. İnsanın kalbinin derinliklerine dalıp, insanî olan ile ilâhî olanın buluşma noktası olan yerin keşfini gerçekleştirmek demektir. Allah da insana ilâhî sevgiyi ve bilgiyi bulması için, kendi nefisine bakmasını dilemektedir. “Biz onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki, Kur'an'ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun...”¹⁷⁰ bu emir de Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu gösterir.¹⁷¹ Bu sûfnin kendi kalbine olan yolculuğudur; çünkü orada, “Yere, göğe sığamam, ama mü'min kulunun kalbine sığmurum” gerçeği mevcuttur. Allah kendisini kalp denilen ayna ile yansıtır ki, insanlar O'nu bilsinler ve tanısınlar, “Hiçbir mekânda bulmadım buldum insan içinde”¹⁷² gerçeğine ulaşan sûfî, her şeyi kuşatan vahdet duygusuna kavuşmuştur. Artık insan ile Yaratıcı arasındaki sınır belirlenmiştir. Kuddûsî, Yaratıcının insanın ve varlığın dışında olmayıp, kişinin kendisiyle beraber olduğu gerçeğini şiirle şöyle ifade eder:

*Sen sende gözet Hak'ı heman gezme yabanda
Kendinde iken sen anı gayride ararsın*

*Her şâm-u seher âh-u efgân eyle kî bir gün
Dost bahçesinin güllerini sen de derersin*

*Nâ ehle sakın dardını bildirme hazer kıl
Des şise-i arârını destince kırsın*

*Dîvâna gönül kâdrini var şöylece bil kîm
Kuddûsî sade sen anın içindeki dürsün¹⁷³.*

Allah'la beraber olma, O'nu birlemenin, O'nun vahdaniyetini yaşamanın makâmı cem'dir. Bu makâm âşık sûfîlerin bulunduğu makâmdır. Tevhîd

169 Kuddûsî, *Dîvân*, s. 299.

170 Fussilet, 41/53.

171 Kâf, 50/16.

172 Yunus Emre, *Divan*, Haz.: Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul, 1943, s.79.

173 Kuddûsî, *Dîvân*, s.147.

de birlik her çokluğa eşlik eder; bir de çokluğun çoklukta birin bulunması şarttır.¹⁷⁴ Allah; “Her nerede olursanız olun O sizinle birliktedir”¹⁷⁵ buyurarak Kendisinin, varlık hâlinde olduğu gibi yokluk hâlinde de mümkünle birlikte olduğunu beyan etmektedir. Cem’, sûfinin kendi niteliği Hakk’a ait isim ve sıfatları kendi üzerindeki Hakk’ın kendisini isimlendirdiği isim ve sıfatlardan kula ait şeylerinde kendisi üzerinde birleştirmesidir. Böylece kul kul, O’da, O olur. Cem’ül-cem ise O’na ait şeyleri, O’nda ve kula ait şeyleri de O’nda toplamaktır¹⁷⁶. Yâni, cem’, Hakk ile hâlk, kıdem ile hadisler, gerçekte bir hakikatin iki yönünden başka bir şey değildir; çünkü cem’ül-cem hâlinde onların birliği anlaşılır¹⁷⁷. Cem’ hâlini yaşamayan sûfinin gerçek bilgi olan ma’rifete ulaşması mümkün değildir.¹⁷⁸ Sûfi, fakr hâliyle ubûdiyeti yaşarken, cem’ hâliyle de rubûbiyeti yaşar. Sâlikin, kendini mahlûkatın nitelikleriyle görüp müşâhede etmesi fark, Hakk’ı ya da bir şeyi Hakk’dan veya Hakk ile gördüğü zaman aynü’l-cem’ hâlinindedir. Kişinin, ağyârdan/mâsivâdan herhangi bir şeyi hissetmesi fark, Hakk’tan başkasını, yâni mâsivâyı duymadığı zaman cem’ü’l-cem’i müşâhede eder. Yâni sûfinin eşyayı Hakk’la ya da Hakk için algılaması cem’, kul ile Rabb arasındaki perdenin kalkması cem’ü’l-cem’dir.¹⁷⁹ Sâlikin, âşık sûfiler gibi, Hakk’ı kendi gönlünde yaşaması, hissetmesi, Hakk ile yaşaması, O’nu sürekli talep etmesi cem’ de olduğunu gösterir.¹⁸⁰

Sûfilerce tevhîd, “ben” bilincinin tamamıyla yok olması, geriye sadece Hakk’ın birliğinin kalması şeklinde idrak edilmiştir. Bu da ancak, zikir (tevhîd zikri), aşk ve ma’rifetin kişide gerçekleşmesiyle mümkün olur. Bunu da sûfinin, yalnızca Allah’ın var olduğunu, başka bir şeyin olmadığı gerçeğini yaşamakla gerçekleştirir.¹⁸¹ Sûfilerin anlayışında, insan hiçlikten dirilir ve baştanbaşa mutlak Ben’e dönüşür. Kesret yeniden görünür hâle gelir; ama bu kez tek bir Hakikatin belirtisi olarak Allah’a doğru hareket eder. İşte Kuddûsî’ye göre, bu makâmda, ancak sürekli olarak Yaratıcıyı hem sözle, hem de fiilen yaşamakla, yani onu her halükârda birlemekle/tevhîdle müm-

174 İbnü’l-Arabî, *Futûhat*, IV, 306.

175 Hadîd, 57/4.

176 İbnü’l-Arabî, *Futûhat*, II, 516; Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu İstîlâhâtî’l-Funûn*, tas. M. Vecih, Mevlâ Abdülbakî, Kalkûta 1863, I, 234-235; Cürçânî, *age*, s. 77; Abdürrezzak Kâşânî, *İstîlâhatî’s-Sufiyye*, tahk.: Abdül’âl Şahin, Kahire 1992, s. 378.

177 Suad Hâkim, *age* s.132-133.

178 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 65.

179 *Aynı eser*, s. 66.

180 *Aynı eser*, s. 65.

181 Mevlânâ, *Mesnevi*, III, 3683-85.

kün olmaktadır

Mutasavvıflara göre, tasavvufî ontolojik anlayışının ve epistemolojisinin temeli, “Allah’ın bilinmek istemesi”dir. Tasavvuftaki “kenz-i mahfi” düşüncesi, sûfiye, Allah’ın gizli bir hazine iken bilinmeyi dilemiş olması ve bilinmek için de var olanı yaratmış olması bilincini vermektir. Ve insan da “*Elest*”¹⁸² emrinin cazibesi karşısında büyülenerek vurulmuş ve ilk aşkın şerbetini bu duyguyla içerek kendini bulmuştur. Diğer insanlar gibi şarap içerek kendinden geçmemiştir:

*Seni bilmek için bizi yoğ-işen eyledin icâd
Bu gaflet bu cehâlet bu yalan da’va yetişmez mi.*¹⁸³

Sûfîlerin tevhîd felsefesinin genel insicamına baktığımız da, sûfi her türlü ağyârdan kendini soyutlayıp tevhîd rengine boyanmadıkça Hakk ehli/dostu olması mümkün değildir. Eğer sûfi Kur’an’da geçtiği gibi, “*evvel ve ahir, gizli ve açık hep Allah’tır*”¹⁸⁴ fenomeni gereği hareket edip, gerçekte ve ontolojik planda hiçbir ikilik ve çokluk yoktur¹⁸⁵ bilinciyle Hakk’ı algılayamıyorsa; kendini keşfetmemiştir demektir. Fakat insanlar kendi kavrayışlarına göre, tek olan “birliği” epistemolojik oyunlarla akıl almaz yerlere çekmektedirler.

Sûfi tefekkür/ düşüncesinde, Allah’tan başka gerçek varlık yoktur. Onun için Varlık, bağımsız ve kendiliğinden bir ünite değildir. Varlık bir anlamıyla Allah’ın kendisidir¹⁸⁶. Çokluk/kesret âlemi için hangisi kullanılırsa kullanılsın onun “*Bir*” dışında gerçekten varlığı yoktur. Evrendeki bütün değişimler yok olmalar-var olmalar “*Bir*”in bünyesinde değil, görüntü bünyesinde. İşte bu sürekli varolan ve değişmeye sûfiler vehullah/Allah’ın yüzü diye tanımlamışlardır¹⁸⁷. Kur’an’ın deyişiyle “*her şey yok olur, fakat vehullah sürekli bakî kalacaktır*”¹⁸⁸. İşte sûfîlerin ifade etmek istediği şudur; yâni sûfi Allah’ın zatının dışındaki her şeyi yok bilmeli, her şeye ağyâr/mâsîva bilerek sadece ve sadece “*Bir*”i istemelidir. Tevhîdi Hz. Peygamber(s) de şu şekilde açıklamaktadır: “*Muhakkak Allah tektir ve tek olma-*

182 Â’râf, 7/171.

183 Kuddûsî, *Dîvân*, s. 213.

184 İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 85.

185 Ali Şeriaî, *İslâm Sosyoloji Üzerine*, Çev.: Kâmil Can, İstanbul, 1980, s.99.

186 Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in İslâm*, Kitab Bhovan, New Delhi, 2000, 5.

187 Afîfî, *The Mystical Philosophy*, p. 84.

188 Kasas, 28/ 88.

yı sever, ey Kur'ân ehli 'tek' olun".¹⁸⁹ Şâir gönlünün ilâhî atmosferiyle Yaratıcısının "tek"liğini şöyle dillendirir:

*Eğer Hak ise maşûdün sivâsından elin çek
Ana ehl olamazsın gayriden usanmayınca*¹⁹⁰

*İnkârın ko ikrâra gel ağyarı terk it yâra gel
Bülbül gibi güftâra gel gel halka-i tevhîde gir.*¹⁹¹

Sûfilere göre, tevhîd, Allah'ı bütün nesnede görme hâlidir, bu öyle bir görme durumudur ki, O'nu her hangi bir tereddütte, şüpheyeye mahal veremeyecek şekilde, varlık sahasına yaratıp gönderdiği mahlûkattan 'ayn gözüyle müşâhede ederek bilmektir. Ona göre tevhidin şuuruna varmak, gönül dünyasında aşk güneşinin doğuşu demektir.

Mutasavvıfın anlayışında, Allah'ın hem ontolojik/vücûd olarak kendisini izhâr edip, ortaya çıkarması, hem âlemin, hem içindeki varlığın var olması, hem de epistemolojik olarak insanın aydınlanması ve gerçek bilgiye ulaşması için, varlığa tecellî etmektedir. Yani, Allah'ın yaratmış olduğu varlığa tecellîsi gerekir ki, varlık O'nu hakkıyla bilebilsin. Kuddûsî, Hak'ı her nesnede yakın olarak müşâhede ettiğini şöyle ifade eder:

*Görür her şeyde Allahı bilür 'ayne'l-yakîn bi-şek
Kamu mahlûkda Hallâkı bulan tevhîde sa'y eyler*

*Toğar kalb 'âleminde şems-i 'ışk pür nûr olur ol dem
Ki 'ışkın şemsi gönlünde toğar tevhîde sa'y eyler.*¹⁹²

Büyük sûfi Bâyezîd-i Bistâmî (ö.848)'nin aşağıdaki sözü tevhîdi bir cümleyle özetlemektedir: "Yılan, derisinden çıkar gibi Bâyezîd'likten çıktım, sonra baktım, aşkı ve Ma'sûk'u bir olarak gördüm. Zaten tevhîd âleminde her şey "Bir"dir."¹⁹³

Sûfilerin, "Alem de mevcut olan her şey Allah'ın suretinde yaratılmıştır." felsefesi, yaratılıştan Yaratana doğru bir sevgi akışının oluşmasını göstermektedir. Onların bu düşüncesi de, Hz. Peygamber(s)'in "Allah, Âdem'i

189 Buhârî, *Dâvât*, 6410.

190 Kuddûsî, *Dîvân*, s. 76.

191 *Ayn eser*, s. 52.

192 Kuddûsî, *Dîvân*, s. 45.

193 Attâr, *Tezkire*, s. 221.

*kendi suretinde yarattı*¹⁹⁴ sözünde gerçek yansımaları bulur. Bu düşünceyle tüm âleme ve insanoğluna baktığımız zaman, her yerde, her nesnede Allah'ın isimlerinin yansımaları görülmektedir. Sûfiler, Allah'ın en mükemmel şekilde insana suret verip, biçimlendirdiğine inanırlar. Daha sonra, Allah, âlemlerin hakikatini, ona tecellî ettirdiği Esmalarıyla bildirmiştir. Böylece insan, Allah'ın suretiyle ve kâinatla şekillenmiştir. Bununla Allah, kendisinin âlemlerin rûhu olduğunu ve her şeyin O'na hizmet ettiğini gösterdi.¹⁹⁵

Sonuç

Sûfiler, insanı, ilâhî aşk vasıtasıyla evrendeki harmoniyi kavrayarak, gerek topluma ve gerekse kendine düzenli, bütün bir varlık olarak bakmasına inanmaktadır. Kendi varlığının bu harmoni içinde sadece bir parça olduğunu öğrenerek, nefsi duygulara dayanan yanlış bir hareketinin, bu sonsuz harmoniyi ve dolayısıyla evrenin, yaşamın ve toplumun âhenginin ifsada uğrayacağını anlar. Sûfî, insan rûhunda ve evrende bu âhengi sağlama kuvvetini ilâhî aşk gücünden alır. Sûfî bu aşk sayesinde nefsin boyunduruğundan kurtularak kâmil/olgun bir varlık olur. Yâni insan, varlık şuurunun farkına varmakla nefis köleliğini yenip, özgürlüğe kavuşur.

Aslında şâirin dilenden çıkan sözler, şiir olmanın ötesinde, vecd ile oluşan ilâhî aşk deryasından taşarak terennüm olarak ortaya çıkan sözlerdir. Mutasavvıf şâir, bu hikmetli sözlerle, beşerî "ben"ini yok edip, "ilâhî ben" kazandıktan sonra kendi varlığının bilincine varır. Şâir, fenâdan sonraki bekâ hayatıyla, kendisi için hakikat değeri taşıyan ideal düşünce ve hâle diğer insanları da ulaştırmak, onları geçici dar ve sıkıcı dünya/madde bağlarında ve insanı cezbeden cennet nimetlerinin çekiciliğinden kurtararak, Allah'a vuslatlarını sağlar.

Sûfî şâirlerin şiir poetikasında, Hakk'ın varlığının nağmeleri terennüm edilir. Varlık konusunu işleyen her mutasavvıfın şiirinin dizesinde, okuyucu kendi varlığının şuuruna varır. Çünkü şiir, sûfî şâir için Allah'ın varlığının delilidir. Şiir, onlar için Allah'ın ontolojik kanıtlanmasını mümkün kılan dilsel bir kiptir. O, dizelerde hem ontik, hem de epistemik hakikati okur.

Sonuç olarak, tasavvufî şiirin ilham kaynağı ilâhî aşktır; insanın öncelikle bu aşkla kendi varlığından "hiç"lenerek, "*Hakikî Varlık*" bilincini ulaşır. Bu kendinden geçiş/fenâ kişiye, hem O'nu bilme yolunun/seyr u sülûkun esas-

194 Buharî, *Sahih*, İstizân, 5759.

195 İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, II., 486.

larını, hem de kendi varlık gerçeğine kavuşmanın bilgisini kazandırır. İşte insanı varlığının hakikatine ve Hakk'a yaklaştıracak gücün başında da mu-tasavvıf şâirlerin şiirlerinde dillendirdikleri ilâhî âşk yüklü dizeler gelmek-tedir.

Kaynakça

- Affî, Ebu'l- Alâ, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Cambridge at The Universty Press, Cambridge 1939.
- , *İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma* (İbn Arabî Anısına Makaleler içinde), çev.: Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- , *İslam'da Manevî Hayat*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul 2000.
- Alkan, Erdoğan, *Şiir Sanatı*, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 2005.
- Aristoteles, *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, Çev.: Nazile Kalaycı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005.
- Aşkar, Mustafa, *Niyâzi-i Mısırî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Atâr, Feridüddîn, *Mantiku't-Tayr*, çev.: Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006.
- , *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev.: Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991.
- Atâullah İskenderî, Ebu'l-Abbas Tacüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Alâullah, *el-Hikemü'l-Atâiyye*, Kahire (Bulak) 1860.
- Bachelard, Gaston, *Şiirsel Ân ve Fizikötesi Ân*. (çev.: Fahrettin Arslan), *Düşünce ve Dil'in* içinde, haz.: Hüseyin Su, Hece Yayınları, Ankara 2004.
- Burkhardt, Titus, *Alcemy, Science of The Cosmos, Science of The Soul*, London 1967.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Chittick, W., *Hayal Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Cibrân, Halil, *Ermiş*, (çev.: Aytunç Altındal), Anahtar Yay., İstanbul 2000.
- Cürçânî, *Târifat*, tahk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, Beyrut 1985.
- Çelebi, Asaf Hâlet, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, İstanbul 1957.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2005.
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev.: Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi, Dördüncü basım, İstanbul 1986.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme*, nşr. Esra Keskinçilç, İstanbul 2002
- , *Müzekki'n- Nüfûs*, nşr. Abdullah Uçman, İnsan Yayınları, İstanbul 1996
- , *Dîvân*, haz.: Mustafa Güneş, Ankara 2000.
- Garaudy Roger, *İsâmın Va'dettikleri*, (çev.: Nezihe Uzel), Pınar Yayınları, Ankara 1983.
- Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr*, Mecmu'atü Resâilî'l-İmâm el-Gazâlî, Beyrut 1986.
- el-Hakim, Suad, *el-Mucemu's-Sûfi el-Hikmetü'l-Kelime*, Resâil, Beyrut 1981.
- el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Izutsu, Toshihiko *Tao-culuk'taki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- , Izutsu, "İbn Al-Arabî" Mad., *The Encyclopedia of Philosophy*, VI.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*, Dâru İhyâ'et-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998.
- , *Hilyetü'l-Ebdâl*, (Resail'in içinde), nşr. Muhammed Şihabeddin el-Arabî, el-Tab'atu'l-Ûlâ, Beyrut 1981.
- , *Fusûs'l-Hikem*, tahk.: Ebu'l-Alâ Affî, Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, Beyrut 1980.

- , *Kitabu'l-Ahadiyye*, Resâil, nşr. Muhammed Şihabeddin el-'Arabî, Dâr-ı Sadır, Beyrut 1997.
- , *Kitâbu'l-Elif*, Resâil, Muhammed Şihabeddin el-'Arabî, Dâr-ı Sadır, Beyrut 1997.
- İbn Teymiyye, *Resâil*, Tab'u'l-Menâr, Kahire ts.
- İkbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in İslâm*, Kitab Bhovan, New Delhi 2000.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Istlâhati's-Sufiyye*, tahk.: Abdül'âl Şahin, Kahire 1992.
- Kayran, Yücel, *Felsefi Şiir-Tinsel Poetika-*, YKY, İstanbul 2007.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995
- , *Sufî ve Şiir*, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999
- Kuçuardı, Joinna, *Sanata Felsefeye Bakmak*, Şiir Tiyatro Yayınları, Ankara 1979.
- Kuddûsî, Ahmed, *Dîvân*, Taş Baskı, İstanbul 1291.
- , *Hazinetü'l-Esrâr Ganîmetü'l-Ebrâr*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr: 2444.
- , *Pednâme-i Kuddûsî*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr: 2444.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, tahk.: M. Zerrik-A. A. Baltacı, Beyrut 1993.
- Latîfî, *Tezkire*, haz.: Mustafa İsen, Ankara 1999.
- Lings, Martin, *The Book of Certainly-Yakîn Risalesi*, Çev.: Veysel Sezgin, Vural yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Massignon, Louis, *İslâm Tasavvufu*, çev.: Mehmed Ali Aynî, Ataç yayınları, İstanbul 2006.
- Medkür, İbrahim, *İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd*, İbn Arabî Anısına (Makaleler) İçinde, çev.: Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, haz.: Abdülbâki Gölpinarlı, KBY, Ankara 2000, I-VII.
- , *Mesnevî ve Şerhi*, trc. Abdülbâki Gölpinarlı, KBY, İstanbul 1989.
- , *Rubâiler*, çev.: M. Nuri Gencosman, I-II, İstanbul 1997.
- Mısrî, Niyâzî-i, *Dîvân*, haz.: Kenan Erdoğan, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Sanatı ve Mâneviyatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Neçû'l-Belağa, çev.: Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul 1986
- Nesefî, Azîz, *İnsanü'l-Kâmil*, çev.: Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.
- Nicholson, Reynold A, *The Mysticism of İslâm*, (Schocken Boks), I. Edetion, New York 1975
- Oktay, Ahmet, *"Hümanizm Tartışmaları"*, Cogito, İstanbul 2002..
- Platon, *Ion*, çev.: İhsan Bozkurt, MEB Yayınları, İstanbul 1987.
- Pürcevâdî, Nasrullah *Can Esintisi (İslâm'da Şiir Metafiziği)*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Swarcz, Fernand, *Kadîm Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, çev.: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Şeriatî, Ali, *İslâm Sosyolojisi Üzerine*, çev.: Kâmil Can, İstanbul, 1980.
- Tahânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu İstlâhâtî'l-Funûn*, I-III, Dâru Sadır, Beyrut, ts.
- Tahrallı, Mustafa, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler*. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1992
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, YKY, 2006.
- Tarlan, Ali Nihad, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, Ankara 1985.
- , *Şeyhi Dîvân'ının Tetkiki*, İstanbul 1934.
- Tenik, Ali, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- Walter G. Andrews, *Poetry's Voice Society's Song Otoman Lyric Poetry*, Universty of Washington Press, Washington 1985.
- Yavuz, Hilmi, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, YKY, İstanbul 2005.
- Yunus Emre, *Dîvân*, haz.: Abdülbâki Gölpinarlı, İnkilâp Yayınevi, İstanbul 1943.
- Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tash.: Muhammed Zehra en-Neccâr, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1968.