MÜTEFEKKİR
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
AKSARAY UNIVERSITY JOURNAL of THE FACULTY of THEOLOGY
e-ISSN: 2148-8134 • cilt / volume: 13 • sayı / issue: 25 • Haziran / June 2026 • 97-115

Varlığın Unutuluşu ve Yurtsuzluk Üzerine: Heidegger'in *Heimatlosigkeit* Kavramı ile Tasavvufun *Gurbet* Tasavvuru Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi

Melek KARACAN
Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Aksaray/Türkiye, melekkaracan@aksaray.edu.tr, https://orcid.org/0000-0001-5289-3806, doi: https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871861

Araştırma Makalesi

Süreç
Geliş Tarihi: 26.01.2026
Kabul Tarihi: 28.04.2026
Yayın Tarihi: 16.06.2026

Hakem Değerlendirmesi:
Bu makale, en az iki dış hakem/çift taraflı kör hakem tarafından incelenmiştir.
Benzerlik taraması:
Bu makale iThenticate ile taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Etik Beyan:
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulmuştur.
Tarafsızlık:
Yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır.
Finansman:
Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
Çıkar Çatışması:
Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.
Yazar Katkı Oranı:
Çalışma tek yazar tarafından yürütülmüştür.
Yapay Zekâ Beyanı:
Bu makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçları, sınırlı ölçüde öneri elde etme ve özetin İngilizce çevirisinde kullanılmıştır. Çalışmanın tüm bilimsel içeriği yazara aittir.

Öz

Bu makale, Martin Heidegger'in modern insanın varlıkla bağının zayıflamasını anlatmak için kullandığı "Heimatlosigkeit" (yurtsuzluk) kavramı ile tasavvufta insanın Allah'tan ayrılışı ve yeniden O'na yönelişini ifade eden "gurbet" tasavvurunu konu edinmektedir. Çalışma, söz konusu iki kavram arasındaki ilişkiyi, ait oldukları geleneklerin ontolojik temelleri ve insanın varoluşunu anlamlandırma biçimleri bakımından yapısal ve işlevsel düzeyde incelemeyi amaçlamaktadır. Nitel araştırma yöntemine dayalı olarak yürütülen makalede, Heidegger'in yurt ve yurtsuzluk düşüncesi ile sûfî metinlerindeki vatan ve gurbet anlayışı karşılaştırmalı analiz ve kavramsal çözümleme çerçevesinde ele alınmıştır. Bu inceleme sonucunda, her iki geleneğin farklı ontolojik ve epistemolojik zeminlere dayanmasına rağmen, insanın dünyadaki varoluşunu "kopuş" ve "geri dönüş" ekseninde yorumlamaları açısından belirli benzerlikler taşıdığı; bununla birlikte, bu benzerliklerin ontolojik bir özdeşlik anlamına gelmediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu yönüyle çalışma, modern felsefe ile tasavvuf düşüncesi arasında temkinli ve analitik bir karşılaştırma modeli sunarak literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Metafizik, Heidegger, Heimatlosigkeit, Gurbet.

Atıf
Karacan, Melek. "Varlığın Unutuluşu ve Yurtsuzluk Üzerine: Heidegger'in Heimatlosigkeit Kavramı ile Tasavvufun Gurbet Tasavvuru Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi". m*ütefekkir* 13/25 (2026), 97-115 https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871861

Bu eser Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International lisansı altında lisanslanmıştır.

Forgetfulness of Being and Ontological Homelessness: A Comparative Exploration of Heidegger's *Heimatlosigkeit* and the Sufi Notion of *Ghurbah*

Melek KARACAN
Research Assistant, Ph.D., Aksaray University, Faculty of Theology, Aksaray/Türkiye, melekkaracan@aksaray.edu.tr, https://orcid.org/0000-0001-5289-3806,
doi: https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871861

Research Article

History
Received: 26.01.2026
Accepted: 28.04.2026
Published: 16.06.2026

Referee Assessment:
This article has been reviewed by at least two external reviewers/double-blind reviewers.
Plagiarism:
This article has been scanned with iThenticate and verified to be free of plagiarism.
Ethical Statement:
This study was prepared in accordance with scientific and ethical principles.
Impartiality:
The author has not been involved in any stage of the article evaluation and publication process; the peer review process has been completed in accordance with the principles of scientific impartiality.
Funding:
The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Competing Interests:
The author declares that have no competing interests.
Author Contribution Ratio:
The study was conducted by a single author.
Artificial Intelligence Statement:
AI tools were used only to obtain limited suggestions and for the English translation of the abstract. All writing, conceptualization, analysis, and conclusions are entirely the author's own.

Abstract

This article examines the concept of Heimatlosigkeit (homelessness), which Martin Heidegger employs to describe the weakening of modern humanity's relation to Being, in comparison with the concept of ghurbah (estrangement) in Sufism, which signifies the human condition of separation from God and the subsequent return to Him. The study aims to investigate the relationship between these two concepts at structural and functional levels in terms of the ontological foundations of their respective traditions and their ways of understanding human existence. Conducted within a qualitative research framework, it addresses Heidegger's notions of home and homelessness alongside the concepts of watan and ghurbah in Sufi texts through comparative analysis and conceptual interpretation. The main finding indicates that, despite being grounded in distinct ontological and epistemological frameworks, both traditions exhibit structural parallels in conceptualizing human existence along the axes of "separation" and "return"; yet these similarities do not imply an ontological identity. In this respect, the article proposes a cautious and analytical comparative model between modern philosophy and Sufi thought, thereby contributing to the interdisciplinary literature.

Keywords: Sufism, Metaphysics, Heidegger, Heimatlosigkeit, Ghurbah.

Cite as
Karacan, Melek. "Varlığın Unutuluşu ve Yurtsuzluk Üzerine: Heidegger'in Heimatlosigkeit Kavramı ile Tasavvufun Gurbet Tasavvuru Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi". mütefekkir 13/25 (2026), 97-115 https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871861

Giriş

Çağdaş felsefenin en etkili isimlerinden Martin Heidegger'e (1889–1976) göre felsefenin temel görevi, var olanları tasnif etmek değil, bizzat varlığın anlamını sorgulamaktır.[1] Platon'dan itibaren varlığı bir töz olarak kavrayıp onu aşkın ve tanrısal bir mahiyetle özdeşleştiren Batı metafiziğini bu nedenle eleştiren Heidegger, varlığın ancak zamansallık ve oluş bağlamı içinde düşünülebileceğini savunur.[2] Varlığa ilişkin soruşturmalarında bu iki unsuru ihmal eden felsefe geleneği varlığın anlamının göz ardı edilmesi şeklinde tezahür eden köklü bir krize yol açmıştır. Bu durumun aşılması, varlığı sabit ve değişmez bir öz olarak değil, zamansallık içinde açığa çıkan bir imkân ve açıklık olarak düşünmeyi gerektirmektedir.[3] Bu bağlamda Heidegger'in varlık sorgulaması, insanın hem kendisiyle hem de varlıkla ilişkisini açıklamak üzere geliştirdiği *Dasein* (dünya-içinde-varlık) kavramı etrafında şekillenir. *Dasein*, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin zayıflamasını ve bunun yol açtığı varoluşsal kopuşu belirginleştiren anahtar bir kavramdır. Bu kopuş, Heidegger düşüncesinde doğrudan *yurtsuzluk* (Heimatlosigkeit)[4] olarak ifadesini bulur.

Heidegger'in varlığın unutuluşuna dair bu teşhisi, yalnızca bireysel bir felsefî yönelim olarak değil, modernliğin doğurduğu daha geniş bir düşünsel tartışmanın parçası olarak değerlendirilmelidir. Nitekim modern öznenin dünyadaki konumuna dair tecrübe ettiği anlam kaybı nihilizm, yabancılaşma ve köksüzlük gibi kavramlar etrafında farklı düşünürler tarafından çeşitli biçimlerde dile getirilmiştir.[5] Ancak Heidegger'in bu krizi yurtsuzluk metaforu ile kavramsallaştırması söz konusu tartışmalar içinde özgün bir yer tutar. Çünkü onun yaklaşımı meseleyi salt kültürel ve psikolojik bir çözülme olarak görmeyip, varlığın bizzat kendisine ve insanın onunla kuracağı ilişkiye odaklanır. Bu noktada Nietzsche, Hannah Arendt ve Deleuze gibi düşünürlerin yurtsuzluğu, sabitelerden sıyrılma ve özgürleşme imkanı olarak anlamlandırdıkları görülürken[6] Heidegger, varoluşsal bir yitirme ve yabancılaşma hali; köklere bağlılığın zıddı, dünyada sahih bir ikamet tarzı kuramamak olarak kavrar.[7] Onun sıkça dile getirdiği: "Biz bu dünyada herhangi bir yerde kendimizi gerçekten evimizde hissediyor muyuz?" sorusu, bu çağın bütün insanlarına yöneltilmiş çok derin bir varoluşsal sorgulamadır. Zira modern insan, varlığın hakikatiyle bağını kaybetmiş; kendisine bir kök ya da yurt sağlayabilecek her tür imkândan da uzaklaşmıştır. Bu nedenle Heidegger insanın varlıkla kendisi arasındaki ontolojik yakınlığı yeniden kurması ve dünyada hakiki ikamet tarzını yani evini bulması gerektiği öncülünü felsefesinin temeline yerleştirir.[8]

Temel hatlarıyla ve konu edindiğimiz kadarıyla bu çerçevede şekillenen Heidegger düşüncesi, İslam dünyasının entelektüel çevrelerinde de ilgiyle karşılanmıştır. Özellikle Arapça ve Türkçe literatürde son zamanlarda yayımlanan çalışmalar, Heidegger'in hem klasik İslam filozoflarıyla hem de sûfî gelenekle çeşitli düzeylerde buluşturulduğunu göstermektedir. Heidegger felsefesinin İslam Dünyası'nda ilk olarak Fransız felsefeci ve oryantalist Henry Corbin'in İran- İslâm geleneğinin Molla Sadra gibi kadîm temsilcileri ile Avrupalı varoluşçular arasında kurduğu birtakım benzerliklerle

---

1 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ed. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 19–23.

2 Pınar Demirtaş, "Heidegger ve Varlık Yorumu," *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2 (2003): 51.

3 Haluk Doğan, "Martin Heidegger ve Varlığın Anlamına Dair Soru," *Faal: Folklor Akademi Dergisi* 6/3 (2023): 1485.

4 Reiner Marten, "Heideggers Heimat Eine philosophische Herausforderung Originalbeitrag" in *Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme*, ed. Ute Guzzoni (Hildesheim: Gerstenberg, 1980), 136–159; Bernd Hüppauf, "Heimat – Die Wiederkehr Eines Verpönten Wortes. Ein Populärmythos Im Zeitalter Der Globalisirung," in *Heimat: Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*, ed. Gunther Gebhard et al. (Bielefeld: Transcript Verlag, 2015), 109–140; Yıldırım Ortaoğlan, "Yurda Dönüş: Kaygı, Korku, Teknik," *Ulakbilge* 5/13 (2017): 1023–1045.

5 bk. Mazlum Dürre, "Nietzsche'nin Nihilizm Söylemi", *Felsefe Arkivi* 52 (2020), 83–96; Yavuz Kılıç, "Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 12 (2009), 147–158; F. F. Doğan, "Zygmunt Bauman Sosyolojisi: Akışkan Modernite Özgür Olduğunu Zanneden Köleler mi Üretiyor?", *İçtimaiyat* 7/2 (2023), 413–430; Emrah Uysal, "Gilles Deleuze Felsefesinde 'Yersiz-Yurtsuzlaşma' ve 'Organsız Beden' Kavramlarıyla Mark Rothko Resimlerine Bakış", *The Journal of Academic Social Science Studies* (JASSS) 63 (2017), 233-242..

6 Arslan Topakkaya, "M . Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili," *Temaşa*, 8 (2018): 66.

7 Marten, "Heideggers Heimat Eine philosophische Herausforderung Originalbeitrag", 136-139.

8 Topakkaya, "M . Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili", 66.

tanınmaya başladığı söylenebilir.[9] Yine varoluşçuluk ile tasavvuf öğretileri arasındaki irtibatı inceleyen Abdurrahman Bedevî, Heidegger alımlamalarında önemli bir dönüm noktası olmuş ve onun İslâm dünyasındaki tanınırlığına yön vermiştir.[10]

İslâm dünyasının Heidegger'i ilgiyle karşılamasının ardında Batı düşüncesini yakından takip etme arzusundan ziyade "Modern insanın dünyadaki yerini kaybetmesi" şeklinde ifade edebileceğimiz ortak bir varoluşsal kaygının teşhisi yer almaktadır. Heidegger'in *Seinsvergessenheit* ve *Heimatlosigkeit* kavramlarıyla ifade ettiği bu krizin tasavvuf geleneğinde yüzyıllar önce *gurbet* kavramıyla karşılanmış olması oldukça dikkat çekicidir. Kavram erken dönem sûfîlerinden itibaren sistematik bir biçimde ele alınmış, İbn Arabî (ö. 638/1240) sonrasında ise ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla derinleştirilerek tasavvuf literatürünün en önemli bahislerinden biri haline getirilmiştir. En özet haliyle ifade edecek olursak tasavvufta insan, ezelî kökeni olan aslî vatanından dünya hayatına indirilmiş bir varlık olarak tasavvur edilir. Bu iniş, insanın varoluşuna sirayet eden sürekli bir gurbet halini ve ontolojik bir uzaklık tecrübesini de beraberinde getirir. Sûfîler için bu tecrübe yalnızca bir bilinç durumu olarak tespit edilmekle kalmaz, seyr u sülûk adı verilen kemâl yolculuğu için büyük bir motivasyona dönüştürülür.

Bu noktada, Heidegger ile tasavvufî düşünce arasında tarihsel bir etkileşim veya düşünsel bir süreklilik iddiasında bulunulmadığı açıkça belirtilmelidir. Yine de insanın varlıkla kurduğu ilişkinin bir şekilde bozulmuş olduğu yönündeki tespit, iki gelenek arasında müşterek bir hassasiyetten bahsedebilmeyi en azından bir noktaya kadar mümkün kılmaktadır. Ayrıca araştırmanın temasındaki "Varlık", "yurt" ve "yurtsuzluk" kavramları iki gelenekte çok farklı düzlemlere karşılık gelmektedir. Heidegger'in varlık düşüncesi, müşahhas olmayan, teolojik bir ilkeye dayanmayan ve mutlak bir ontolojik kök kabulünü bilinçli olarak reddeden bir mahiyet arz ederken; tasavvuf, varlığı ontolojik olarak tamamen Allah'a bağımlı bir çerçevede ele alır. Diğer yandan Heidegger açısından yurt, insanın Varlığın açıklığında sahih biçimde durabildiği varoluşsal bir konumu; yurtsuzluk ise orada ikamet edememeyi ifade ederken; tasavvuf düşüncesinde *gurbet*, insan ruhunun ezelî-ilâhî vatanından dünyevi varoluşuna indirilmesini anlatır.

Bu çalışma, ele aldığı kavramları ontolojik olarak özdeşleştirmeyen ve aralarında tarihsel ya da düşünsel bir etkileşim bulunduğu iddiasında bulunmayan, karşılaştırmalı analiz ve kavramsal çözümlemeye dayalı bir yaklaşımla kurgulanmıştır. Her iki geleneğin özgünlüğü korunarak, insanın dünya ile kurduğu ilişkiye dair varoluşsal teşhisler yalnızca yapısal ve işlevsel düzlemde karşılaştırılmıştır. Makale, iki geleneği simetrik bir ilişki içinde değerlendirmek yerine, Heidegger düşüncesini tasavvufî kavramlar aracılığıyla yeniden okumayı öncelemektedir. Bu nedenle tasavvuf düşüncesinde gurbet anlayışı ayrıntılı teorik tartışmalarıyla değil, çalışmanın analitik yönünü

---

9 Corbin'in Molla Sadra ve Heidegger irtibatını anlattığı mülakat için bk. https://www.amiscorbin.com/en/biography/from-heidegger-to-suhravardi/

10 Abdurrahman Badawi, "Les Points de Rencontre de la Mystique Musulmane et de l'Existentialisme," *Studia Islamica* 27, (1967): 55-76. Sonraki dönemlerde de İbn Arabî, Molla Sadrâ, İbn Sinâ gibi düşünürlerin varlık teorileri ile Heidegger felsefesi birçok kez yan yana getirilir olmuştur. bk. R.J. Dobie, "The Phenomenology of Wujud In the Thought of Ibn Al-'Arabi," in *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life. Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue* (Dordrecht: Springer, 2007), 8–15; Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger a Comparative Ontology* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020); Muhammad Kamal, *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger* (London: ICAS Press, 2010); Mohammad Azadpur, "The Sublime Visions of Philosophy: Fundamental Ontology and the Imaginal World" in *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. Anna Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Springer, 2006). Yakın zamanda Türkçeye çevrilen "İslam Dünyasında Heidegger" başlıklı kolektif çalışma, Heidegger'in hem genel İslam coğrafyasında hem de Türkiye'de nasıl alımlandığı hakkında bütünlüklü bir analiz sunar. bk. Kata Moser vd. (ed.), *İslam Dünyasında Heidegger*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023). Bu çalışmadaki yazılardan birinde Zeynep Direk, Batı'yı doğrudan sömürgeleştirme aracı olarak görüp modernitenin felsefi zeminini oluşturan özne merkezli metafiziği eleştiren İslâmcı entelektüellerin Heidegger'i dinsel bağlamda okuduklarının altını çizer ve İslam dünyasında Heidegger olumlamasının sebebi olarak yorumlar. bk. Zeynep Direk, "İslam Dünyasında Alımlamanın Hatları", içinde: *İslam Dünyasında Heidegger*, 61-91, *75.* Yine bu minvalde İbrahim Kalın'ın Heidegger'i Batı ve Doğu'nun buluşma yeri haline getirip Yunus Emre, Aşık Veysel, Sadrâ ve Nesîmî gibi muhtelif isimlerle sohbet ettirdiği daha serbest ve gündelik tarzda yazılmış olan Heidegger'in Kulübesine Yolculuk isimli yeni kitabını da burada anmak gerekir. bk. İbrahim Kalın, *Heidegger'in Kulübesine Yolculuk* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2025).

destekleyecek ölçüde ele alınmıştır. Böylece metin, farklı öncüllere sahip iki düşünce geleneğini birlikte düşünmeye imkân veren sınırlı, tartışmaya açık, fakat verimli bir okuma denemesi sunmaktadır.

1. Heidegger Ontolojisi ve Varlığın Unutuluşu

1.1. Ontolojinin Yeniden İnşası: Varlık, Zaman ve Dasein

Heidegger'in en temel felsefesi, Platon'dan itibaren görünürlüğünü kaybeden "varlığın anlamını" yeniden düşünmeye açmaktır. *Varlık ve Zaman*'ın giriş cümlesi olarak Platon'un Sofist diyalogundan yaptığı alıntıda "Var olan dediğimizde ne kastettiğimizi çoktan biliyoruz" ifadesinin aslında çok müphem olduğunu savunur. Varlık, en açık gibi görünen ama en kapalı kalan kavramdır.[11] Antik Yunan felsefesinden Orta çağ metafiziğine, Kartezyen düşünceden teknik moderniteye uzanan bütün bir düşünce geleneğinde felsefe, hep "var olanların" (Seindes) mahiyetiyle meşgul olmuş; var olanların varlıklarını mümkün kılan asıl hakikati yani varlığın kendisini (Sein) ise göz ardı etmiştir.[12] Oysa felsefenin asıl görevi ontik olanın değil; ontolojik olanın, bizzat varlığın anlamının soruşturulmasıdır. Varlık, "elimizde hazır olan" (vorhanden) ya da "önümüzde hazır olan" (zuhanden) bir nesne olmadığından, geçmişte şu anda veya gelecekte dışarıda veya düşüncede belirebilecek herhangi bir varolan gibi kategoriler üzerinden tanımlanmamalıdır.[13] Bu hatalı varlık tanımlamaları varlığı insandan uzaklaştırmış, hatta bağını koparmıştır.[14] Heidegger bu kopuşu varlığın unutuluşu olarak teşhis etmektedir.[15]

Varlığın anlamını sorgulayabilmenin Heidegger'e göre tek yöntemi "fundamental fenomenolojik ontoloji",[16] bu sorguyu yapabilecek olan tek varlık da insanın kendisidir.[17] Ona göre varlık; ortaya çıkma, huzura gelme ve açıklıktır.[18] Şeylerin gizlendikleri, saklandıkları, yerden açık ve aydınlık olan yere çıkmalarıdır. Varlık bu yönüyle bir eylemdir.[19] Heidegger varlık soruşturmasına muktedir olan tek varlık olarak takdim ettiği insanı geleneksel felsefenin kurguladığı özne, akıl, bilinç ya da metafizik gelenekten devralınmış başka bir kavramla hiç yan yana getirmez; onun yerine kendi kavramsallaştırması olan "Dasein"ı teklif eder. Almancada, "Da", "orada"; "sein" ise "varlık" anlamına geldiğinden, Dasein, kelime olarak "orada-varlık'" demektir.[20] Varlık ile orada-varlık'ın farkı ise orada-varlık olan Dasein'ın, soyut, tecrit edilmiş bir satıhta değil, muayyen bir uzaysallık ve zamansallık sathında varolmasıdır. Çünkü Dasein, her zaman bir "lokasyona" sahiptir ve bu lokasyon dünyadır, o halde Dasein "dünyada-varlık"tır (In-Der-Welt-Sein)[21] Heidegger'in fenomenolojisi, dünyadan kopuk ve bağımsız bir epistemoloji değil; aksine, dünyayla olabildiğince bütünleşmiş, ona son derece açık olan bir ontolojidir. Çünkü ona göre varlığın unutuluşunun bir sebebi de varlık soruşturmasında zaman faktörünün ıskalanmasıdır. Varlığın anlamının unutulmuşluktan kurtulması ya da anlamının açımlanması için varlığın zaman (Zeit) ve zamansallıkla (Zeitlichkeit) olan bağı kesinlikle göz önünde bulundurulmalıdır. [22]

---

11 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 1.

12 Demirtaş, "Heidegger ve Varlık Yorumu," 51.

13 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 123–124.

14 A. Kadir Çüçen, "Heidegger ve felsefe," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2006): 9.

15 Doğan, "Martin Heidegger ve Varlığın Anlamına Dair Soru," 1487.

16 Fundamental oluşu; başlangıca, zamansallığa, tarihe, kısacası bir temel arayışına karşılık gelirken fenomenoloji ise varlığı olduğu gibi yani her nasılsa öyle kavramaya dairdir. bk. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 55–61; Kasım Küçükalp, "Heidegger ve Fenomenoloji," *Kutadgubilig*, 30 (2016, 361–374).

17 Platon, Aristoteles ve mezkûr filozofların takipçilerinin fenomenden anladığı, zamana ve zemine dirençli, ezeli ve ebedi formlar, ideler veya tözler iken Heidegger'in anlayışı tam tersi istikamette olup Batı Metafiziği'nin ortak karakteri olarak ifade ettiği bu varlığı zamansallıktan koparma, var olanları ise hesaplanabilir kategorilere indirgeyerek denetim altına alma girişimine karşı çıkar. Çünkü varlığa ilişkin sorgulamanın en sahih hali varlığı oluş ve zamansal açıklık içinde yeniden düşünmektir. bk. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 42–43.

18 Çüçen, "Heidegger ve Felsefe," 19.

19 Kalın, *Heidegger'in Kulübesine Yolculuk*, 68–69.

20 Heidegger'in kullanımındaki özgünlük sebebiyle Dasein, diğer dillere genelde çevrilmemekte ve olduğunca aktarılmaktadır. Böylece tam da Heidegger'in istediği gibi geleneğin bugüne taşıdığı bütün hatalı yorumlardan ve kalıplardan kurtulan kavram, sadece Heidegger'in yüklemek istediği anlamları taşımaktadır. bk. Demirtaş, "Heidegger ve Varlık Yorumu," 53.

21 Doğan, "Martin Heidegger ve Varlığın Anlamına Dair Soru," 1489; Aydın Yazğan, "Martin Heidegger'de 'Varlık' Kavramı," *Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2022): 148..

22 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 42; A. Kadir Çüçen, *Heidegger: Varlık ve Zaman* (Bursa: Sentez Yayınları, 2008), 113.

Dolayısıyla Heidegger, varlık soruşturmasının öznesi olarak insanı değil, dünyada ve zamanda varolan Dasein'ı esas alır; çünkü varlığın anlamı ancak uzamsal olarak dünyaya yerleşmiş ve zamansal olarak geçmiş, şimdi ve geleceğin ortasında varolan bir varoluşta açığa çıkabilir. Dasein, varlığın anlamına kendi varoluşunu dâhil ettiği ve kendi varoluşunu kendisine mesele edindiği için Dasein'dır. Bu yönüyle genel manada varlık (sein) ile insanın varoluşu (Ek-sistenz) doğrudan bağlantılıdır.[23] Heidegger der ki:

> "Varoluş tarzındaki Varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. […] 'İnsan varolmaktadır' önermesi şu anlama gelir: insan, Varlığın açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, varlığı varlıkta varlıkça ödüllendirilmiş bir varolandır. İnsanın varolanı varolan olarak tasarımlamasının ve tasarımlanan hakkında bir bilince sahip olabilmesinin nedeni, onun bu varoluşsal özünde yatar."[24]

Dasein yalnızca diğer varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir. Dasein'ın ontik müstesnalığı kendi varlığını bizzat mesele haline getirebilmesinde, kendi varlığına yönelip onu sorgulayabilmesinde ortaya çıkar. [25] Çünkü "İnsan varlığın komşusudur."[26] Ancak klasik metafizik yaklaşımlardaki gibi insanın varlıkla kurduğu ilişki bakımından haddinden fazla yüceltilmesi de hatalıdır. Çünkü insan varolanın efendisi değil, "varlığın çobanıdır."[27] Bu, sürünün çobanın mülkiyetine değil emanetine verili olduğu anlamına gelir. Varlığın çobanı olarak Dasein, varlığı karşısına alıp onu nesneleştiren, önermelerle kuşatmaya çalışan öznenin, Heidegger tarafından teklif edilen alternatifidir.[28] Varlığın çobanı olmak, varolanların, varlığın ışığında varolanlar olarak görülmelerini mümkün kılmaktır. İnsanın değeri, "varlığın hakikatini korumaya çağrılmış olmasında yatar."[29] Dasein varlığın açık alanında ortaya çıkıp kendi hakikatini varlığın ışığıyla gören ve başka varolanlarla ilişkiye giren insandır. Böylelikle Dasein var olmakla kalmaz; aynı zamanda varlığının anlamı üzerinde de düşünür. Bu düşünme bilen öznenin düşünmesi değil, varlığın açıklığında onun ışığıyla görebilmektir.[30] Varlığın açıklığında durarak kendiyle bağını kuramayan insan ise hep varolanlarda oyalanmaya mahkûm olacak, varlığın anlamını unutacak ve *Heimatlos* hale gelecektir.

1.2. Varlığın Unutuluşu Olarak Ontolojik Yurtsuzluk: Heimatlosigkeit

Martin Heidegger modern insanın varoluşsal durumunu izah ederken sıklıkla *Heimatlosigkeit* yani yurt-suzluk kavramına müracaat eder.[31] Varlığa dair eleştirilerini birbirine bağlayan ve bugünün insanının varlıkla ilişkisindeki çarpıklığın bir ifadesi olan Heimatlosigkeit, ontolojik bir kopuş halidir. Heidegger'e göre bu kopuşun en temelinde insansız bir varoluş kurgulayan Batı uygarlığı ve modernleşmesi bulunur. Varlığa nesnel, tasarımlayıcı, metafizik bir düşünmenin paralelinde gelişen Batı uygarlığı, insanın "köklere bağlılığını" (Ortsverbundenheit) aşındırmış, varlığı unutturarak onu yurtsuz bırakmıştır.[32] Artık vatan ya da yurt kavramının anlam ve değeri yitirilmiştir. Öyle ki yersiz

---

23 Ek-sistenz, Latince "ex-sistere" fiilinden türetildiği şekliyle "dışarı çıkan" demektir. Varlık sorusunu soramayan hayvan, kendi konumunun dışına çıkamazken ancak insan "ekzistens" olabilir. Yani insanın ek- sistens oluşu varlığa yakın olduğunu ve varlığın da Batı felsefesinin iddia ettiği gibi insanı aşan bir yerde durmadığını savunur bk. Aydın Yazğan, "Martin Heidegger'de 'Varlık' Kavramı," *Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2022): 138; Kalın, *Heidegger'in Kulübesine Yolculuk*, 31.

24 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, ed. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009), 16–17.

25 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 33.

26 Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, ed. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 34. İbrahim Kalın'ın "komşu" kavramının dilsel ve varoluşsal açılımları üzerinden yürüttüğü analizleri için bk. Kalın, *Heidegger'in Kulübesine Yolculuk*, 29–32.

27 Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 34.

28 Zeynep Kot Tan, *Heidegger Sarkacı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 74.

29 Erdal Yılmaz, "Varoluşçuluk: Hümanizm, Anti - Hümanizm ve Ötesi," *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 37 (2024): 211.

30 Kalın, *Heidegger'in Kulübesine Yolculuk*, 68–69.

31 Heidegger'in yurt manasına gelen Heimat kavramına yüklediği anlam düşüncesinin farklı evrelerinde değişikliğe uğramıştır. Erken dönemde tarih, dil ve halk bağlamında ele aldığı yurt düşüncesi, savaş sonrası dönemde politik ve kültürel çağrışımlarından giderek temizlenerek daha ontolojik bir çerçeveye taşınmış ve artık belirli bir coğrafya veya ulusal aidiyeti değil, insanın Varlığın açıklığında sahih bir tarzda ikamet etme imkânını anlatır olmuştur bk. Ahmet Aydoğan, ed., *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği* (Say Yayınları, 2017), 174–177; Jeff Malpas, *Heidegger's Topology: Being, Place, World* (London: The MIT Press, 2007), 22–25.

32 Topakkaya, "M . Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili," 69.

yurtsuzluk Heidegger'e göre artık bir dünya kaderi (Weltschicksal) haline gelmiştir.[33] "Toprağına insanın kök salabileceği, yani köklü olabileceği hayat verici bir yurt toprağı hâlâ var mıdır?" sözüyle başlayan *Gelassenheit* isimli eserinde insanın nasıl ve neden yurtsuz kaldığını şöyle aktarmaktadır:

> "Pek çok Alman yurtlarını kaybetti, köylerini ve kasabalarını terk etmek zorunda kaldı, doğdukları topraktan çıkarıldı […] Peki ya yurtlarında kalmış olanlar? Birçok bakımdan bunlar yurtlarından çıkarılmış olanlardan daha da fazla yurtsuzlar. Her gün her saat bunlar radyo ve televizyona daha fazla bağlanmaktalar […] Modern iletişim tekniklerinin insanı harekete geçirdiği, üzerine çullandığı ve önüne katıp sürüklediği her şey bugün insana çiftliğinin etrafındaki tarlalardan çok daha yakın, arz üzerindeki semadan çok daha yakın, gecenin güne dönmesinden çok daha yakın, köyünün örf ve adetlerinden, doğduğu dünyanın geleneğinden çok daha yakın."[34]

Heidegger'in bu sözleri, *Heimatlosigkeit* kavramının salt tarihsel bir yerinden edilme veya sosyolojik bir göç olgusuna indirgenemeyeceğinin; modern çağda insanın varlıkla kurduğu ilişkinin bozulmasıyla ortaya çıkan ontolojik bir durum olduğunun en açık göstergesidir. Dikkat çeken husus metinde yurtlarını fiilen kaybedenlerle yurtlarında kalmış olanlar arasında yapılan karşılaştırmadır. Heidegger'e göre, savaş dolayısıyla köyünü ve toprağını terk etmek zorunda kalan insan tabii olarak yurtsuzdur, ancak teknik çağın iletişim düzenekleri içine çekilerek kendi yurdunda ikamet edemez hale gelen insan, çok daha derin ve fark edilmesi güç bir yurtsuzluk yaşamaktadır. Bu noktada *Heimat*, coğrafî bir mekân olmaktan çıkarak, insanın dünyada anlamlı biçimde bulunabildiği ontolojik bir yoksunluk olarak ön plana çıkmaktadır. Dünyaya yakınlaştırdığı düşünülen teknik araçlar ontik düzeyde bir erişilebilirlik artışı sağlarken, ontolojik düzeyde insanı doğduğu dünyanın varoluşsal köklerinden koparmaktadır. Dolayısıyla bu çağın insanı ontik olarak yerleşik; fakat ontolojik olarak yurtsuz bir varoluştur artık. Heidegger bunu "anneyi kaybetmek" metaforuyla anlatır ve şunları söyler:

> "Annemizi kaybetmemiz bizim için onu her yerde arama ve ona sahip olma arzumuzu ve buna dair özlemimizi kamçılamaktadır. Bu bağlamda aslında yeryüzünde yaşayan bütün insanlar doğuştan yersiz yurtsuzdurlar; çünkü annelerini hiçbir zaman bulamayacaklarıdır. Bütün denemeleri başarısız kalmaya mahkumdur."[35]

Bu düşüncenin temelinde Heidegger'in "dünya"ya yüklediği anlamın doğrudan etkisi bulunmaktadır. Ona göre Dasein'ın tanımında bulunan "dünya-içinde-varlık" (*In-der-Welt-sein*) ifadesindeki dünya, insanı çevreleyen fiziksel ortamdan çok daha fazlasına karşılık gelir. Dünyada olmak ve orada ortaya çıkmak, insanın kendi varolma eylemini de mümkün kılan varlık ilkesini ve diğer varlıkları ciddiye alarak onlara özenle yaklaşması anlamına gelir. Yine dünyada olmak manevi ve uhrevi olana karşı dünyevi ve maddi olanın içinde kalmak da değildir. Dünya şeylerin nesnelerin, varlıkların ve hadiselerin varlığın açık alanında ortaya çıktığı ve kendilerini gerçekleştirdiği yerdir. Bundan ötürü insanın dünyada olması her zaman kendinden daha fazla olan bir varlık dairesinin içinde olmasını ifade eder.[36]

Heidegger için yersiz yurtsuzluk modern insanın kendini bir türlü "evinde hissedememesi" durumunu, kaygı, anlamsızlık, başarısızlık, aidiyetsiz ve köksüzlük tecrübelerinin hepsini içerecek genişliktedir. Özellikle *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın asli yapılarından biri olarak ele aldığı kaygıyı (Angst), bu tecrübelerin en sahici olanı olarak takdim eder. Şöyle ki Dasein varoluşsal yapısı gereği dünya ve dünyadakilerle her zaman temas etmek durumundadır. Bu temas bazen otantik/sahih olsa da çoğu zaman inotantik/gayrisahihtir. Varlığı kendine mesele edinen Dasein, onunla sahici bir ilişki kurabildiğinde dünyayla kurduğu rutin ve yüzeysel ilişkiler çözülmeye başlar ve dünya artık güvenli ve anlamlı bir yer olmaktan çıkar. Tüm varolanlar tanıdıklığını yitirerek ona yabancılaşır. Bu durum Heidegger'in ifadesiyle "tekinsizlik" (Unheimlichkeit) tecrübesiyle sonuçlanır. Tekinsizlik, insanın belirli bir mekânda bulunmasına rağmen artık "evinde olmaması", yani kendi varoluşuna yabancılaşmasıdır.[37] Kaygıdan kaçtığı vakit ise inotantik varoluş minvalleri sergiler ve gündelik hayatın uyuşturucu, konforlu ve güvenilir alanına, "herkes"in (das Man) himayesine sığınır. Heidegger

---

33 Hüppauf, "Heimat – Die Wiederkehr Eines Verpönten Wortes. Ein Populärmythos Im Zeitalter Der Globalisirung" 124.

34 Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske Verlag, 1988), 15.

35 Marten, "Heideggers Heimat: Eine Philosophische Herausforderung Originalbeitrag," 136.

36 Kalın, *Heidegger'in Kulübesine Yolculuk*, 68–69.

37 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 288.

hergünkülüğe dalıp, herkesle eyleşmeye ise "düşmüşlük" (Verfallen) adını verir.[38] Herkes gibi düşünmek, istemek, eğlenmek, gülmek, üzülmek, yaşamak, edimde bulunmak Dasein'ı kendi-olmaklığından uzaklaştırır. Ama bu durum Dasein açısından konforlu ve güvenilir hissettirir.[39] Ancak Dasein ne kadar kaygıdan uzaklaşma teşebbüsünde bulunursa bulunsun kaygı Dasein'ın yanı başında her zaman onu sarmak için bekler. Dasein ile kaygı halet-i ruhiyesinin bu birlikteliği de esasında Dasein'ın zamansal ve sonlu, "ölüme-doğru-varlık" (Sein-zum-Tode) olmasından ötürüdür. Nitekim geleceğin sonsuz imkanlarına açık olmak kaygıyı daima tetikler ve süreci tazeler.[40]

İnsan, kaygı sayesinde alışıldık anlam dünyasından çekilip çıkarılırken, aynı zamanda kendi varoluşunun açıklığıyla yüz yüze kalır. Ancak teknik çağda bu yüzleşme, insanı varlığa geri çağıran bir imkân olmaktan ziyade, çoğu zaman bastırılan ve örtülen bir huzursuzluk olarak yaşanmaktadır. Hesaplayıcı düşünme, kaygının açtığı bu ontolojik açıklığı kapatmakta; insanı tekrar nesneler, imgeler ve sürekli dolaşım halindeki enformasyon ağına geri itmektedir.[41] İşte "Gelassenheit", bu noktada Heidegger'in düşüncesinde yurtsuzluk tecrübesine verilen varoluşsal bir karşılık olarak belirir. "Salıverme" ve "sakin bırakma" anlamlarını taşıyan bu kavram, insanın nesneleri tamamen reddetmeden ama onlara teslim olmadan, onları "kendi hallerine bırakmayı" öğrenmesi gerektiğini anlatır. Bu tavır, varolanlar üzerinde baskı kurmak yerine, onların hakikatlerine kulak vermeyi hedefleyen yeni bir düşünme tarzını ima eder. Böylece insan, Varlığın "çobanı" (*Hirt des Seins*) olma imkânını yeniden kazanabilir. Gelassenheit, kaygıyı ortadan kaldırmayı ya da tekinsizliği bastırmayı amaçlamaz; aksine insanın bu deneyimlere gösterdiği tahakküm arzusunu askıya alır. Şeylere ve dünyaya yönelik hesaplayıcı müdahaleyi geri çekmek suretiyle insanın, varlığın kendisini açmasına izin vermesini mümkün kılar. Bu anlamda Gelassenheit, modern insanın kaygıdan kaçış stratejilerinin aksine, kaygının işaret ettiği ontolojik çağrıyı duyabilme imkânını korur. İnsan ancak bu bırakmışlık hali sayesinde modernitenin kuşatıcı yakınlığı içinde bile varlıkla sahici bir mesafe ve açıklık ilişkisi kurabilecektir.

2. Tasavvuf Düşüncesinde İlahi Varlık ve Dünya Gurbeti

2.1. Varlık ve İnsan İlişkisi

İslâm düşüncesinde, insana ve onun varlıkla ilişkisine yönelik özgün ve özgür fikirler çoğunlukla sûfîlerden çıkmıştır. Nazarî gelenekler varlık soruşturmalarını âlemin varlığı ve Tanrı ile irtibatını açıklama gayesiyle yürütürlerken, sûfîler insanın kimliği, kökeni, varlığının ve dünyada bulunmasının anlamı gibi baştan sona insanı anlamaya matuf bir düşünce sistemi geliştirmişlerdir. Dahası insanı anlamayı, ilkesi ve yaratıcısı olan Allah'ı tanımakla aynı seviyede tutan sûfîlerin bu minval üzere ortaya koydukları düşünceler, dini düşüncelerinin de muhtevasını oluşturmuştur.[42] Yani onlara göre tevhîd, Allah'ı zâtı ve sıfatları bakımından birlemekten öte, tek, eşsiz, benzersiz, ezelî ve ebedî varlık olarak Allah'ın bir zaman ve zemin içinde sonlu olarak varlığa gelmiş olan insan ile ilişkisine odaklanır. Tasavvuf düşüncesinin erken dönemlerine bakıldığında yani ahlak ve ibadet merkezli bir zühd anlayışının dindarlığın en mükemmel formu kabul edildiği ilk asırlarda dahi sûfîler, insanın Allah'a ne kadar yaklaşabileceği, bu yakınlığın kendi varlığında ve bilincinde ne gibi değişimler meydana getireceği, dünyanın bu ilişkide nasıl bir zemin işlevi göreceği vb. konulara çağın ötesinde cevaplar getirmişler ve bu ilişkinin başlangıcını varlık ve zamanın öncesine kadar götürüp "elest bezmi"ne dayandırmışlardır.[43]

Sûfîlere göre insan, henüz dünyevi hayatına gelmeden çok önce varlığın ilk nüvesi halindeyken ilâhî hitaba muhatap kılınmış ve ikrâr ile karşılık vererek bu diyalogda etkin bir rol oynamıştır. Ancak

38 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 285.

39 Çünkü "herkes" denen diktatörlükte kaygının ağırlığından ve sorumluluğundan kurtulur. bk. Aydın Yazğan, "Heidegger Sisteminde Dasein'ın Yeri," *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi – VİSBİD*, 9 (2025): 102.

40 Yazğan, "Heidegger Sisteminde Dasein'ın Yeri," 122.

41 Yazğan, "Heidegger Sisteminde Dasein'ın Yeri," 116.

42 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 252.

43 bk. Melek Karacan, *Elestü bi-Rabbiküm? Tasavvufta Ruhun Ezelîliği (Hicrî 3-6. Asırlar)*, ed. Uğur İncebilir (İstanbul: İnsan Yayınları, 2026). Ayrıca bk. Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017): 904–924.

mücerred bir ruh halinde vermiş olduğu bu ahdi insan, dünya hayatına gelip de kesif bir varlığa büründüğünde unutmuştur. Sûfîler, elest bezminde verdiği bu ahidle insanın hem kendi varlığını ve mahiyetini hem de kendini var eden Yaratıcı'nın ulûhiyyet ve rubûbiyyetini idrak etme kabiliyetinine kavuştuğunu temellendirirler. Hatta tasavvuf ilminin gayesinin doğrudan "elest günü"ndeki mîsâkı ve beraberliği tahakkuk ettirmek olduğunu ima ederler.[44] Nitekim Allah'ın insanı sevdiği,[45] şahdamarından daha yakın olduğu[46] gibi ayetlerle birlikte alındığında mîsâk ayeti, insanın âlemin herhangi bir ferdi olmanın ötesinde, Yaratıcı ile dostluk, yakınlık ve taahhüd üzere bir ilişki kurma ayrıcalığına sahip özel bir varlık olduğuna işaret eder. Diğer bir husus da ezelî bir varlık olarak Allah'ın insan ile dünyadan ve zamandan önce buluşmuş olması, sûfîler için insanın zamanın ve zamansallığın ötesine geçebilme yetki ve otoritesini ortaya koyar.[47] Dolayısıyla ilk dönem tasavvuf düşüncesinde insanın varlıkla ilişkisinin başlangıcı, nerede ve ne zaman vuku bulduğu muayyen olmayan elest buluşmasında düğümlenmektedir.[48]

Bazı tasniflerde tasavvufun metafizik dönemi olarak kaydedilen İbn Arabî ile başlayan süreçte ise önceleri hususen misâk ayetinin yorumları üzerinden takip edebildiğimiz sûfîlerin varlık tasavvuru artık doğrudan metafizik ilmi kapsamında değerlendirilmeye başlamıştır. Felsefe geleneğinde metafiziğin konusu "salt varlık", gayesi ise Hakk'ın varlığının bilgisi iken, İbn Arabî bu ilişkiyi tersine çevirerek metafiziğin gayesini bizzat konusuna dönüştürmüş ve "Hakk'ın varlığı"nı hem konu hem de amaç haline getirmiştir.[49] Mutlak Yegane Varlık olan Tanrı ile kesret ve kevn ü fesâd âleminin irtibatını ortaya koyma gayretiyle öne çıkan ve "Vahdet-i vücûd" olarak ismini bulacak olan bu teorinin merkezinde ise Tanrı-âlem ilişkisini ve aynı zamanda birlik-çokluk sorununu çözüme kavuşturan "a'yân-ı sâbite" kavramı bulunmaktadır.[50] A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki ezelî hakikatlerine karşılık gelir ve felsefedeki "mahiyet", kelamdaki "ma'dûm" kavramlarının muadilidir. İbn Arabî'ye göre Varlık birdir ve o da Allah'tır, bütün mevcûdât da Varlık'ın farklı mertebelerdeki taayyünlerinden ibaret olup, kendilerine ait bir varlıkları yoktur. Bu yüzden gölge veya izâfî varlık mesabesindedirler.[51] Varlığa gelişin izahında farklı mertebeler ve tasnifler kullanılsa da esas itibariyle âlemin Tanrı'dan nasıl meydana geldiği, varlıkların müşahhas olarak ilk zuhur ettiği a'yân-ı sâbite mertebesinde izaha kavuşur.[52] Buna göre bütün mahlûkât, varlık âlemine ikinci taayyün

---

44 Cüneyd Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, ed. Ali Hasan Abdulkâdir (Kahire, 2003), 62.

45 el-Maide 5/54.

46 Kaf 50/16.

47 Sözgelimi Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) "Müminlerin ruhları Allah'a kavuşmayı ister, çünkü Allah onları semâvî kerem makâmında yaratmış, sonra onları gayb menziline indirmiş ve ardından hisler mertebesine gelene kadar nüzul ettirmiştir. Bu anlamda müminlerin ruhları bedenlerinden hoşlanmazlar, bedenleri ruhlarının zindanıdır." sözüyle insanın bedene indirilmeden önceki semâvî varlığını ve ontolojik aidiyetini ortaya koyar. bk. Ebû Saîd Harrâz, *Risâleler*, ed. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 75–76.

48 Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) elest bezminde "belâ" ikrarı veren insan zerrelerini anlatırken: "Onlar ezelde ezelîdirler, rabbânî bir varlıkla vardırlar ve ancak Allah'ın bileceği ilâhî bir idrâk ile vardırlar." şeklindeki sarih ve cüretkar ifadelerle, sünnî geleneğin koruma altına aldığı "âlemin bütünüyle hâdis" olduğu ilkesini ruh özelinde paranteze almış, ruhu ezelî ve rabbanî bir varlıkla tanımlamıştır. Yine de belirtmek gerekir ki Cüneyd ruhun ezeliyetini "ezel"; Allah'ın ezeliyetini ise "ezelül'l-âzâl" tabiriyle birbirinden ayırır ve bununla ruhun başlangıcı bulunan bir ezele, Allah'ın ise başlangıcı olmayan bir ezele nisbet edilebileceğini kasteder. Böylece Cüneyd'in düşüncesinde ruhun ezelî bir varlık oluşu "taaddüd-i kudema"ya yol açmayan ve zamansal bir mana içermeyen mutlak öncelik hükmüne karşılık gelir. bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33; Abdulkerîm el-Cili, *el-İnsânü'l-Kâmil fi Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâ'il* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 105–108.

49 Felsefe'de metafiziğin konusu "vücud min haysü hüve vücûd: var olmak bakımından varlık" şeklinde kavramsal bir nitelikteyken İbn Arabi'de "vücud min haysü hüve vücûd el-Hak: var olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesine dönüşür. bk. İbn Sina, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat*, ed. Abdurrahman Âmire (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 2/47; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, ed. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 7.

50 Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 140.

51 Ahmed Avni Konuk, "Mukaddeme," içinde: *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı - vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024), 1/10.

52 Mutlak Varlık'tan mevcûdâta doğru varlığın yayılması en genel haliyle üç safhada gerçekleşir: ilkinde eşyâ birbirinden ayrılmaksızın ve farklılaşmaksızın Allah'ın ezelî ilminde küllî bir bilgi olarak bulunur. İkincisinde bu küllî bilgi halindeki eşyâ, birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış olarak yani a'yân-ı sâbite haline gelir. Üçüncü safhada ise eşyâ artık görünür âlemde a'yân-ı hâriciyye olarak zuhur eder. bk. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite (05.01.2026).

mertebesinde a'yân-ı sabite olarak giriş yapar ve eşyanın varoluşsal kökeni bu mertebeye karşılık gelir.[53] Dolayısıyla ilk dönemde elest mîsâkının yapıldığı meçhul bir zamanüstü düzleme dair yorumlarda izine rastladığımız dağınık haldeki varlık düşünceleri, İbn Arabî ile başlayan dönemde yoğunluklu ve sistematik bir içeriğe kavuşturularak, varlığın kökeni ve Tanrı ile irtibatı noktasında açıklık bırakmayacak seviyeye ulaşmıştır.[54]

Diğer yandan Mutlak Bir Tanrı'dan mevcûdâta doğru yayılan bu metafizikte a'yân-ı sâbite kavramı varlığın nasıl meydana geldiğini değil aynı zamanda varlığın nasıl anlaşılacağı konusunu da açığa kavuşturur. Nitekim bu mükemmel kurgunun anlamını tamamlaması idrak sahibi bir özne, bir tanık olmadan mümkün olmazdı.[55] İşte vahdet-i vücûd düşüncesine göre Tanrı- âlem irtibatını en yetkin haliyle idrak edebilen tek varlık insandır. Varlığın mertebeler boyunca tenezzül edip farklı boyutlara ve suretlere bürünmesinin gayesi onu hakiki manasıyla tanıyacak olan insanın daha doğrusu insân-ı kâmilin zuhurudur.[56] "Cem'iyyet" (Allah'ın bütün esmâsını kendinde toplamak) ve "berzahiyyet"(arayı kavuşturmak) vasıflarıyla Hak âlemini ve halk âlemini kendinde birleştiren ve buluşturan insan, Varlık'ın en yetkin mazharı ve yeryüzünün "halife"sidir.[57] Ancak halîfe olmak, bütün insan ferdleri için söz konusu değildir, çünkü insan-ı kâmil olmayan İbn Arabî'ye göre insan-ı hayvan"dır ve sadece suret itibariyle insana benzer.[58] Bu ayrım ileride değinileceği üzere insanın varlıkla sahih bir ilişki kurması konusunda karşımıza çıkacaktır.

2.2. Vatan ve Gurbet Döngüsünde İnsan

İnsanın ruhu itibariyle ezelî, ilâhî ve semâvî bir aidiyetle tasavvur edilmesi, doğal olarak varlığın en alt mertebesi olarak bulunduğu dünyayı tam karşısında sonlu, cisimsel ve maddî bir düzleme çevirmektedir. İnsanın ilahi ve ezelî kökenine işaret etmek üzere istihdam edilen "vatan" [59] ile bu kökenden uzaklaşmak ve yabancılaşmak anlamındaki "gurbet"[60] kavramı ilk dönemlerden beri kullanılan kavram ikilisidir. Tasavvuf literatüründe vatan, ruhun ve bedenin vatanı olarak ikiye ayrılır;[61] ruhun vatanı teknik olarak ilk sûfîlere göre elest bezmi; metafizik dönem itibariyle de ikinci taayyün mertebesi olan a'yân-ı sabiteye tekabül etse de "Vatan'ım Sen'sin"[62] şeklindeki ifadelere

---

53 Yani tüm mahlûkatın özelde de insanın başlangıcı, hakîkat-ı insâniyye mertebesi olarak da ifade edilen a'yân-ı sâbitedir ki Allah'ın ezelî ilminde varlık ile yokluk arasındalığı ifade eden "sübut" tarzında bir bulunuştur. bk. Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, ed. Ekrem Demirli (Kabalcı Yayınları, 2004), 90–93.

54 Konuk, "Mukaddeme," 1/16-17.

55 "Ben gizli bir hazineydim bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım." kudsî hadisinde işaret edilen insanın Varlık'a tanık oluşu hakkında bilgi için bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 244–246.

56 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı - vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024), 1/143.

57 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/140; Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, 246–247. İnsanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması, isimleri bilmesi, eşyayı adlandırabilmesi ve hakikatlerini görmesi ve dolayısıyla da onlar üzerinde tesir ve tasarruf hak ve imkanına sahip olmasıdır. İnsan-ı kâmilin "hilâfet", "cem'iyyet" ve "berzahiyyet" gibi hususiyetleri hakkında bilgi için bk. Zafer Erginli, "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi:* İbnü'l-Arabî Özel Sayısı -1 (2008): 161–197. İnsanın yeryüzünün halifesi oluşu hakkındaki âyetin işârî tefsirleri hakkında bk. İskender Şahin, "el-Bakara 2/30'da Geçen Halife Kavramının Sûfî Yorumu Üzerine," *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022): 33–61.

58 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/448.

59 Serrâc vatan kavramını "arzu" anlamına gelen v*atar ile* ilişkilendirerek vatanda mukîm olmanın vatara kavuşturacağını söylemiştir. Buna göre vatan en genel anlamıyla rahata erilen ve ihtiyaçların karşılandığı yeri ifade eder. bk. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Sürûr, Abdulbâkî Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960), 446. Serrâc'ın tanımı Ali b. Sehl İsbehânî'nin "*Allah'ı bir kez tanıyana, O'ndan başkasıyla rahata ermek haramdır.*" sözüyle birlikte alındığında, dünyadaki hiçbir rahatlığın Allah'la ünsiyetin vereceği huzuru temin edemeyeceğinden dünyanın insana hiçbir zaman vatan olamayacağına işaret eder. bk. Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, ed. Abdurrezâk Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 138.

60 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1993), 637–640.

61 Harrâz, *Risâleler*, 75.

62 Cüneyd kendine sorulan "Senin vatanın neresidir" sorusuna: "Arşın altında yani himmetimin sonu, nazarımın nihayeti, canımın rahatı ve işimin bitişi Allah Teâlâ'nın Musâ'ya (a.s.) vaki olan şu hitâbıdır: 'Ey Mûsâ! Sen garipsin ve senin vatanın Ben'im." cevabını verir. Bk. Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-Üns* (İstanbul: Salih Kitaplar, 2019), 123. Başka bir yerde de "Onların kendisi'nden başka barınakları yoktur; kendi huzûrundan başka da durakları yoktur." diyerek vatanın bizzat Allah olduğunu imler. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 42.

bakıldığında sûfîler vatan ile doğrudan Allah('ta) ile birlikte olunan ezel âlemini kastederler.[63] Gurbet[64] kavramı ise bunun tam karşısına yerleştirdikleri dünya hayatını ifade eder ve sûfîler seyr u sülûkü dünya gurbetinden vatana tekrar kavuşabilmenin imkanı, daha doğrusu yöntemi olarak takdim ederler. Çünkü insanın ontolojik kökeni ister erken dönemdeki gibi elest bezmine; isterse Ekberî gelenekteki gibi ilâhî-ezelî ilimdeki a'yân-ı sâbiteye dayandırılsın, esas mesele hiçbir zaman insanın nereden geldiği olmamıştır. Bütün bu izahların varmak istediği yer esasında insanın bu hakikat karşısında nerede durduğu ve onunla ne yapacağı, yani ezeliyet âlemine dayanan varlık hikayesini nasıl tamamlayacağıdır. Dolayısıyla insanın başlangıcını ortaya çıkarma gayretleri nostalji arzusu değil, insana içinde bulunduğu zamanda ve zeminde yani dünya yaşantısında bir anlam ve yön tayin etme ameliyesi olarak okunmalıdır. Bu yüzden insanın başlangıcına dair söylemler hep bir şekilde "şu anı" değiştirmekle alakalı olmuştur.[65] Ezelde Allah ile insanın buluşma anının, insan için mükemmel bir köken oluşunu her fırsatta değerlendiren sûfîler insanın kendisini oraya bir şekilde tekrar yükseltmek zorunda olduğuna kanidirler ki Rabbi'ne ahdettiği de zaten budur. Fakat insan beşerî niteliklerle donatıldığı dünya hayatına getirildiğinde ezeldeki bu varlığını da verdiği ahdi de unutmuştur (gaflet). O yüzden yaratılış sürecini geriye doğru götürerek dünyeviliğin tortularından kurtulması gerekir, işte bu gurbetten vatana dönüştür[66] ve yöntemi de fenâ tecrübesine doğru ilerleyen bir seyr u sülûktür.[67]

İnsanın varoluşsal kökeni ile içinde bulunduğu hayatın karşıtlığı önceleri vatan ve gurbet düalizminde açığa çıkarken, ilerleyen dönemlerde kavramlara daha esnek ve geçişken boyutların eklendiği anlaşılmaktadır. Mesela İbn Arabî ariflerin gurbetini ilk anlamından ayırarak, imkân halinden ayrılıp, hakikat haline dönmesi olarak açıklar. Hakikat hali, ezeldeki yokluk halidir, çünkü insanın yoklukla nitelendiği hali Hakk'a en yakın olduğu hali olup, varlıkla nitelendiğinde vatanından ve Hakk'ın komşuluğundan ayrılmış olur [68] Kâmil ârifler için ise hiçbir anlamda gurbet yoktur, zîrâ onlar a'yân-ı sâbitelerini bilip kendi aslî vatanlarından hiçbir zaman ayrılmamışlardır. Onlar Hakk'ın kendilerine ayna olduğunun, sûretlerinin onda zuhur ettiğinin bilincindedirler.[69] İsmail Hakkı Bursevî'de (ö. 1137/1725) de benzer bir tertip ile iki tür gurbetin olduğunu söyler: ilki *gurbet-i kevniyye* olup, aslî vatandan yirmi sekiz merhale aşağı indikten sonra bütün kitapların ve nebîlerin haber vermesine rağmen yine de orada kalan, aslî vatanlarını unutan mezmûm avârelerin halidir. İkinci gurbet ise *gurbet-i ilâhiyye*dir. Aynı merhalelerden geçip dünyaya geldikleri halde âlem-i asla, makâm-ı ulvîye dönenlerin makamıdır. Bu kimselerin gurbeti kendi cinslerinden ve aşina olduklarından yani ezcümle dünyadan uzak ve bigâne olup Hak ile ünsiyette olmaları anlamına gelir.[70]

Dolayısıyla temsil gücü yüksek bu örneklere bakıldığında vatan ve gurbet kavramlarının katı bir karşıtlıktan ziyade sûfînin içinde bulunduğu hal ve makâma göre değişen dinamik bir ilişkiye sahip

63 Örnekler için bk. Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar.", 914-917.

64 Gurbet kavramı hakkında Herevî üç mertebeden bahseder: İlki, fiziki vatandan ve aileden uzak olmayı ifade eder ve bu şekilde ölen kişi şehit sayılır. İkincisi, Hz. Peygamber'in (sav) müjdelediği manevî gurbettir. Zira bu gurbet bozulmuş bir toplumda salih ameller işlemeyi, câhil bir toplumda ilim sahibi olmayı, riyakar toplumda doğru olmayı gerektirir. Dolayısıyla bu hali yaşayan kişi toplumun süflî ahlâkî değerlerinden ayrışmış olacağı için garîbdir. Herevî son olarak himmet gurbetinden söz eder ki bu da arifin gurbetidir. bk. Hâce Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 108-109.

65 Mesela Cüneyd fenâ halini tasvir ederken "olmazdan önceki halime döndüm" tabirini kullanır. Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33–34.

66 Karacan, *Elestü bi-Rabbiküm? Tasavvufta Ruhun Ezelîliği (Hicrî 3-6. Asırlar)*, 126. Harrâz bu geri dönme isteğini "iştiyâk" kavramıyla açıklar: "İştiyâk, geçmişe dönmek için sürekli yanıp tutuşmaktır. Başka bir deyişle ezeldeki haline dönebilmek adına ayrılık korkusu ve buluşma ümidi besleyerek hükümran sahibi Yaratıcı'ya kavuşma arzusu duyan kişi müştaktır." Harrâz, *Risâleler*, 88.

67 Tasavvufta terakkî ve tekâmül, nefsin terbiyesi ve kötülükleriyle mücadeleyi esas alan mücâhede ehli ile ruhun ezelî saflığına ve yüceliğine vurgu yapan müşâhede ehli olmak üzere iki temel tavır etrafında şekillenmiştir. Nefs terbiyesini merkeze alan Muhâsibî, Tüsterî ve Tirmizî gibi sûfîler, elest ahdine vefa göstermeyi yani kulluğu mücahede ve riyâzet olarak yorumlarken, ruhun saflığını öne çıkaran Cüneyd-i Bağdâdî, Harrâz ve Hallâc gibi sûfîler, ahde vefayı ruhun ezelî saflığına dönüş ve mârifetullah olarak değerlendirmişlerdir. Bk. Karacan, *Elestü bi-Rabbiküm? Tasavvufta Ruhun Ezelîliği (Hicrî 3-6. Asırlar)*, 201-255.

68 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 328–329.

69 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 330.

70 Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: Istılahat-ı İnsan-ı Kamil*, ed. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 824–825.

olduğu söylenebilir. Gurbet, insanın dünyaya gelmesinden kaynaklanan zorunlu bir yoksunluk, aidiyetsizlik ve kaybolmuşluk değil; Allah'la irtibatının keyfiyetine bağlı olarak vuslata yön veren ontolojik ve epistemolojik bir durumdur. Nitekim insanın hakiki vatanla irtibatı kesintiye uğramadığında dünya hayatı gurbetin mutlak mekânı olmaktan çıkar ve insanın varoluşsal tercih ve teveccühünü belirleyen bir bilinç haline gelir.

Sonuç olarak, tasavvuf geleneğinde vatan ve gurbet kavramlarının tekil ve kronolojik tasnif olmaksızın iki ana yaklaşım etrafında şekillendiği görülür. İlki, insanın ontolojik kökeni ile dünya hayatı arasındaki mesafeyi vurgulayan ve bu mesafeyi dünyaya göre konumlandırıp gurbet ile izah eden yaklaşımdır. Bu perspektifte dünya, aslî vatandan uzaklaşmanın ve varoluşsal kopuşun mekânı olarak tanımlanır. İkinci yaklaşım ise söz konusu mesafenin mutlak olmayıp, aşılabileceği fikrine dayanır. Bu yaklaşımda vatan, yalnızca uzak düşülmüş bir kökeni değil, Mutlak Varlık olan Allah'la kurulan hakiki ve dönüştürücü ilişkinin imkânını ifade eder. Böylece gurbet, yabancılık, uzaklık ve yoksunluk gibi bir hal olmaktan çıkarak insanın Hak ile ünsiyetinin ve dünyada olduğu halde aslına ve hakikatine ilişkin farkındalığının ifadesi olur.

3. Heimatlosigkeit ve Gurbet: Heidegger ile Sûfîler Arasında Varoluşsal Bir Diyalog

Heidegger ile tasavvuf düşüncesi arasındaki bir karşılaştırma girişiminde bulunmak, iki geleneğin hem tarihi hem dinî hem de düşünsel arka planları bakımından tamamen farklı olmaları dolayısıyla ilk bakışta problemli görünebilir. Ancak farklı bağlamlarda şekillenmiş olmalarına rağmen her iki düşünce geleneği de insanın varlıkla ilişkisini aynı zeminden hareketle "varlık ile varolan arasındaki mesafenin nasıl anlaşılacağı" ve "dünyada bulunmanın ne manaya geldiği" şeklindeki iki temel soru üzerinden ele alırlar. Bu sorulara Heidegger Batı metafiziğine ve modern düşünme tarzına yönelttiği eleştiriler çerçevesinde, tasavvuf ise Allah ile insan arasındaki irtibatı temellendirme bağlamında yaklaşmakla birlikte, her iki gelenek de aynı varoluşsal meseleler etrafında kesişen iki farklı düşünme biçimini temsil etmeleri bakımından kayda değer bir karşılaştırma zemini sunarlar.

Heidegger'de varlık meselesi her şeyden önce varolanların mahiyetine odaklanmış durumdaki bütün ontik araştırmalardan köklü bir kopuşu ifade eder. Varlık, Antik felsefenin ürettiği gibi ne en yüksek varolandır ne de varolanların toplamıdır; varlık varolanların varolmalarını mümkün kılan açıklıktır.[71] Tasavvuf geleneğinde ise varlığa ilişkin benzer yanılgı, özellikle İbn Arabî ile tedavüle giren Mutlak Varlık (Vücûd) ile (gölge varlıklar) mevcûdât arasındaki ilişkinin yanlış kavranması konusunda kendini belli eder.[72] Hakiki varlık yalnızca Allah'ın varlığını ifade ederken, âlem içindeki her şeyle birlikte O'nun zuhur ve taayyünlerinden ibarettir, varlıkları kendilerine ait değildir ve mevcûdâta hakiki vücûd izafe etmek bir hicap ve gaflet halidir.[73] Varlığın unutuluşu konusundaki sûfî görüşlerini biraz daha geri götürdüğümüzde ise ezelî ahid konusu tekrar karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da insanın elest bezminde Allah ile beraberliğini ve orada verdiği ahdi unuttuğu bildirilmektedir.[74] Dünya hayatı ve sonsuz uyaranlar silsilesi unutmayı körükleyerek, insanî hislerin önüne geçer ve unutmak mutlak ve mukadder bir hale gelir.[75] Bir şeyi hatırlamak ise, geçmişte o şeye dair bir yaşanmışlık veya öğrenilmişlik gerektirmektedir. İşte sûfîler insanın ruhunda gizli bir hatıra olarak kalan hakikat bilgisini hatırlayabilmek üzere semâ ve zikir gibi hususi yöntemler belirlemişlerdir.[76] Diğer bir ifadeyle tasavvufta hakikat olarak Allah veya Mutlak Varlık'a ilişkin bilgi sonradan edinilen yeni bir bilgi değil zaten ruhta kodlanmış ama gafletten dolayı örtük kalanın ilâhî bir

---

71 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 42–43.

72 Gaflet kavramı İbn Arabî öncesinde de en büyük musibetlerden sayılmış ve sakındırılmıştır. Ancak kavramın o dönemdeki kullanımı daha çok kişinin cehaletten veya nefsin arzu ve heveslerine mukavemet gösterememekten dolayı Allah'a kulluk hususunda ihmalkâr ve unutkan olmasıyla alakalıdır. Bk. Süleyman Uludağ, "Gaflet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/gaflet-tasavvuf (01.01.2026).

73 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 686, vd.

74 el-A'râf, 172; el-Bakara 2/93; en-Nisâ 4/155; el-Mâide 5/7. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 187.

75 Özkan Öztürk, "Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü: Bezm-i Elest", *Sabah Ülkesi* 60 (2019), 55.

76 Veysel Akkaya, "Sûfî Kişiliğin Teşekkülünde 'Hatırlama' Bağlamında Zikrin Rolü", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/3 (2019), 449.

mevhibeyle açığa çıkması veya hatırlanması olarak anlaşılmalıdır.[77] Esasında Heidegger de varlığın "hatırlanması"ndan (Andenken) bahseder. Almanca'da birbirinin karşıtı olan "Rechnendes Denken" ve "Besinnliches Denken" tabirleri, hesaplayıcı düşünme ve meditatif düşünme anlamlarına gelmektedir. Heidegger'in varlığı düşünmekle kastettiği meditatif düşünmedir ki bu da "temâşa etme"ye karşılık gelir.[78] Her iki yaklaşımda da mesele, yeni bir bilgi üretmekten ziyade, unutulmuş olanla yeniden temas kurabilmektir. İkinci bir husus ise varlığın yanlış yerde aranması ve bu yanlış konumlandırmanın insanın dünyadaki varoluşunu da yanıltmasıdır. Bu çerçevede Heidegger'de "varlığın unutuluşu" ile tasavvuftaki "gaflet", insanın ontolojik hakikatiyle irtibatını kaybetmesi probleminin tezahürleridir.

Varlığın muhatabı konusuna gelindiğinde her iki düşünce tarzında da belirli bir sınırlayıcı yaklaşım görürüz. Heidegger'e göre varlığın gerçekte ne olduğunu mesela yalnızca Dasein sorabilir. Çünkü ona göre kendi varoluşunu mesele edinebilen tek varolan Dasein'dır.[79] Tasavvufta da varlığın hakikati, her insana değil yalnızca insan-ı kâmile malûmdur. İnsan-ı kâmil, Gerçek Varlık'ın Hak olduğunun, eşyânın ise Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının mazharlarından ibaret olduğunun idrakinde ve bu idrake uygun yaşantının tatbikindedir. Dasein ile insan-ı kâmil arasında varlığa tanık olma kabiliyeti ve imkânı ile diğer varlıklardan üstün olmak bakımından paralellik kurulabilirse de ontolojik statülerinin farklı olduğunu belirtmek gerekir. Dasein, varlığın anlamının açıldığı bir imkândan ibaret olup varlığın yalnızca şahidi olabilir, onu gerçekleştiremez, müdahalede bulunması veya onu nesneleştiren bir özne olması kavramın tanımına aykırıdır. İnsan-ı kâmil ise varlığın kendisini en mükemmel biçimde gösterdiği mazhar olarak, varlığın hakikatini anlamakla kalmaz, aynı zamanda bu hakikati kendi varlığında bilfiil tahakkuk ettirir. Hatta bu tahakkuk olmaksızın, hakikate ilişkin bir anlayışa sahip olduğu da söylenemez. Nitekim tasavvufta, bilgi ve eylem arasında zorunlu bir ilişki vardır ve tasavvuf epistemolojisi, ontolojiden bağımsız değildir. Sûfî, kendine ve hakikate ilişkin sahih bilgiye ancak onu tatbik ve tecrübe edip muteber bir şuur seviyesine erdikten sonra hazır hale gelebilmektedir.

Heidegger ile tasavvuf geleneğini aynı tartışma zeminine taşıyan asıl mesele ise insanın ontolojik kökeniyle kurduğu ilişkinin kopuşunu anlatan "Heimatlosigkeit" ile "gurbet" kavramlarıdır. Heidegger'e göre modern insan, kökenini, aidiyetini ve aslını yitirmiştir.[80] İnsan her geçen gün daha kolay ve konforlu bir teknik gelişmeyi hayatına kabul ederken, aslında dünyadaki sahih varoluşundan kaybetmektedir. Bu araçlar insana varolanlarla ontik düzeyde yani ne, nerede, nasıl oldu gibi olgusal bağlamda bir yakınlık sağlasa da dünyayı seyredilen, tüketilen ve nesneleştirilen bir içerik haline getirdikleri için insanın varlıkla kurduğu ontolojik ilişkiyi, varlığın anlamına ve hakikatine temas etme imkanını zayıflatır. Öyle ki insan Dasein olma vasfını kaybedip, "herkes" anonimliğine kapılır ve otantik benliğini büsbütün unutur. Artık insan yurtsuz yani "Heimatlos"tur.[81] Heimatlos, varlığın anlamını unutarak kendini evinde hissetmeyendir ve bu yoksunluk ona müthiş bir varoluşsal kaygı yükler.

Heidegger'in modern insan ve teknik çağ bağlamında tespit ettiği ontolojik yurtsuzluk, tasavvuf geleneğinin yüzyıllardır işlediği ruhun Allah'tan uzaklaşması ve dünyanın bir nevi sürgün olduğu kabulüyle dikkate değer bir paralellik gösterir. Tasavvuf geleneğinde insanın varlığına çizilen başlangıç çizgisi ile varlığının en mükemmel hali aynı âna tekabül eder: "bezm-i elest" veya Ekberî geleneğin daha da geriye götürdüğü "a'yân-ı sâbite mertebesi". Zaman ve zeminde kayıtlarla ve sınırlarla var edilmiş olan insanın, her bakımdan sonsuz ve aşkın Tanrı ile buluştuğunu anlatan bu buluşma veya bir olma, sûfîlerin insanın kökenini ezele kadar götürmesine ve dünyayı da tam karşısında ezel idealinin aranacağı ve uğruna fedakârlık yapılacağı bir gurbete dönüştürmüştür. Heidegger'de yurtsuzluk, varlığın varolanlar lehine değerden düşmesi ve düşünmenin hesaplayıcı ve tüketici bir biçime evrilmesiyle ortaya çıkan ontolojik bir yabancılaşma halini ifade ederken, tasavvufta gurbet, insanın

---

77 Hakikati unutmak ve hatırlamak hakkında değerlendirmeler için bk. Melek Karacan, *Elestü bi-Rabbiküm? Tasavvufta Ruhun Ezelîliği (Hicrî 3-6. Asırlar)*, ed. Uğur İncebilir (İstanbul: İnsan Yayınları, 2026), 274-280

78 Engin Yurt, *M. Heidegger Felsefesinde 'Düşünme' Sorunu* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014), 75.

79 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 33.

80 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 288.

81 Yazğan, "Heidegger Sisteminde Dasein'ın Yeri," 102.

vatan-ı aslîsi olan Allah ile irtibatını kaybetmesine karşılık gelir. Her iki yaklaşımda da insanın dünyadaki varoluşu, kendisine ait olmayan bir yerde bulunma ve aslına yabancılaşma tecrübesiyle tezahür etmektedir. Ancak Heidegger'de problem, varlığın düşünce geleneklerinin yanlış yönelimi sonucu anlamını yitirerek nesneleştirilmesi ve bu sürecin modern çağın koşulları içerisinde daha da belirginleşmesidir. Bu bağlamda onun yurtsuzluk kavramsallaştırması, varlığın teknik ve araçsal akıl tarafından kuşatıldığı bir ontolojik tasavvura dayanır. Tasavvufta ise mesele, insanın cisimsel varlığıyla birlikte ilâhî hakikatten uzaklaşması, kulluk ahdini unutması ve dünyayı vatan edinmesi şeklinde ortaya çıkar; bu nedenle gurbet, belirli bir tarihsel krize indirgenebilecek bir durumdan ziyade, insanın Hakîkî Varlık karşısındaki ontolojik konumuna içkin ve süreklilik arz eden bir hal olarak kavranmaktadır.

Aslına bakılırsa tasavvufta dünya tasavvurunun her zaman menfi bir arka planda ele alınması, insanı ruh- nefis düalizminde tanımlamanın bir sonucudur. İnsan varlık sahnesine ilk defa ruh olarak çıkar, varlığın en saf hali ve Allah ile en yakın temas, saadetlerin en yücesi ruh halindeyken vuku bulur. Ancak bu beraberlikte ruhların Allah'ın Rablığını ve kendi kulluğunu ikrar etmeleri bilinçsiz ve iradesizce gerçekleştiğinden, hakiki değil potansiyel bir kabuldür.[82] O yüzden bu kabulün aktüel hale gelmesi için insanın irade ve bilinçle ama aynı zamanda şehvet merkezi olan nefisle donatıldığı dünya hayatına inmesi (nüzûl) gerekmektedir ki Heidegger'in insanın dünyaya düştüğü "verfallen" söylemini anımsatır. Bununla birlikte tasavvuf geleneğinde gurbet, yalnızca insanın ezelî vatanından uzak düşmüş olmasını ifade eden ontolojik bir durum değil; aynı zamanda bilinçli ve ahlâkî bir tercihi de ifade eder.[83] Gurbetin bu şekilde iradî bir yöneliş olarak temellendirilmesi, sûfîlerin dünyayla kurdukları mesafeli ilişkinin mahiyetini de açıklığa kavuşturur. Dünya, ilk bakışta hakikatten ayrılışın zamanı ve zemini gibi görünse de aslında gurbet bilincinin idrak edildiği ve hakikate yeniden yönelişin yegâne imkân alanıdır da aynı zamanda. Zaten metafizik dönem itibariyle gurbet-i hakîkî[84] kavramıyla işaret edilen bu durum Allah ile ya da Mutlak Varlık ile irtibatın dünyada bulunmakla doğrudan alakalı olmadığını ima eder. Sonuç itibariyle tasavvufun dünyaya ilişkin negatif söylemi, Heidegger'in dünyayı insanın varoluşunun kaçınılmaz ve kurucu bağlamı olarak düşünmesiyle sadece yüzeysel bir karşıtlık oluşturur. Çünkü Heidegger'de de insan, dünyaya düşmüştür ve bu düşüş varoluşsal bir sapma değil, varlığın anlamının açılabileceği bir imkândır. Yine Heidegger'de Dasein'ın dünyayla kurduğu ilişki, gündeliklik (Alltäglichkeit) ve dağılma (Zerstreuung)[85] gibi handikaplar sebebiyle varlığın unutuluşuna yol açmaktadır. Buna karşılık sahih bir yönelimde varlığın açığa çıkması mümkün hale gelir. Tasavvuf düşüncesinde ise dünya, bir yönüyle insanı Mutlak Hakikat olan Allah'tan uzaklaştıran bir fenâ yurdu, diğer yönüyle tekâmül ve terakkisine anlam kazandıran bir imkân alanı olarak kavranır. Daha önemlisi, irade ve bilinç rehberliğinde gerçekleşebilecek hakiki vuslatın yegâne zemini olarak değerlendirilir. Dolayısıyla mesele, dünyanın kendisinden ziyade insanın dünyaya yerleşme biçiminde ve dünyayla nasıl bir varoluşsal ilişki içine girdiği noktasında düğümlenmektedir.

İnsan varlığa ilişkin sahih bilgiyi edindikten sonra varlığa ve gündelik yaşamını çevreleyen varolanlara karşı tavrının nasıl olması gerektiği sorunsalıyla da karşılaşacaktır. Heidegger

---

82 Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısrî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2015), 90–91.

83 Sözgelimi Husrî'nin (ö. 371/981) tasavvuf yolunun beş ilkesinden biri olarak vaz ettiği "vatanları terk etmek" ifadesi, nefsin ülfet ettiği, kalbin rahat bulduğu her yerden çekilmek ve karargâh haline getirdiği her mahalden ayrılmak şeklinde tarif etmesi, gurbetin insanın dışında ve gıyabında meydana gelen kopuş değil, müridin bilinçli ve iradî bir yönelişle terk tavrı aldığını göstermektedir. Zira bu ifadede terk, müridin başına gelen bir hal değil; nefsî alışkanlıkları çözmeye ve dünyaya yerleşmiş kalbi yerinden etmeye yönelik kasıtlı bir tavır olarak sunulmaktadır. Bu yönüyle gurbet, edilgen bir mahrumiyet değil, mânevî terakkiyi mümkün kılan iradî bir hicret şeklinde anlaşılmaktadır. bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakîkat Bilgisi*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 346.

84 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbu Müzîli'l-ahzân* (Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Genel, 79), 181a.

85 Dağınıklık anlamına gelen "Zerstreut" Dasein'ın kendiyle ve dünyayla olan ilişkisinin bütünlükten yoksu ve muhtelif ve çoklu yönlere dağılmış bir varoluşa sahip olduğunu anlatır. Kavramın özgürlük bağlamında bir değerlendirmesi için bk. Till Heller, "Das zerstreute Dasein Freiheit und Selbstheit in Heideggers Kantdeutung," in *Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit" – Kant und Heidegger über Freiheit, Willen und Recht*, ed. Harald Seubert - Manuela Massa (Nürnberg: Seubert Verlag, 2022), 341–369.

"Gelassenheit" olarak kavramlaştırdığı varolanları kendi hallerine bırakma teklifinde bulunurken[86] sûfîler mevcûdatla ilişkiyi seyr u sülûkün başlangıcına yerleştirdikleri "zühd"[87] ile yönetirler. Sûfîler de varolanları kendi hallerine bırakma çağrısıyla müşterek olarak dünyaya karşı sahiplenici ve hükmedici tavrın terkini şart koşarlar, ancak bu terk Heidegger'deki gibi yalnızca ontolojik bir açıklık arayışıyla kalmaz; insanın kendilik bilincini dönüştüreceği "fenâ"[88] tecrübesiyle tamamlanır.[89] Sûfî, dünyaya gelmek ve yaşamakla sahip olduğu varlıklar, sıfatlar ve fiillerin kendinden düşüp asıl sahibine ircâ olduğu fenâ tecrübesinden sonra ise hakikatin tecellisine elverişli bir mahal haline gelir. Bu aşamadan sonra dünya ve eşya, artık hakikate perde anlamına gelen mâsivâ[90] olmaktan çıkar; Mutlak Varlık'ın suretleri ve işaretleri olarak tecelli eder.[91] Heidegger'in hedefinden farklı olarak varolanlar yalnızca serbest kalmış olmaz, aynı zamanda artık varlığın sürekli hatırlanmasına hizmet ederler.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki Heidegger'in yurtsuzluk teorisi, esas itibarıyla teşhis edici bir mahiyetten ileri gitmemektedir. Heimatlosigkeit, modern insanın içinde bulunduğu ontolojik durumu açığa çıkarırken, bu durumun değiştirilmesi ve iyileştirilmesi konusunda yani "nasıl bir insan olunması gerektiği" sorusuna doğrudan ve normatif cevaplar üretmez. Varolanlar ile salıverme üzerinden kurulmasını tavsiye ettiği ilişki de ahlâkî bir koddan ziyade, düşünme tarzına yön vermekten ibaret görünmektedir. Tasavvufta ise gurbet tasavvuru yalnızca bir durum tespiti değil hem ahlâkî hem varoluşsal hem de bilişsel olarak iyileşme ve ilerlemeyi temin eder. Gurbet bilinci, sâliki zühd çatısında birleşen birtakım özel pratiklere yani seyr ü sülûke sevk eder ve insanın kendisiyle, dünyayla ve Allah'la olan ilişkisini büsbütün dönüştürmeyi hedefler. Bu yönüyle tasavvuf, Heidegger'in boş bıraktığı varlıkla ilişkinin normatif boyutunu açık ve tutarlı bir terbiye yöntemine dönüştürür. Diğer yandan Heidegger'de yurtsuzluk halinin aşılması, varlığın hakikatine yeniden açık ve mümkün olmak ile sınırlıdır. Bunda ise varlığa ilişkin nihai bir iyileşme, tamamlanma ya da birleşme fikri yoktur; Dasein'ın varlığa açık oluşu her zaman kırılgan ve geçicidir. Tasavvufta ise gurbet aşılması gereken bir engel, geçilmesi gereken bir eşik olup vuslatı temin eder. Fenâ ve sonrasında bekā tecrübeleriyle insan, yalnızca hakikate açık hale gelmez; aynı zamanda hakikatin bizzat kendisi olur, varlığın hakikatini ve her şeyin O'nunla var olduğunu bizzat görür. Bu noktada iki düşünce arasındaki en temel ayrım noktası karşımıza çıkar: Heidegger'de insan en iyi ihtimal ve en iyimser halde varlığın komşusu olarak kalırken, tasavvufta insan, bütün varlığın kendinde cem' olduğu, Allah'ın en mükemmel eseri ve en yetkin tanığı olur.

Bu karşılaştırmadan hareketle modern insanın içine düştüğü varoluşsal krize yönelik sunulabilecek en temel teklif, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin mahiyetini yeniden düşünmektir. Heidegger'in teknik çağ eleştirisi de tasavvufun dünyevîleşme ihtarı da insanın her dönemde hakikati hesaplama ve tahakküm altına alma arzusunu ortaya koymaktadır. Bu noktada çözüm, dünyadan geri çekilmek ya da onu bütünüyle reddetmek de olamaz, çünkü insan dünyada varlıktır, dünya insanın hem zamanı hem de zeminini oluşturmaktadır. O halde üzerinde durulması gereken dünyada bulunma tarzını dönüştürmek olmalıdır. Bu yönüyle insanın en temel ihtiyacı daha fazla bilgi üretmek ve

---

86 Aydoğan, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, 168–169.; Selami Varlık, "Nedensellik ve Hesaplayıcı Düşünme : Heidegger'e İbn Sînâcı Bir Cevap," *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/10 (2024): 19–20.

87 Serrâc'ın üç mertebede tasnif ettiği zühd, ilk seviyede maddî imkânlara karşı mesafeli bir duruşu ifade ederken, ilerleyen aşamalarda ilâveten makam, şöhret ve manevî hazlardan da yüz çevirmeyi; nihayetinde ise dünyanın bütün imkânlarına sahip olunsa bile hepsinden tam bir bağımsızlık halini, yani istiğnayı ifade eder. Şiblî'den naklettiği (ö. 334/946) "Zühdle meşgul olmak gaflettir; zira dünya bir hiçtir" sözü, bu son mertebede dünyanın artık sûfîye ontolojik bir ağırlık yüklemediği, insanın hakikatle ilişkisini belirleyen etkin unsur olmaktan çıktığını anlatır. bk. Ebû Nasr Serrâc, *Lüma': İslam Tasavvufu*, ed. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 46; Kuşeyrî, *er-Risâle*, ed. Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989), 64.

88 Bk. Tuğçe Özer Kır, *Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri* (İstanbul Üniversitesi, 2019).

89 Hak'tan başka bilgi ve irade unsurlarına yönelen şuurun askıya alınması ve hakikatin tecrübesine erişim, sâlikin kendini bilginin kurucu öznesi olarak sürdürmemesine bağlıdır. Çünkü ampirik "ben", insan ile varlığın hakikati arasına kaçınılmaz bir epistemolojik mesafe koyar. Bu mesafe yalnızca fenâ ile ortadan kalkar. Fenâ ile elde edilen mârifet, Mutlak Varlık'ın eşyada tezahüründen önceki halin doğrudan bilgisi olduğu için, sâlikin Hakk'ı mutlak gayb düzeyinde idrak edebilmesi kendi taayyününün ötesine geçmesine bağlıdır. bk. Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Ramazan Ertürk (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010), 24–25.

90 Süleyman Uludağ, "Mâsivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/masiva (02.01.2026).

91 Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 141.

edinmekten ziyade, varlığın zaten kendisine açık olan ya da tasavvufî söylemle kendinde meknuz bulunan anlamını yeniden "hatırlamak" ve bu hatırlama eşliğinde dünyayı, artık hakikatin yerine geçen bir perde değil, ona işaret eden bir imkân alanı olarak karşılayabilmektir.

Sonuç

Bu makale, Heidegger'in yurtsuzluk anlamına gelen "Heimatlosigkeit" kavramı ile tasavvufun "gurbet" anlayışını karşılaştırarak, modern insanın ontolojik kökeniyle kurduğu ilişkinin nasıl koptuğunu ve bu kopuşun nasıl anlamlandırılabileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Ontolojik kökenin her iki gelenekte neye tekabül ettiğini saptamak amacıyla öncelikle Heidegger'in varlık anlayışını zaman, dünya ve insan teması üzerinden; tasavvufî düşüncedeki karşılığını ise zühd dönemi ve metafizik dönemdeki dönüşümlere de değinerek Allah, âlem ve insan bağlamında inceledik. Bu inceleme sonunda ortaya çıkan temel bulgu, her iki düşünce geleneğinin de insanın dünyadaki varoluşunu, kökenle kurulan ilişkinin zayıflaması üzerinden okuduğudur. Heidegger'de yurtsuzluk, varlığın unutuluşu ve teknik çağın tahakkümcü düşünme tarzı sonucu ortaya çıkan ontolojik bir evsizliktir. Tasavvufta ise gurbet, insanın ezelî vatanı olan Allah'tan uzaklaşmasına dair bir farkındalık halidir. Her iki yaklaşımda da mesele, dünyada bulunmaktan ziyade, dünyayı hakikatin yerine ikame etmektir. Bununla birlikte iki düşünce tarzı arasında çok önemli bir ayrım bulunmaktadır: Heidegger, insanı varlığın açıklığında duran bir tanık olarak konumlandırırken; tasavvuf, insan-ı kâmili varlığın hakikatinin tahakkuk ettiği en mükemmel mazhar olarak tasavvur eder. Bu fark, yurtsuzluğun aşılmasında Heidegger'in ontolojik açıklıkla yetinmesini, tasavvufun ise fenâ ve vuslat tecrübesini hakikatin ön koşulu saymasını açıklamaktadır.

Sonuç olarak, Heidegger felsefesi ile tasavvuf düşüncesi, bütün farklılıklarına rağmen dünyadaki insanın anlam krizini teşhis etmede birbirini aydınlatan iki güçlü düşünsel imkân sunmaktadır. Heidegger, çağın ontolojik kör noktalarını belirginleştirirken; tasavvuf, bu körlüğün nasıl aşılabileceğine dair tatbîkî bir yol çizer. Bu karşılaştırmanın, modern insanın yurtsuzluğunu yalnızca bir kader olarak değil, aynı zamanda hakikate yeniden yönelme imkânı olarak düşünmenin önünü açacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abdulkerim el-Cili. *El-İnsânü'l-Kâmil Fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Açıkgenç, Alparslan. *Being and Existence in Sadra and Heidegger a Comparative Ontology*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.

Akkaya, Veysel. "Sûfî Kişiliğin Teşekkülünde 'Hatırlama' Bağlamında Zikrin Rolü." *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/3 (2019): 441–450. https://doi.org/10.29228/turkishstudies.23003.

Aydoğan, Ahmet, ed. *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*. Say Yayınları, 2017.

Azadpur, Mohammad. "The Sublime Visions of Philosophy: Fundamental Ontology and the Imaginal World." In *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*. Ed. Anna Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2006.

Bağdâdî, Cüneyd. *Resâilü'l-Cüneyd*. Ed. Ali Hasan Abdulkâdir. Kahire, 2003.

Câmî, Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-Üns*. İstanbul: Salih Kitaplar, 2019.

Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017): 904–924.

Çüçen, A. Kadir. *Heidegger: Varlık ve Zaman*. Bursa: Sentez Yayınları, 2008.

Çüçen, A. Kadir. "Heidegger ve Felsefe." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 1 (2006): 7–24.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Demirli, Ekrem. *Şair Sûfiler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısrî Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2015.

Demirtaş, Pınar. "Heidegger ve Varlık Yorumu." *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. 2 (2003): 50–60.

Dobie, R.J. "The Phenomenology of Wujud In the Thought of Ibn Al-'Arabi." In *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life. Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*. 8–15. Dordrecht: Springer, 2007.

Doğan, F. F. "Zygmunt Bauman Sosyolojisi: Akışkan Modernite Özgür Olduğunu Zanneden Köleler mi Üretiyor?". *İçtimaiyat* 7/2 (2023), 413–430.

Doğan, Haluk. "Martin Heidegger ve Varlığın Anlamına Dair Soru." *Faal: Folklor Akademi Dergisi* 6/3 (2023): 1485–1491. https://doi.org/10.55666/folklor.1228385

Dürre, Mazlum. "Nietzsche'nin Nihilizm Söylemi". *Felsefe Arkivi* 52 (2020), 83–96.

El-Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*. Ed. Ekrem Demirli. Kabalcı Yayınları, 2004.

Erginli, Zafer. "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi:* İbnü'l-Arabî Özel Sayısı -1 (2008): 161–197.

Harrâz, Ebû Saîd. *Risâleler*. Ed. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.

Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske Verlag, 1988.

Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. Ed. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* Ed. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Ed. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2023.

Heller, Till. "Das Zerstreute Dasein Freiheit Und Selbstheit in Heideggers Kantdeutung." In *Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit" – Kant und Heidegger über Freiheit, Willen und Recht*. Eds. Harald Seubert - Manuela Massa. 341–369. Nürnberg: Seubert Verlag, 2022.

Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb: Hakîkat Bilgisi*. Ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Hüppauf, Bernd. "Heimat – Die Wiederkehr Eines Verpönten Wortes. Ein Populärmythos Im Zeitalter Der Globalisiirung." In *Heimat: Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*. Eds. Gunther Gebhard - Oliver Geisler - Steffen Schröter. 109–140. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.

İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Ed. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İbn Manzûr. "Lisânu'l-Arab-I." Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Sina. *En-Necât Fi'l-Mantık ve'l-Ilâhiyyat*. Ed. Abdurrahman Âmire. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.

İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Ed. Mustafa Tahralı - vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.

Izutsu, Toshihiko. *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Ed. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010.

Kalın, İbrahim. *Heidegger'in Kulübesine Yolculuk*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2025.

Kamal, Muhammad. *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger*. London: ICAS Press, 2010.

Kılıç, Yavuz. "Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 12 (2009), 147–158.

Karacan, Melek. *Elestü Bi-Rabbiküm? Tasavvufta Ruhun Ezelîliği (Hicrî 3-6. Asırlar)*. Ed. Uğur İncebilir. İstanbul: İnsan Yayınları, 2026.

Kır, Tuğçe Özer. *Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*. İstanbul Üniversitesi, 2019.

Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Ed. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2013.

Konuk, Ahmed Avni. "Mukaddeme." In *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Eds. Mustafa Tahralı - Vd. 1–99. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.

Küçükalp, Kasım. "Heidegger ve Fenomenoloji." *Kutadgubilig*. 30 (2016): 361–374.

Kuşeyrî. *Er-Risâle*. Ed. Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989.

Malpas, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. London: The MIT Press, 2007.

Marten, Reiner. "Heideggers Heimat: Eine Philosophische Herausforderung Originalbeitrag." In *Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme*. Ed. Ute Guzzoni. 136–159. Hildesheim: Gerstenberg, 1980.

Moser, Kata - Gösken, Urs - Hayes, Josh, eds. *İslam Dünyasında Heidegger*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Ortaoğlan, Yıldırım. "Yurda Dönüş: Kaygı, Korku, Teknik." *Ulakbilge* 5/13 (2017): 1023–1045.

Öztürk, Özkan. "Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü:Bezm-i Elest." *Sabah Ülkesi*. 60 (2019).

Şahin, İskender. "El-Bakara 2/30'da Geçen Halife Kavramının Sûfî Yorumu Üzerine." *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022): 33–61. https://doi.org/10.47502/mizan.1166749

Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.

Serrâc, Ebû Nasr. *El-Lüma'*. Ed. Abdulhalîm Sürûr, Abdulbâkî; Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.

Serrâc, Ebû Nasr. *Lüma': İslam Tasavvufu*. Ed. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Seyyid Mustafa Rasim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü: Istılahat-ı İnsan-ı Kamil*. Ed. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. Ed. Abdurrezâk Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Tan, Zeynep Kot. *Heidegger Sarkacı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Topakkaya, Arslan. "M . Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili." *Temaşa*. 8 (2018): 64–72.

Uludağ, Süleyman. "Masivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Ocak 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/masiva.

Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* Erişim 5 Ocak 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite.

Uludağ, Süleyman. "Gaflet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 1 Ocak 2026 https://islamansiklopedisi.org.tr/gaflet-tasavvuf.

Uysal, Emrah. "Gilles Deleuze Felsefesinde 'Yersiz-Yurtsuzlaşma' ve 'Organsız Beden' Kavramlarıyla Mark Rothko Resimlerine Bakış". *The Journal of Academic Social Science Studies* (JASSS) (2018). https://doi.org/10.9761/JASSS7312

Varlık, Selami. "Nedensellik ve Hesaplayıcı Düşünme : Heidegger'e İbn Sînâcı Bir Cevap." *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/10 (2024): 1–32.

Yazğan, Aydın. "Heidegger Sisteminde Dasein'ın Yeri." *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi – ViSBiD*. 9 (2025): 99–128. https://doi.org/10.62068/visbid.1631307

Yazğan, Aydın. "Martin Heidegger'de 'Varlık' Kavramı." *Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2022): 131–152.

Yılmaz, Erdal. "Varoluşçuluk: Hümanizm, Anti- Hümanizm ve Ötesi." *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 37 (2024): 195–216. https://doi.org/10.53844/flsf.1418580

Yurt, Engin. *M. Heidegger Felsefesinde 'Düşünme' Sorunu*. İstanbul Üniversitesi, 2014.