

Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı

The Wahdat Al-Wujûd Approach of Hamzah Fansuri, the First Sufi Poet in the Malay World as Revealed in “İkan Tunggal”

Eyyüp Tuncer¹ 



ÖZ

Hamza Fansûrî, Malay dünyasının ilk mutasavvıf şairi olarak bilinmektedir. Malay takımadalarına ilk kez vahdet-i vücûd nazariyesini taşıyan ve tasavvufî hislerini rubâî formunda nazım ile ifade eden bir şahsiyet olması açısından hem tasavvuf hem de edebiyat sahasında incelenmesi gereken önemli isimlerden biridir. Bölgede tasavvuf ve edebiyatı birleştiren öncü bir kişilik olmasından dolayı Malay dünyasının “Celâleddîn-i Rûmî”si olarak nitelendirilmiştir. Hamza Fansûrî, “İkan Tunggal” isimli şiirinde vahdet-i vücûd anlayışını ana temalarıyla ortaya koymaktadır. Şiir, muhteva ve üslup açısından incelendiğinde Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere Ferîdüddîn-i Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin-i Konevî, Fahreddin-i Irâkî, Sa'dî-i Şîrâzî, Abdülkerîm-i Cîlî, Abdurrahmân-ı Câmî gibi önemli isimlerin geliştirdiği ve yorumladığı vahdet-i vücûd düşüncesinin farklı bir dilde yeniden ifade edildiği olarak değerlendirilebilir. Hamza Fansûrî, İkan Tunggal şiirinde genellikle sembolik bir dil kullanmakta; “hakikat-i Muhammediyye/nur-ı Muhammedî” ve bunun bir tezahürü olan “insân-ı kâmil” konusunu vahdet-i vücûd terminolojisi çerçevesinde işlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hamza Fansûrî, nur-ı Muhammedî, Malay edebiyatı, Endonezya tasavvuf edebiyatı, Vahdet-i vücûd

ABSTRACT

Hamzah Fansuri is well known as the first Sufi poet in the Malay world and should be studied as part of both Sufism and literature because he was the first to expound the theory of wahdat al-wujûd in the Malay archipelago and express his feelings for Sufism using the rubâî verse form. He has been called the “Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî of the Malay world” because of his pioneering combination of Sufism and literature in the region. Hamza Fansûrî reveals his understanding of the main themes of vahdet-i wujûd (unity of existence) in his poem “İkan Tunggal.” The poems' content and style are a restatement of the wahdat al-wujûd (in Malay) that had been previously developed and interpreted by many early significant Sufi writers

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Eyyüp Tuncer, (Araştırma Görevlisi),
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
Temel İslam Bilimleri, Gaziantep, Türkiye
E-posta: eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1907-9065

Başvuru/Submitted: 04.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
13.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
19.02.2021

Kabul/Accepted: 23.02.2021

Atıf/Citation: Tuncer, Eyyüp. (2021). Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 267-290.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.853369>

such as Bâyezîd Bistâmî, Mansûr al-Hallâj, İbn al-'Arabî, Sadr al-Dîn al-Qunawî, Farîd al-Dîn Attâr, Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, Fakhr al-Dîn 'Irâkî, Abdul Karîm Jilî, and Abd Al-Rahmân Jâmî. Hamzah Fansuri generally uses symbolic language in his İkan Tunggal poem when expressing the "nûr Muhammedî/light of Muhammad and the "al-insân al-kâmil/perfect human-being" in the wahdat al-wujûd framework.

Keywords: Hamzah Fansuri, Nûr Muhammedî, Wahdat al-wujûd, Malay literature, Indonesian sufi literature

EXTENDED ABSTRACT

Hamzah Fansuri is considered one of the most important Sufi literary pioneers in Malay-Indonesia and has been compared to İbn al-Arabî because of his understanding of the wahdat al-wujûd (unity of existence) in the Malay world. He has also been described as the "Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî of the Malay world" because he combines literature and Sufism and uses the rubâ'îs in the (a-a-a-a) format to express his thoughts, interpretations and Sufi-poetic identity; therefore, Fansuri is important to both literature and Sufism.

To correctly and consistently interpret Hamzah Fansuri's poem İkan Tunggal, it is very important to understand the literary influences on his conceptual patterns and thoughts. As many of the conceptual and subjective interpretations in İkan Tunggal are detailed in other books and poems, to fully understand Fansuri's mindset, it is important to reflect on these sources. Fansuri's words and couplets in his three books; *Asrâr al-'ârifîn*, *Sharab al-'ashiqîn*, and *al-Muntahî*; echo many other important Sufis and especially the Quran and the hadiths, with great literary figures such as Bâyezîd Bistâmî, (d. 234/848 [?]), Mansûr al-Hallâj (d. 309/922), İbn al-'Arabî (d. 638/1240), Şadr al-Dîn al-Qunawî (d. 673/1274) al-Ghazâlî (d. 505/1111), Farîd al-Dîn Attâr (d. 618/1221), Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî (d. 672/1273), Fakhr al-Dîn 'Irâkî (d. 688/1289), Sa'd Shîrâzî (d. 691/1292), Abd al-Karîm al-Jîlî (d. 832/1428), Nîmatullah Walî (d. 834/1431), Abd Al-Rahmân Jâmî (d. 898/1492) being some of the primary Sufis Fansuri has drawn inspiration from. Fansuri also felt that Abû Bakr (d. 13/634), 'Umar (d. 23/644), 'Uthmân (d. 35/656) and 'Alî (d. 40/661) expressed ideas he felt were parallel to the ideas of wahdat al-wujûd, and in his works, he also refers to famous literary Sufis such as Uways al-Ḳaranî (d. 37/657), Ayn el-Quḍât al-Hamadhânî (d. 525/1131), Shams Tabrîzî (d. 645/1247 [?]), and İmadeddin Nâsimî, (d. 820/1417 [?]).

Fansuri's poem, İkan Tunggal, deals with "nûr Muhammedî/ light of Muhammad," which is the most important theoretical stage for wahdat al-wujûd, and "al-insân al-kâmil /perfect human being." Fansuri's structure and interpretation are a restatement of the understanding of wahdat-i wujud in classical Malay language, with his understanding of wahdat al-wujûd paralleling that of the Sufis before him. Fansuri regards the degrees of manifestation as the five levels of existence (حضرات خمس).

Fansuri acknowledges the reality of the four gates; "shari'ah, tariqa, hakikah, and marifat"; and states that necessary steps must be taken to reach the secret of marifat (tajrid-tawhid). He sees his position as being the highest purpose of creation baqâ' billah (marifat) and states

that fanâ fillah is needed to achieve this. Fansuri states that the only true way to reach the “al-insân al-kâmil/perfect human being” state is through the “path of love.” To enter the path of love, it is necessary to leave the world and discard egocentricity (tarq’i dunya-ananiyat). Yet, it is also known that the basic rule of mystical thought is that “truth cannot be achieved without struggle and effort.”

Fansuri interprets the maqâm of fanâ (annihilation, mystical fusion, ascetism) as returning to one’s original and true characteristics, and states that existence is a delusion and an illusion and is merely a reflection of an object in a mirror or the rays of the sun. Fansuri regards God as the true and only being in the final analysis and states that masivallah (a Sufi term that describes everything but Allah), which includes humans, is “nothingness/‘adam.”

Fansuri harshly criticizes followers who seek truth through love, heart, soul, pleasure, discovery, sukr (intoxication), trance, and fanâ (annihilation, mystical fusion, ascetism) as being like unwary fish looking for water in a rock because “love is the enemy of the mind,” “dying out of love is as valuable as being a martyr.” He also suggests that the truth of waḥdat al-wujūd cannot be obtained using the knowledge of the mind (علم العقل) or through the spiritual condition (علم الأحوال), as it can only be obtained through the knowledge of secrets (علم الأسرار). He then confirms and repeats this idea, saying, “There is no salvation without fanâ fillah” in a couplet. In particular, Fansuri chose this fish-sea metaphor to align with concepts such as sayr wa sulūk, truth-relativity, abundance-unity, al-wujūd al-muṭlaq, al-wujūd al-muqayyad, love, trust in God, affection, ‘āshiq and ma’ shūq (lover-loved), trance and sukr and continues to use this sea-wave metaphor for many topics.

Fansuri believes that the truth is not in the outside world, but is located in our inner world. Therefore, he counsels that the search for the truth is nearby, with the center of marifat being the soul and heart of the man in his inner world.

Giriş

Tarihî kayıtlar incelediğinde bugünkü Endonezya sınırları içinde otonom bir bölge olan Açe Sultanlığının 16. ve 17. yüzyıllarda Malay-Endonezya dünyasında yönlendirici ve şekillendirici bir rol üstlendiği görülecektir. Özellikle Sultan İskender Muda'nın (salt. 1607-1638) tahta geçmesiyle birlikte Açe Sultanlığının ekonomik, politik, kültür, sanat, sosyal ve dinî alanlarda en parlak dönemini yaşadığına tanıklık etmekteyiz.¹

Başta eğitim ve dinî yaşam olmak üzere Malay-Endonezya edebiyatının şekillenmesinde ve gelişmesinde büyük katkıları olan Hamza Fansûrî (öl. 999/1590[?]), Şemseddîn-i Sumatrânî (öl. 1040/1630), Nureddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658), Abdür-rauf es-Sinkilî (öl. 1024/1615[?]) gibi büyük şahsiyetler bu dönemde yaşamış ve bölge açısından ilk ve yeni olarak tanımlanabilecek düşünce ve eserleri üretmeyi başarmışlardır.²

Özellikle “vahdet-i vücûd” nazariyesini takımadalara taşıyan Hamza Fansûrî, “lingua franca” özelliğine sahip klasik Malay dilinde rubâî formunda şiir yazan ilk şâir olarak hem tasavvuf hem de edebiyat tarihi açısından incelenmesi gereken önemli bir şahsiyettir. Hamza Fansûrî'nin tasavvufî neşve ve anlayışını öz ve veciz bir şekilde rubâîlerle ifade etmesinden dolayı Malaylı mütefekkir Nakib al-Attas onu “Takımadalarının Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”si; Hamza Fansûrî üzerinde özgün ve önemli çalışmalarıyla bilinen Abdul Hadi ise onu “Malay dilinin ve edebiyatının öncüsü” olarak nitelendirmektedir.³ Nitekim Hamza Fansûrî'nin, 17. yüzyılın ilk yarısında Malay-Endonezyalı Müslümanların kültür, düşünce ve dinî uygulamalarının şekillenmesinde kilit rol oynayan âlim-ârif bir zat olduğu hem yerli hem de yabancı kaynaklar tarafından teyit edilmiştir.⁴

Hamza Fansûrî'den günümüze *Esrâru 'l-Ârifîn*, *Şarâbu 'l-Âşikîn*, *el-Müntehâ* isimli 3 kitabı ile her biri 13, 15 veya 19 beyitten oluşan 33 şiir demeti ulaşmıştır. Bunun dışında *Sya'ir Perahu*, *Sya'ir Dagang*, *Syai'ir Burung Pingai*, *Bahr al-Nisâ'* vb. şiirlerin Hamza Fansûrî'ye nispeti tartışma konusu olmuştur.⁵

Fansûrî'nin müftülük yapmış olması ve müridi Şemseddîn-i Sumatrânî gibi güçlü bir ismi halife olarak bırakmasına rağmen günümüze az sayıda eseri ulaşmıştır. Bunun en önemli

1 Binuko Amarseto, *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Media, 2015), 96; M. Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995), 11–14.

2 Ali Hasmy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), 194–195; Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 20; J.B. Kristanto (ed.), *Seribu Tahun Nusantara*, çev. Oman Faturrahman (Jakarta: Kompas, 2000), 459.

3 Abdul Hadi Wiji Muthari – Lesik Kati Ara, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh* (Jakarta: Lotkala, 1984), 13; Syamsun Ni'am, “Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara”, *Epistemé* 12/1 (Haziran 2017), 264; Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial*, çev. Ismuha (Jakarta: Rajawali, 1983), 32–33.

4 Azyumardi Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 210.

5 Kiki Muhamad Hakiki, “Tasawuf Wujūdiyyat: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansūrī Oleh Shaykh Nūr Al-Dīn Al-Ranūrī”, *Jurnal THEOLOGIA* 29/1 (Haziran 2018), 36; Ahmad Syukri, “Hamzah Fansuri Dan Pembaharuan Kebudayaan Melayu” *ISOISE* (Kasim 2020), 7; Nuraini H. A. Mannan, “Karya Sastra Ulama Sufi Aceh Hamzah Fansuri Bingkai Sejarah Dunia Pendidikan”, *Substantia* 18/2 (Ekim 2016), 201–202.

sebeplerinden biri de 1637 yılında Gucerat'tan Açe Sultanlığına gelen ve 1637-1644 yılları arasında Şemseddin-i Sumatrâni ve Fâiz-i Bağdâdi'den (1630-1637) hemen sonra müftülük yapan Rânîri'nin (öl. 1068/1658) verdiği fetvalardır. Rânîri, Hamza Fansûri'nin vahdet-i vücûd düşüncesini ilhad ve zındıklık (herektik/heterodoks) olarak değerlendirip kitaplarının yakılmasına ve takipçilerinin tövbeye davet edilmesine aksi takdirde öldürülmelerine dair fetvalar vermiştir.⁶ Bununla birlikte Kuşâşi-Kurânî'den Şettâriye tarikatının hilafetini üstlenen Sinkilî takımadaları yeni bir tarikat ile tanıştırmış olması Fansûri'nin kitap ve düşüncelerinin arka planda kalmasında etkili olduğu söylenebilir. Böylelikle daha çok felsefî bir mahiyete sahip olan vahdet-i vücûd nazariyesi zamanla yerini nefis tezkiyesine ve ahlakî öğretilere dayanan tasavvufî bir anlayışa terk etmiştir.⁷

Hamza Fansûri'nin kitap ve şiirlerinin ana temasını vahdet-i vücûd nazariyesiyle birlikte ilahî muhabbet, mârifet, tevhit, züht ve kısmen de olsa ahlakî öğretiler oluşturmaktadır. Kâdirî tarikatına müntesip olmasına rağmen Abdülkâdir-i Geylânî'den (öl. 561/1165-66) daha çok Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) başta olmak üzere Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Gazzâlî (öl. 505/1111), Ferîdüddîn-i Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Sadreddin-i Konevî (öl. 673/1274), Fahreddîn-i Irâkî (öl. 688/1289), Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292), Abdülkerîm-i Cîlî (öl. 832/1428), Abdurrahmân-ı Câmî (öl. 898/1492) gibi mutasavvıfların etkisinde kaldığını görmekteyiz.⁸

Bu çalışmada Fansûri'nin "İkan Tunggal" isimli şiirinin yorumlanmasında üç katmanlı bir yöntem izlenmiştir. Şiirin ilk önce anlam bütünlüğü esas alınmış; ardından Fansûri'ye ait diğer diğer kitap ve şiirlerin muhtevası incelenmiş ve son olarak ise vahdet-i vücûd savunucularının görüş ve açıklamalarına müracaat edilmiştir. Zira Fansûri'nin özellikle *Esrâru'l-Ârifîn*, *Şarâbu'l-Âşikîn* ve *el-Müntehî* isimli üç eseri zihinsel arka planını göstermesi açısından önemli birer arşiv belgesi mahiyetini taşımaktadır. Böylelikle Fansûri'nin Kur'an ve hadislerde geçen nassları nasıl yorumladığı, hangi sûfilerden ne şekilde etkilendiği ve vahdet-i vücûd anlayışını hangi kavram örgüsü üzerine inşa ettiği konusunda daha açık bir fikir sahibi olabilmekteyiz.

Bazı farklılıklara rağmen üç eserin muhtevası birbirine yakın ve birbirini tamamladığı söylenebilir. Ortak özelliklerine bakıldığında vahdet-i vücûd nazariyesini desteklediği düşünülen

6 Edwar Djamaris – Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996), 10; Saifuddin – Wardani, *Tafsir Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 29; Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Londra: University of London, Doktora Tezi, 1996), 209; Asep Muhamad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran: Hubungan antaragama menurut Syaikh Nawawi Banten* (Jakarta: Teraju, 2004), 83–84.

7 Muhammad Imron Rosyadi, "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa'izat Al-Badi'ah" 2/1 (Eylül 2017), 56; Ahmad Rivauzi, "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam", *Jurnal THEOLOGIA* 28/2 (Desember 2017), 303; J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 457.

8 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 13; Abdul Hadi Wiji Muthari, "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri Dan Pengaruhnya", *al-Turas* 13/1 (Ocak 2007), 2.

âyet⁹ ve hadîsler¹⁰ başta olmak üzere sahabe¹¹ ve meşhur sûfilerin sözlerine yer verildiği görülecektir.

Esrâru'l-Ârifîn isimli eserin ana teması mârifetullahıdır. Fansûrî, 15 beyitten oluşan Malayca bir şiirini Kur'ân ve hadîs nassları ile birlikte sahabe ve sûfilerin sözleri çerçevesinde yorumlamaktadır. İnsanın nısyân ile malûl olduğunu belirten Fansûrî şiirin daha çabuk ezberlendiğini ve anlaşılmayan zor kısımları açıkladığını belirtmektedir.¹² *Şarâbu'l-Âşikîn* şeriat, hakikat, tarikat ve mârifet konusu ile taayyün ve tecellî olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.¹³ *el-Müntehî*'de ise belli bir konu sınıflandırılması yapılmamış; temelde vahdet-i vücûdun yorumlanmasında sıkça kullanılan âyet ve hadîsler öncelenerek sahabe ve meşhur sûfilerin sözlerine tercümeleleriyle birlikte yer verilmiştir. İlk iki kitaba nispeten Fansûrî bu eserinde kendi yorumlarına daha az yer vermektedir.¹⁴ Bu üç eseri Malaylı mütefekkir Nakib al-Attas doktora tezinde neşretmiştir. Bu üç eserin dışındaki şiirlerini ise -Nakib bunların bir

- 9 Kur'ân'dan genellikle "O her şeyi rahmet ve ilmi ile kuşatmıştır.", "O, evvel, âhîr, zâhîr ve bâtırdır." (el-Hadîd 57/3), "Sana ruhtan soruyorlar." (el-İsrâ 17/85), "Biz şeyin olmasını dilediğimizde ona sadece ol deriz; o da hemen olur." (en-Nahl 16/40), "Sizi ve yaptıklarınızı O yarattı" (es-Sâffât 37/96), "İnsanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım." (ez-Zâriyât 51/56), "Onun zatı/veçhi dışında her şey yok olacaktır." (el-Kasas 28/88), "O her gün/zaman bir iştedir." (er-Rahmân 55/29), "Yeryüzünde bulunan her şey fânîdir." (er-Rahmân 55/26), "Nereye dönerseniz O'nun veçhi oradadır." (el-Bakara 2/115), "Ey mutmain nefis! Rabbine dön!" (el-Fecr 89/28) "Allah'a samimi bir tövbe ile dönün!" (et-Tahrîm 66/8) "Eğer doğru sözlü iseniz o zaman ölümü temenni ediniz!" (el-Bakara 2/94), "Attuğında aslında sen atmış değildin." (el-Enfâl 8/17), "O, her şeyi ihata etmiştir." (el-Bakara 2/19), "Ve nefislerinizde de Allah'ın âyetleri var. Görmeyecek misiniz?" (ez-Zâriyât 51/21), "Size ilimden az bir şey verdi." (el-İsrâ 17/85), "Yakîn gelinceye kadar Rabbine kulluk et!" (el-Hicr, 1/99), "Allah yerin ve göklerin nurudur." (Nûr 24/35), "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir." (en-Nisa 4/78) gibi âyetlere yer verildiğini görmekteyiz. Bkz. Hamza Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1966), 389, 396, 397, 399, 404, 410, 420, 421, 423, 425, 426, 428, 430, 431, 434, 435, 436, 439, 441, 447, 448, 540, 568; Hamza Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996), 475, 476, 479, 482, 484, 502, 503, 504, 505, 515, 516; Hamza Fansûrî, *el-Müntehî*, nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996), 541, 543, 544, 553.
- 10 Hz. Peygambere şu sözler nispet edilmiştir. "Allah vardı ve Onunla birlikte hiçbir şey yoktu.", "Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim." "Sen olmasaydın mahlûkatı yaratmazdım.", "Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet et", "Bütün her şeyi senin için; seni de kendim için yarattım.", "Âdem su ve çamur arasında iken ben peygamberdim.", "Âdem insanlığı atasıdır. Ben ise ruhların atasayım.", "Ben Allah'tanım, Mü'minler de bendendir.", "Rüzgâra sövmeyiniz. Zira o Allah'ın nefesindedir.", "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.", "Fakirlik övünç kaynağıdır.", "Sözlerim şeriattir.", "Yaptıklarım tarikatıdır.", "Hâllerim hakikatıdır.", "Allah'ın zatını düşünmeyin. Yarattığı mahlûkatı tefekkür ediniz!", "Kendini tanıyan Rabbini de tanır.", "Ölüm, iki sevgili arasındaki bir köprüdür.", "Ölmeden önce ölüünüz", "Bir şeye bakıp da Allah'ı göremeyenin bakışı batıldır.", "Aştan dolayı ölen biri şehit olarak ölmüştür.", "Fakirlik dünya ve âhirette yüzün kararmasıdır." "Kendini fenâ ile tanıyan Rabbini bekâ ile tanır." Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 395, 400, 408, 416, 417, 418, 420, 421, 424, 425, 457, 468; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 475, 482, 484, 485, 488, 493, 498, 499, 505, 506, 511, 514, 516; Fansûrî, *el-Müntehî*, 520, 521, 528, 542, 543, 554, 559.
- 11 Hz. Ali: "Baktığım hiçbir şey yok ki, içinde Allah'ı görmeyeyim", "Görmediğim bir ilaha kulluk etmem", Hz. Osman "Baktığım hiçbir şey yok ki, onunla birlikte Allah'ı görmeyeyim." Hz. Ömer "Baktığım hiçbir şey yok ki, ondan sonra Allah'ı görmeyeyim" Hz. Ebû Bekir "Baktığım hiçbir şey yok ki, ondan önce Allah'ı görmeyeyim". Bkz. Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 400, 429; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 498; Fansûrî, *el-Müntehî*, 521, 522.
- 12 Bkz. Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 382-473.
- 13 Bkz. Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 473-519.
- 14 Bkz. Fansûrî, *el-Müntehî*, 520-563.

kısmını doktora tezinin sonunda neşretmiştir.¹⁵ Endonezyalı araştırmacı Abdul Hadi divan şeklinde latinize ederek neşretmiştir. Abdul Hadi'nin çalışmasında Hamza Fansûrî'ye ait olan veya kendisine nispet *Syair Perahu*, *Bismillahirrahmanirrahim*, *Syair Nama-Nama Tuhan*, *Syair A'yan Thabitah*, *Syair Ruh İdafi*, *Syair İba Hati*, *Syair Ruh*, *Syair Unggas Pingai*, *Syair İkan Tunggal*, *Syair Ma'rifat* gibi şiirleri yer almaktadır.¹⁶ Divanın sonunda ise Fansûrî'nin *el-Müntehî* isimli eseri yer almaktadır.¹⁷

1. Hayatı

Hamza Fansûrî'nin hayatı hakkında kesin ve yeterli malumatlar bulunmadığından dolayı doğum ve ölüm tarihleri, doğum yeri, eğitim hayatı, kökeni gibi meseleler tartışma konusu olmuştur. Araştırmacıların ulaştığı sonuçları esas kabul ettiğimizde Barus veya Fansur'da dünyaya geldiğini söyleyebiliriz. Doğum ve ölüm tarihleri hakkında ise kesin bir bilgi mevcut olmamakla beraber 16. ve 17. yüzyıllar arasında yaşadığı tahmin edilmektedir.¹⁸

Vefat tarihinin 1590-1600 yılları arasındaki bir tarihte olduğunu düşünenlere göre Alâeddin Riâyet Şah Seyyid Mükemmil (salt. 1588-1604) döneminde asıl şöhretine kavuştuğu tahmin edilmektedir.¹⁹

Bazı araştırmacılar ise vefat tarihi olarak 1607 yılını göstermekte ve İskender Muda'nın (salt. 1607-1636) ilk dönemlerinde yaşamış olabileceğini savunmaktadırlar. Ancak 1630 veya 1636 yıllarında vefat ettiğini iddia eden araştırmaların tezine göre İskender Muda'nın (salt. 1607-1636) döneminin birçoğunda veya tamamında yaşadığı sonucunu çıkarmamız gerekmektedir.²⁰

Araştırmacıların Hamza Fansûrî'nin kökeni ve aile bağları hakkında farklı tezleri ileri sürdüklerini görmekteyiz. A. Hâşimî, Hamza Fansûrî'nin soyu Samudra Pasai sultanı Alâeddin el-Meliku's-Sâlih (salt. 1261-1289) döneminde takımadalara gelen Fars kökenli bir aileye dayandığını ve aynı zamanda Abdür-rauf Sinkilî'nin babası olan Şeyh Ali Fansûrî ile kardeş olduklarını iddia etmektedir.²¹

Bu iddiaya göre Hamza Fansûrî ile Abdür-rauf Sinkilî arasında amca-yeğen bağı olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak Endonezyalı çağdaş araştırmacı Azyurmadi Azra, çok güçlü ve ikna edici veriler olmadığında dolayı bu akrabalık ilişkisine şüphe ile bakılması

15 Bkz. al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 812–827.

16 Bkz. Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 31–86.

17 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 87–94.

18 Muhammad Syed Naguib al-Attas, "New Light on the Life of Hamzah Fanşuri", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40/1 (Temmuz 1967), 42; Mira Fauziah, "Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri", *Substantia* 15/2 (Ekim 2013), 303; Wiji Muthari, "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri", 13; John Renard, *The A to Z of Sufism* (Toronto: The Scarecrow Press, 2009), 103.

19 Bobbi Aidi Rahman, "Sastra Arab Dan Pengaruhnya Terhadap Syair-Syair Hamzah Fansuri", *Tsaqofah & Tarikh* 1/1 (Ocak 2016), 29.

20 Syarifuddin, "Pengaruh Persia Dalam Syair Sufi Syaikh Hamzah Fansuri", *Media Syariah* 15/1 (Ocak 2013), 106; Ni'am, "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah", 265; Wiji Muthari, "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri", 2.

21 Hasymy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, 195; Syukri, "Hamzah Fansuri Dan Pembaharuan Kebudayaan Melayu", 3–4.

gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte soy bağının tamamen imkânsız olamayacağını söylemektedir.²²

Kimi araştırmacılar özellikle “*Hamzah ini asalnya Fansuri/Mendapat wujud di tanah Shahr Nawi/Hamza aslen Fansur ’dandur ve Şehrinevi’de dünyaya gelmiştir*” beytinden hareketle onun Fansur asıllı olup Şehrinâvî’de dünyaya gelmiş olabileceğini düşünmektedir. Bu düşüncelerini ise “*Hamzah Fansuri di negri Melayu/Hamza Fansûri Malay diyarındandır*” dizesi ile desteklemeye çalıştıklarını görmekteyiz.²³

Araştırmacılar şiirlerinden ve mevcut rivayetlerden hareketle Mekke, Medine, Pahang, Siyam, Bentem, Bağdat, Kudüs, Kedah, Java gibi dönemin önemli merkezlerini ziyaret etmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadırlar.²⁴ Ayrıca Arapça, Farsça ve hatta Urduca’yı akıcı bir şekilde konuştuğu bilinmektedir.²⁵

Hamza Fansûrî’nin Şemseddîn-i Sumatrânî ile bağlantısı hakkında çok açık bir bilgi olmadığından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kimi araştırmacılar ikili arasındaki ilişkinin sadece dostluktan ibaret olduğunu kabul ederken kimileri ise şeyh-mürît veya hoca-talebe ilişkisinin varlığını ileri sürmektedir. Durum ne olursa olsun her ikisinin de felsefi-tasavvufî anlayışına sahip ve vahdet-i vücûd görüşüne bağlı oldukları muhakkaktır. Nitekim Malayca ve Arapça yazan ve eserlerinin çoğu kelam ve tasavvufîla ilgili olan Şemseddîn-i Sumatrânî de Hamza Fansûrî gibi üretken bir şahıstı ve birkaç dil biliyordu. Bununla beraber Hamza Fansûrî’den farklı olarak mistik şiirler yazmadığı bilinmektedir.²⁶

Hâşimî’nin verdiği bilgilere göre Hamza Fansûrî Simpang Kiri Rundeng’de yüksek dinî eğitiminin verildiği Dayah Obob isimli bir eğitim merkezinin yöneticiliğini yaparken kardeşi Şeyh Ali Fansûrî ise Simpang Kanan’da Dayah Lipat Kajang adında bir eğitim merkezini açmıştı.²⁷ Bu eğitim faaliyeti yanında Alâeddin Riâyet Şah Seyyid Mükemmil (salt. 1588-1604) döneminde en yetkili dinî merci unvanı olan müftülük (chiefe bishop/uskup kepala) görevini resmi olarak üstlendiği bilinmektedir.²⁸

2. İkan Tunggal İsimli Şiirin Temel Özellikleri

Hamza Fansûrî, Malay diline son derece vâkıf olmasıyla birlikte Fars ve Arap edebiyatından büyük ölçüde etkilenen ve edebiyatçı kimliğine sahip önemli bir mutasavvıftır. Rubâîlerinin hemen hemen her dizesinde Arapça kavram ve sözcükleri kullanmış olması dikkat çekicidir. Ancak bu durumu gayet tabii bir şekilde karşılamak gerekir. Zira klasik Malay dili “lingua

22 Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 239.

23 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 6; Djamaris - Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, 1.

24 Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 20–22; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 206–207.

25 Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 206.

26 Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 208.

27 Hasyemy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, 196.

28 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013), 19; Afriadi Putra – Muhammad Yasir, “Kajian Al-Quran Di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)”, *Tajdid* 21/2 (Desember 2018), 15.

franca” özelliğini haiz olmasından dolayı Malay-Endonezya adaları arasında başta din olmak üzere siyaset, ticaret ve kültür dili olarak ön plana çıkmıştır. Fansûrî’nin Arapçadan aldığı kelimeler ise genellikle din dilini veya vahdet-i vücûd terminolojisini teşkil eden kavramlar dizgesinden oluşmaktadır.

Hamza Fansûrî, bütün rubâîlerinde kafiye örgüsü olarak “aaaa” şeklinde düz kafiyeyi kullanmakta ve genellikle uyakların rediflerini Arapça kökenli sözcüklerden oluşturmaktadır. Buna, “*mahlûk, maşûk, mesbûk, tefâruk, âlem, adem, mütelâzem, kelâm*” gibi Arapça sözcüklerle biten rubâîlerini örnek olarak verebiliriz.²⁹

3. İkan Tunggal Şiirinin Çeviri ve Yorumu

Fansûrî’nin İkan Tunggal isimli şiirini anlama ve yorumlamada temel ölçümüz, şiirin nazım içi bütünlüğü olacaktır. Bununla birlikte özellikle Fansûrî’nin *Esrâru’l-Ârifîn*, *Şarâbu’l-Âşikîn*, *el-Müntehî* ve diğer rubâî ve şiirleri başta olmak üzere vahdet-i vücûd anlayışının kurucu ve takipçi konumunda olan mutasavvıfların da eserlerini inceleyerek şiirin arka planını ve ana temasını ortaya çıkartmaya çalışacağız.

1. Kıta

İkan Tunggal bernama fađil
Dengan air daim ia waşil
İşyqinya terlalu kamil
Di dalam laut tiada bersahil

Erdemli diye isimlendirilen eşsiz balık
Ulaşmaktadır su vasıtasıyla her anlık
Eşsiz derecede mükemmel olan aşkına
Bir okyanusun içinde ki sığmaz mekâna

Birinci mısra da geçen “İkan” sözcüğü “balık”; “Tunggal” ise sözlük anlamı itibariyle “eşsiz, münferit” gibi anlamlara gelirken vahdet-i vücûd terminolojisi açısından “vâhid-i fert” muhtevasına işaret eden bir kavramdır. Hamza Fansûrî, sembolik bir terkip olan “İkan Tunggal” kavramıyla aslında “nur-ı Muhammedî”yi veya başka bir ismi ile “hakikat-i Muhammediyye”yi kastetmektedir. Nitekim Fansûrî’nin vahdet-i vücûd nazariyesine ilişkin telakkisini *A’yan Thabitah*³⁰, *Ruh İdafî*³¹ gibi şiirlerinde müstakil başlıklar altında işlediğini biliyoruz. Bu anlayışa göre nur-ı Muhammedî “vücûd-ı mutlak” veya “gayb-ı mutlak”ın taayyün ettiği ilk mertebe ve diğer bütün taayyünlere şâmil olan “taayyün-i evvel”in bir tezahürü ve Cenâb-ı Hakk’ın ahadiyetini vâhidiyete dönüştürdüğü ilk hazrettir. Bu mertebenin üzerinde ise sadece “zât-ı ahad-i mutlak” veya “vücûd-ı sâzecz/sırf varlık” olan Allah vardır.³² Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn* isimli eserinde tecellîleri 5 kısma (*hazarât-ı hams*) ayırarak geniş bir şekilde işlemektedir.³³ Bu kıtada Fansûrî’nin İbnü’l-Arabî’nin (öl. 638/1240) *el-Futuhâtu’l-Mekkiye* isimli meşhur

29 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 58.

30 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 57–58.

31 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 61–65.

32 Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn*, 499–506; Fansûrî, *Esrâru’l-Ârifîn*, 21, 401, 408, 410, 416–417, 418; Fansûrî, *el-Müntehî*, 521; Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem* (Mısır: el-Matbaatu’l-Meymene), 267–268; Cîlî Abdülkerîm, *el-İnsânü’l-Kâmil fî Ma’rifeti’l-Avâhiri ve’l-Evâil* (Mısır: Matbaatu Hicâzî), 2/44; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtu’l-Mekkiye*, thk. Osman Yahya (el-Mektebetu’l-Arabiyye, 1985), 1/90.

33 Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn*, 499–506.

eserinin mukaddimesinden³⁴ ve *Fusûsu 'l-Hikem* isimli eserinin *فص حكمة فردية في كلمة محمدية* şeklindeki müstakil başlığından³⁵ etkilendiği anlaşılmaktadır.

Birinci mısradaki zikredilen “fadıl” sözcüğü Arapçadan klasik Malay diline geçen ve “erdemli” anlamına gelen bir kelime olmakla beraber bağlamsal açıdan incelendiğinde “nur-ı Muhammedî”nin bütün her şeyin esası olduğu ve her şeyin ondan yaratıldığına sembolize etmektedir. “Fâdıl” kelimesi “fazilet” anlamından türemiş olup bir kimsenin üstün bir dereceye sahip olduğunu ve konumunun yüceliğini ifade etmektedir.³⁶ Zira vahdet-i vücûd nazariyesine göre yaratma/halk gayb-ı mutlakın veya vücûd-ı mutlakın nur-ı Muhammedîye mertebesine tenezzülünden sonra olmuş ve her şey ondan yaratılmıştır ki buna “ism-i a'zam” da denilmektedir.³⁷

İkinci mısradaki ise “su/deniz/okyanus” ile “Allah” kastedilmiş olmalıdır. 8. kıtanın 4. dizisinde geçen “*Di dalam laut bernama Khaliq/Yaradan olarak isimlendirilen denizin içinde*” ifadesi bu yorumu teyit ettiği söylenebilir. Bunun dışında Fansûrî'nin “*Nama-Nama Tuhan*” isimli şiirinde “*Tuhan kita itu seperti Bahr-al 'Amiqr/Rabbimiz derin bir denize benzer*” ifadesinde teşbihin iki yönünü (benzeyen-benzetilen) açıkça belirttiğini görmekteyiz.³⁸ Fansûrî birçok şiir ve rubâisinde deniz, dalga ve su metaforunu kullanmaktadır.³⁹

Sûfilerin, genellikle su ve deniz metaforu ile Hûd 11/7. âyette geçen “*Allah'ın arşı su üzerindeydi*” hakikatine bir göndermede buldukları bilinmektedir. Nitekim özellikle İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) şiirlerini ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerini incelediğimizde “deniz/bahr” ifadesinin Cenab-ı Hak ile hakikat-i Muhammedîye arasındaki alakayı ifade etmek üzere kullanıldığını görmekteyiz.⁴⁰

Hamza Fansûrî üçüncü mısradaki nur-ı Muhammedînin “aşk ve muhabbet” boyutunu “kâmil aşk” olarak tanımlamakta ve bu mertebenin diğer bir ismi olan “*taayyün-i hubbî*” ile olan alakasına dikkat çekmektedir. Böylelikle izhâr ve tecellinin gerekçesi olarak “aşk-muhabbet-rahmet” kavramlarına vurgu yapmaktadır.⁴¹

Fansûrî, nur-ı Muhammedînin ontolojik olarak Allah'a bağlı oluşunu balık-deniz teşbihiyle ifade etmekte ve “*Hay ve Kayyûm*”⁴² isimlerine göndermede bulunmaktadır. Şöyle ki, sûflerinin nazarında Cenab-ı Hakk'ın “*Hay ve Kayyûm*” sıfatları ism-i azam mertebesinde görülmektedir.

34 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/41-43.

35 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu 'l-Hikem*, thk. Ebü'l-A'lâ Afîfî (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye), 214.

36 Ebu Abdurrahman, Halil İbn Ahmed, *Kitâbü 'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumî – İbrahim Sâmîrâî (Halep: Mektebetü'l-Hilâl), 7/43-44; Ebü'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 11/524.

37 Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 90; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâf-u İstîlâhâtü 'l-Fünûn ve 'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 2/1773.

38 Fansûrî, *Şarâbu 'l-Âşikin*, 501–502; Wîjî Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 54.

39 Fansûrî, *Esrâru 'l-Ârifin*, 386, 402, 419, 436, 537, 438, 441; Fansûrî, *Şarâbu 'l-Âşikin*, 504–506; Fansûrî, *el-Müntehâ*, 522, 523, 561.

40 Ebü Hafs İbnü'l-Fârız, *Dîvanu İbni 'l-Fârid* (Beirut: Dâru Sâdir, 2010), 70; Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe, *et-Tefsîru 'l-Medîd fi Tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Mecid*, thk. Ahmed Abdullah Raslân (Kahire 1419), 2/258; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu 'l-Mekkiye*, 1/49.

41 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu 'l-Hikem*, 214–215; Ebu'l-Fidâ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu 'l-Beyân* (Beirut: Dâru'l-Fikr), 4/245, 7/189, 8/434, 10/774.

42 el-Bakara 2/255.

Buradan hareketle, deniz olmadan balığın var olması ve yaşaması mümkün olmadığı gibi “Hay ve Kayyûm” sıfatları da olmadan herhangi bir taayyün ve yaratılıştan/izhardan bahsedilemez. Bu bağlamda vücûd-ı mutlak açısından ezeli ve ebedî bir nitelik olarak gördükleri hayat sıfatını bütün ilahî isimlerin ve bütün zâtî ve fiilî sıfatların bir anahtarı olarak görmektedirler. Devamlılık ve süreklilik anlamında kullandıkları kayyûmiyet ve deymûmiyet kavramlarını ise hayat sıfatının bir gereği/lâzımı olarak değerlendirmektedirler.⁴³ Aynı anlayışa sahip olan Fansûrî'nin bu yaklaşım biçimini iyi bir şekilde görmek ve tahlil etmek gerekmektedir. Zira rubâilerinde “balık-deniz” metaforu ile yetinmemekte ve “*Unggas Pingai*” gibi şiirlerinde “kuş-hava” benzetmesini yaparak hayat sıfatının derece ve önemine işaret etmektedir.⁴⁴ Bu metaforların kaynak açısından İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu “hebâ” kavramını “su ve hava”ya benzetmesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.⁴⁵

Fansûrî'nin temsil olarak balık-deniz seçimi tasavvuf edebiyatına uygunluk arz etmektedir. Çünkü balık ve deniz metaforu, tenezzül, hazarât, âşık-maşûk, tevekkül, seyr-ı sülûk, hakikat-izafet, kesret-vahdet, vücud-ı mutlak, vücûd-ı mukayyet, aşk, muhabbet, istiğrak, sekr gibi kavramları imgeleyerek soyut anlamları daha somut ve müşahhas hale getirmektedir.⁴⁶

2. Kıta

*Ikan itu terlalu 'alî
Bangsanya nûr al-rahmânî
Angganya rupa insânî
Dâ'im bermain di laut bâqî*

*Bu balık çok yücedir
Cinsi Rahman'ın nurudur
Vücudu/nefsi insan şeklindedir
Ebedî okyanusta her zaman oynar.*

Birinci mısra, vahdet-i vücûd kavramının açılımı olan “hazret”, “mertebe” ve “tenezzül” olgularına işaret etmektedir. Vahdet-i vücûd meşrebini savunan mutasavvıfların bu merhaleleri 5, 6 ve 7 olmak üzere farklı sayılarla ele alsalar da nur-ı Muhammedinin ilk, en mükemmel, en câmi' ve en yüce mazhar/meclâ olduğu telakkisi hepsinin ortak paydasını teşkil etmektedir. Fansûrî ise bu aşamaları 5 başlık altında incelemektedir.⁴⁷

İkinci mısradaki muhteva “*Allah ilk defa benim nurumu yarattı*” ve “*Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim*” rivayetlerine dayanmaktadır. Nitekim “nur-ı Muhammedî” kavramı birinci rivayete, “hakikat-i Muhammediyye” kavramı ise ikinci rivayete istinat etmektedir. Üçüncü mısradaki “rupa insânî” kavramı ise “*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı*” hadisinden iktibas edilmiştir. Bununla birlikte “*sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*” rivayeti mutasavvıfların düşüncelerini şekillendirdiği bilinmektedir.⁴⁸

43 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 397; Ebü'l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye* (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/327-328.

44 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 77.

45 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/55.

46 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 438-440; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 501-502; Evhadüddîn Abdülehad Nûrî, *Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü's-Şühûd fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd (Kenzü'l-Hefâ fî Makâmâtî's-Süfî İçinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 135-137.

47 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 499-501.

48 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 405, 416, 417, 418.; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 214; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/47; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 267-268; Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* (Der-Saadet: el-Matbaatu'n-Nefise, 1309), 420.

3. Kıta

<i>Bismi'Llah akan namanya</i>	<i>Adı, Bismillah'tır.</i>
<i>Ruh Allah akan nyawanya</i>	<i>Hayatı, Ruhullah'tır.</i>
<i>Wajh Allah akan mukanya</i>	⁴⁹ <i>Yüzü, Vechullah'tır.</i>
<i>Zahir dan batin sertanya.</i>	<i>İçten ve dıştan her zaman O'nunladır.</i>

Üçüncü kıtanın anlaşılması dördüncü dizede geçen “zâhir-bâtın” kavramlarının anlaşılmasına bağlıdır. Zira vahdet-i vücûd metafiziğinde lâ-taayyün veya amâ mertebesi, farklı kavramlarla açıklanan nur-ı Muhammedî ile şehâdet-i mutlakaya doğru tenezzülün ilk zuhurunu ifade etmektedir. Buna bağlı olarak lâ-taayyün ile ilk taayyün arasında bâtin-zâhir ilişkisi vardır ve her ikisi de diğer mertebelerden farklı olarak Hakk'a nispet edilmesi açısından aynı hakîkatin ön-arka yüzünü, icmal-tafsil yönünü ve zulmet-nur boyutunu teşkil etmektedir.⁵⁰

4. Kıta

<i>Nur Allah nama bapainya</i>	<i>Allah'ın nuru, babasının adıdır.</i>
<i>Khalaqat Allah akan sakainya</i>	<i>Allah'ın yarattıkları, kullarıdır.</i>
<i>Raja Sulayman akan pawainya</i>	<i>Kral Süleyman, onun amelesidir.</i>
<i>Da'im berbungyi dalam balainya.</i>	<i>Her zaman kendi sarayında gizlenir.</i>

Sûfî gelenekte “ana-baba” sözcükleri birçok tasavvufî şiirde farklı anlamda kullanılmaktadır.⁵¹ Fansûrî'nin 4. ve 5. kıtalarda kullandığı “ana-baba” kavramlarının İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhât*'na dayandığını ve vahdet-i vücûd terminolojisi çerçevesinde kullandığını görmekteyiz. Zira İbnü'l-Arabî, hakikat-i Muhammediyye'ye nispeten unsurların “ana ve baba” mesabesinde olduğunu belirtmektedir.⁵²

İkinci mısra ise “*Mahlûkatı senin için yarattım; seni ise kendim için yarattım*” kudsî hadisine bir işaret vardır.⁵³ Zira İbnü'l-Arabî başta olmak üzere vahdet-i vücûd ehline göre Hz. Âdem maddî açıdan “ebü'l-beşer/insanlığın atası” olarak kabul edilir ancak Hz. Muhammed “ebü'l-ervâh/ruhların babası” sıfatına sahip olmasından dolayı manevî baba/asıl/kaynak olarak telakki edilmektedir.⁵⁴ Çünkü sûfilerin tasavvuruna göre Hz. Muhammed bütün isim ve sıfatların makes ve mazharı olması açısından “hakîkî Âdem”, “hakikat-i insaniyye”, “ilm-i bâtının kaynağı”, “kutbu'l-aktâb”tır.⁵⁵ Bununla birlikte 5. kıtanın 1. mısraını dikkate aldığımızda “sakai” kavramının “mazhar ve meclâ” anlamında kullanıldığını da söyleyebiliriz ki, şiirin kontekstinin bu anlama elverişli olduğu aşîkârdır.

49 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 499–506.

50 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 499–500; Abdurrahman Molla Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 42; İbrahim Muhammed Yasin, *Sadreddin el-Konevî ve Felsefetu's-Süfîyye* (İskenderiye: Menşעתü'l-Maârif, 2003), 156.

51 Bkz. İbnü'l-Fânz, *Dîvanu İbni'l-Fârid*, 70.

52 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/55.

53 Fansûrî, *Esrârü'l-Ârifîn*, 417; Muhammed Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulüb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Târiki'l-Mürîd ilâ Makâmi'l-Tevhîd*, thk. Âsım İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Maârif, 2005), 1/407, 2/13.

54 Fansûrî, *Esrârü'l-Ârifîn*, 418; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/55.

55 Ebü'l-A'lâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem ve'l-Ta'lîkat Aleyh* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1446).

Üçüncü mısradaki geçen “Süleyman” ismi kıssa ve menkıbeleriyle divan ve halk şiiri, halk hikâyeleri, efsane ve atasözleri gibi edebiyat ürünlerinde -başta Fars ve Türk edebiyatı olmak üzere Doğu edebiyatlarında- sıkça ele alındığını hatta müstakil mesnevi konusu olarak işlendiğini bilmekteyiz.⁵⁶ Hamza Fansûrî de bu edebiyat çerçevesinde “Kral Süleyman” metaforuna yer vermektedir ve el-Bakara 2/253. âyete de işarette bulunarak Hz. Süleyman ile Hz. Muhammed’e bahşedilen nimetlerin maddî ve manevî boyutlarına temas ettikten sonra “sarayında gizlenir” ifadesi ile Hz. Süleyman’a verilen imkân ve nimetlerin sınırlı ve fani olduğunu vurgularken Hz. Muhammed’e bahşedilen manevî nurun ölümsüz ve ebedî olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem*'i ve bu eser üzerinde yapılan şerh ve hâşiyeleri incelediğimizde her bir resul ve nebinin ayrı bir meziyet ve faziletine temas edildiğini ve Hz. Muhammed'in ise hikmet-i ferdiyete sahip olması açısından diğer peygamberlere üstün olarak kabul edildiğini görmekteyiz.⁵⁷

5. Kıta

Empat bangsa akan ibunya

Summun bukmun akan tipunya

Kerja Allah yang ditirunya

Mengenal Allah dengan ilmunya

Dört element, anasıdır.

Kör ve sağır aldanır/aldatır

Allah'ın bütün eylemlerinin maksadı

İlimle Allah ile tanışmaktır.

Hamza Fansûrî, dört element (*empat bangsa*) ile İslam düşüncesinde anâsır-ı erbaa veya ustukussât, mevâd, erkân gibi kavramlarla bilinen “su, hava, ateş ve toprak” maddelerini kast etmektedir.⁵⁸

Klasik Yunan felsefesinde arkhe meselesini çözmek için ortaya atılan teoriler daha sonra Aristoteles tarafından sistemleştirilerek tabiat bilimlerinde hâkim kılınmıştır. Tercüme faaliyetleriyle birlikte ise İslam düşüncesine aktarılmış ve felsefe, kelam, tasavvuf, tıp vb. bilimlerde fizik ve metafizik alanlara ilişkin açıklama ve yorumlamalarda bazen birbirine yakın bazen de bir birinden oldukça uzak muhtevalarda kullanılmıştır.⁵⁹

İkinci mısradaki geçen “*summun bukmun*” sözcükleri Arapça kökenlidir ve el-Bakara 2/18. ile Bakara 2/171. âyetlerden iktibas edilmiştir. Cenab-ı Hak cemâl, celâl ve kemâl sıfatları ile her şeyde tecellî etmesine rağmen manevî sağırlık ve körlük içinde olan insanların aldanma ve aldatma pozisyonunda yer aldıkları vurgulanmıştır.⁶⁰ Hâlbuki üçüncü ve dördüncü mısralarda da ifade edildiği gibi ilahî sıfatların tecellî etmesi ve rabbanî fiillerin izhar edilmesinin temel maksadı kulun ilk önce mârifetullah ve bunun zorunlu bir devamı ve tamamlayıcı unsuru olan muhabbetullah payesine erişebilmesidir. Zira ferdiyet-i sülâsi anlayışından hareketle “الدليل دليل/الدليل لنفسه/Kanıt, kanıtın kendisidir” şeklinde formüle edilen mantıksal bir önerme çerçevesinde

56 Hüseyin Akkaya, “Süleyman”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2010), 60–62.

57 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 214; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 266; Molla Câmî, *Nakdu'n-Nusûs*, 508.

58 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 24; Tehânevî, *Keşşâf-u İstilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1239; Sangidu, “İkan Tungal Bernama Fâdhil Karya Syaik Hamzah Fansuri: Analisis Semiotik”, *Humaniora* 15/2 (2003), 195.

59 Ebu'l-Fadl Aduddîn el-İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Amîra (Lübnan: Dârü'l-Cil, 1997), 1/323, 2/43; Ebû Abdullah Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 15/421, 19/100.

60 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 412, 421, 433, 434; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 508.

nur-ı Muhammedî ilk ve tam bir mazhar/meclâ olması yönüyle Cenab-ı Hakk'ın mevcudiyet ve vahdaniyetinin de ilk ve tam delili olarak yorumlanmaktadır.⁶¹ Nitekim şiirin dördüncü mısraındaki “*dengan ilmunya*” ifadesi yerine bazı nakillerde “*kişi lal olmasıyla birlikte*” anlamına gelen “*dengan bisunya*” şeklinde geçmektedir ve bu da söz konusu yorumu destekler mahiyettedir.⁶² Nitekim Fansûrî, diğer eserlerinde Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarını ve bunların tecellî boyutlarını incelemektedir. Temelde eşya zıddı ile bilinir hakikatine temas eden Fansûrî, mü'min-kâfir paradoksunu “*isti'dâdî aslî*” kavramı çerçevesinde yorumlamaktadır.⁶³

6. Kıta

Fanâ' fî-llâhi akan sunyinya
“Innî anâ Allâh” akan bunyinya
Memakai dunia akan ruginya
Râdî kan mati dâ'im pujinya

Fenâ fî'lllâh, sukutudur.
“Ben Allah'ım” sesidir.
Dünyaya bağlanmak, hüsrândır.
Ölüm arzusu, övgüsüdür/duâsıdır.

Hamza Fansûrî bu kıtada tasavvufî terminolojisinde önemli bir hal veya makam olan fenâ temasını işlemektedir. Fenâ kavramı zât-sıfat-fiil olmak üzere üç kısma ayrılırken eğitim ve gaye açısından meşhur olduğu üzere fenâ fi'l-ihvân, fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'r-resûl, fenâ fillâh olmak üzere dörtlü bir tasnife tabi tutulmaktadır. Mutasavvıfların nazarında fenâ fillâh makamı en üstün olanıdır. Buna binâen, insân-ı kâmil mertebesine ulaşmak isteyen her sâlik/mürîd hüsrân olarak görülen dünyadan, tabî ve nefsanî istek ve arzuların sakınması, hakîkatin üzerindeki vehim perdesini kaldırması, kesretten vahdete doğru seyir halinde olması gerekmektedir. Bu durumda bütün taayyünleri cemedan insân-ı kâmil “hakîkî hak” olan “vücûd-ı mutlak”a ulaşmış; bir katrenin okyanusun içinde kaybolması veya serap gibi kendi varlığını bir hiç olarak görmesi gibi mâsivallâh olan her şey “vahdet-i zât”ta mahv/mahk/tams/helâk olduğu kabul edilmektedir. Sûfilere göre bu mertebeye ulaşan “*Innî Ene Allâh*” veya 7. kıtada geçtiği üzere “*Ene'l-Hak*” diyebilir. Çünkü bu anlayışa göre fakr-ı hakikiye veya hakka'l-yakîne siyah ölümle (mevt-i esved ile) birlikte insân-ı kâmil makamına ulaşan olan kişi aslında kendi özü olan ve tam yokluk olarak bilinen “adem-i aslî”sine dönmüş demektir.⁶⁴

Fansûrî, bu düşünceleri er-Rahmân 55/26. ile el-Fecr 89/28. âyetleri çerçevesinde bir beyitte şöyle dile getirmektedir.⁶⁵

“Kullu man 'alayha fan ayat min Rabbihi /Menyatakan ma'na irji' ila aslihi.”

Fansûrî, bu beyitte ve farklı eserlerin sûfilerin literatüründe ve düşüncesinde geniş yer tutan er-Rahmân 55/26. ile el-Fecr 89/28. âyetlerine yer vererek fenâ-bekâ ilişkisine temas etmektedir.⁶⁶ Bu bağlamda “Rabbine dön” meâlindeki âyeti “Aslına dön” şeklinde yorumlamakta ve “fenâ

61 Afifi, *Fusûsu'l-Hikem ve'l-Ta'likat Aleyh*, 2/333-334.

62 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 82.

63 Fansûrî, *Esrâru'l-Arifin*, 414, 420; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 509.

64 Fansûrî, *el-Müntehî*, 528; Fansûrî, *Esrâru'l-Arifin*, 450; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 1/123; Tehânevî, *Keşşâf-u İstilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1138, 2/1283-1287; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/394, 2/139, 3/164; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/42.

65 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 68; Fansûrî, *el-Müntehî*, 560.

66 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 502, 505; Fansûrî, *el-Müntehî*, 553.

fillâh”ın nihaî amacı olarak “bekâ billah”ı göstermektedir. Fansûrî, *el-Müntehî* isimli eserinde tasavvuf edebiyatına “sevâdü'l-vech fi'd-dâreyn/سواد الوجه في الدارين” şeklinde kavramsallaşan bir rivayet bağlamında bu düşüncesini açıkça ifade etmektedir.⁶⁷

7. Kıta

Tarku'd-dunya akan labanya

Menuntut dunya akan maranya

'Abdu'l-Wahid asal namanya

Da'im Ana'l-Haqq' akan katanya

Dünyayı terk etmek, kâıdır.

Dünyayı istemek, zararınadır.

“Abdulvâhid”tir gerçek özü

“Ene'l-Hak”tır daima sözü

Hamza Fansûrî'nin 7. kıta ile aslında 6. kıtanın muhtevasını desteklemeyi hedeflediğine tanıklık etmekteyiz. Nitekim 7. kıtanın ana temasını *terk-i-dünya* ve *ene'l-hak* kavramları oluşturmaktadır. Sufilerin *terk-i dünya* terminolojisi maddî değil; manevî ve vicdânî-zevkî bir olguya delalet etmektedir.⁶⁸ Mutasavvıfların buradaki temel maksatları ise taalluk ve izafelerden uzak durmak, nasûtî ve beşerî sıfatlardan arınarak ilahî ve rabbanî esma ve sıfatların tecellisine mazhar olmak, nefsanî ve âdî enâniyetten kurtularak müteâl ve rahmanî benliğe kavuşmak, maddî ve hissî engelleri aşarak maneviyata ulaşmak, kesretten vahdete doğru yol almak şeklinde özetlenebilir.⁶⁹ Dolayısıyla insân-ı kâmil olmayı amaçlayan bir sâlik/mürît enâniyetin iki farklı vechesi ile karşı karşıya kaldığını fark etmelidir. Zira reddedilen benlik ile istenilen benlik arasında büyük bir farklılık vardır ve biri insanı kemalden alıkoyarken diğeri ise kemalin kapısını açmaktadır. Sûfîler bu durumu “ene” ve “hüve” zamirlerinden hareketle “enâniyet-hüviyet” paradoksu ile anlatmaktadırlar.⁷⁰

Son iki beyitte ise Fansûrî, abdülvâhid ismiyle ene'l-hak sözü arasında bir irtibat kurmaktadır. Şöyle ki, ene'l-hak sözünü söyleyebilmek ancak abdülvâhid ismini iyice kavramak ile mümkündür. Çünkü insanın gerçek özünü teşkil eden ve kesretten kurtularak mutlak vahdete ulaşmasını ifade eden abdülvâhid ismi aynı zamanda fenâ fillâh makamının veya adem-i aslî/hiçlik kavramının başka bir formatını ifade etmektedir. Bu bağlamda Fansûrî, insân-ı kâmilin Allah'ı her zaman ve her yerde görmesi gerektiğini başka bir rubâide şu şekilde ifade etmektedir:⁷¹

67 Fansûrî, *el-Müntehî*, 554; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 546; Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 105.

68 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 485, 487, 546; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/330; Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/68.

69 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 451, 452, 453, 460, 464; Ni'metullâh Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İllâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyyetü'l-Mudîha li'l-Kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye* (Mısır: Dâru Rikâbî, 1999), 1/579, 2/128; Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/71; İbn Acîbe, *et-Tefsîru'l-Medîd*, 4/321; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/41; Şihâbuddîn Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, thk. Ali Abdulbârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/144, 175, 356, 422.

70 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 390–391; Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İllâhiyye*, 1/564; Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/100; Nizâmuddîn Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 2/590, 3/22; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/10; Ebu'n-Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma'* (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960), 65.

71 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 50.

*Mahbubmu itu tiada berhasil.
Fa ainama tuwallu jangan kau ghafil.
Fa samma Wajhullah sempurna wasil.
Inilah jalan orang kamil.⁷²*

*Sevgilin için mekân sınır yoktur.
Gafil olma, nereye yönelsen oradadır
Onun veçhi kesinlikle her mekândadır
İşte insân-ı kâmilin yolu budur.*

8. Kıta

*Kerjanya mabuk dan 'ashiq
'Ilmunya sempurna fa'iq
Mencari air terlalu sadiq
Di dalam laut bernama Khaliq.*

*Bütün işi, sarhoşluk ve aşktır.
Bilgisi ise, en üst zirvededir.
Bütün sadakatıyla su arar,
Hâlık denilen okyanusun içinde.*

Birinci mısradaki geçen “mabuk” sözcüğü tasavvufî terminolojideki “sekr” anlamına gelmektedir. “‘Ashiq” sözcüğü ise Arapçadan dilimize de geçen “aşk” kelimesinin Malaycadaki telaffuz/yazım biçimidir.

Açıkça görüldüğü üzere “sekr, aşk” sözcükleri 8. kıtanın ana temasını oluşturmaktadır. Zira tasavvuf edebiyatında tahakkuk kavramları ana başlığı altında işlenen sekr-sahv, fenâ-bekâ, aşk-muhabbet, vecd-istiğrak gibi mefhumlar -özellikle Fansûrî'nin *Şarâbu'l-Âşîkîn* isimli eserini de dikkate aldığımızda- genelde bütün tasavvufî meşreplerin özelde ise vahdet-i vücûd nazariyesinin anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır.⁷³ Fansûrî, aşk temasını sıkça işlemekle beraber farklı eserlerinde “*Aştan ölen kişi, şehit olarak ölmüştür*” gibi rivayetlere yer vermektedir.⁷⁴

Hamza Fansûrî, ikinci beyitte geçen “ilm-i fâik” ifadesiyle “vahdet-i vücûd” nazariyesine veya “insân-ı kâmil”in ulaştığı en yüksek ve en üstün bilgi seviyesi olan sır ilmine işaret etmektedir.⁷⁵ Nitekim İbnü'l-Arabî bilgiyi, akıl bilgisi (*ilmu'l-akl*), hâl bilgisi (*ilmu'l-ahvâl*) ve sır bilgisi (*ilmu'l-esrâr*) olmak üzere üç mertebede değerlendirmekte ve bunlar içerisinde sır bilginin en şerefli ilim olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

Üçüncü beyitte talep (*mencari*) ve sadakatten (*sadiq*) bahsedilmekte ve mutlak vahdete ulaşabilmek için belli bazı aşamaları geçmek ve merhaleleri kat etmek gerektiği açıkça vurgulanmaktadır. Zira tasavvufî gelenekte şeyhin terbiyesi ve rehberliği çerçevesinde seyr-ı süluk veya riyazet ve mücahede olmaksızın mutlak hakîkate ulaşmak imkânsız görülmektedir. Bu meyanda sükûn bir sâlik/mürîd için haram sayılmaktadır.⁷⁷ Bu bağlamda Fansûrî farklı eserlerinde dört kapı olarak bilinen “şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet” gerçeğini bütün maddeleriyle (kırk hâle benzemektedir) birlikte incelemekte ve asıl maksadın mârifet olduğunu belirterek kişinin bu hedefe yönelmesini bir hilkat sebebi olarak görmektedir.⁷⁸

72 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 451, 453, 460, 464-466.

73 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 452, 460, 467, 472; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 517, 518; Fansûrî, *el-Müntehî*, 543, 553; Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 203-217.

74 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 514.

75 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 385, 415.

76 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/140.

77 Fansûrî, *el-Müntehî*, 474-475; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 475, 493.

78 Bkz. Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 480-498.

Fansûrî 10. kıtada bu tür kişileri “ikan ahmaq/ahmak-gafil balık” olarak nitelendirmekte ve sert bir ifade ile eleştirmektedir. Bu tabii bir durumdur; çünkü sûfiler gafleti en büyük musibet, afet ve kasvet olarak görmektedirler. Bu noktadan hareketle hemen hemen bütün tasavvuf kitaplarında “zikir-gaflet” paradoksunun işlendiğini ve *Tenbîhü 'l-Gâfil*, *Tezkiretü 'l-Ğâfil*, *Tenbîhü 'l-Ğâfilîn* ve *İkâzü 'l-Ğâfilîn* ismini taşıyan birçok kitap ve risalenin yazıldığını görmekteyiz.⁷⁹

Dördüncü beyitte ise “*laut bernama Khaliq*” ifadesi ile “Yaratıcı” açık bir ifade ile denize/okyanusa benzetilmiş ve 1. kıtadaki tema benzer ifadeler ile tekrarlanmıştır.

9. Kıta

<i>Ikan itulah terlalu Zâhir</i>	<i>Bu balık her zaman zâhirdir.</i>
<i>Diamnya dâ'im di dalam air</i>	<i>Meskeni, her zaman suyun içindedir.</i>
<i>Sungguh pun iya terlalu hanyir</i>	<i>Şüphesiz ki, o yaygın bir kokuya sahiptir.</i>
<i>Wâşil-nya dâ'im di laut sakir</i>	<i>Sarhoşluk okyanusunda daima amacına ulaşır.</i>

Fansûrî, nur-ı Muhammedînin zahir ve etkileyici yönlerine dikkat çektikten sonra aşk-sekr-fenâ kavramlarına işaret etmektedir. Bir balığın meskeni su/deniz olduğu gibi insân-ı kâmilin de ancak vahdete erişmesiyle kendi zatını ve benliğini keşfedebileceğini ve özüne dönebileceğini belirtmektedir. Fansûrî başka bir rubâide bu gerçeği “*Jika belum fana daripada ribu dan ratus Tiadakan dapat adamu kau hapus/Yüz ve bin fenâ olmadan kurtuluşun hiçbir yolu yoktur senin için*” sözleriyle ifade etmektedir.⁸⁰ Zira amaç bekâya ulaşabilmektedir. Ancak fenâ olmadan bekâ olamaz. Bu bağlamda Fansûrî, “*kim kendini fenâ ile tanırsa Rabbini bekâ ile tanır*” rivayetini hatırlatmaktadır.⁸¹

10. Kıta

<i>Ikan ahmaq bersuku-suku</i>	<i>Ahmad balık ise dağılıp gitmektedir.</i>
<i>Mencari air ke dalam batu</i>	<i>Kayanın içinde su aramaktadır.</i>
<i>Olehnya taqşir mencari guru</i>	<i>Rehber ararken gösterdiği ihmalkârlıktan,</i>
<i>Tiada iya tahu akan jalan mutu</i>	<i>Doğru doğru/ideal yolu bilememektedir.</i>

Hamza Fansûrî, en yüce ve üstün makam olarak gördüğü nur-ı Muhammedî ve bunun bir tezahürü olan insân-ı kâmil makamına -dört kapı olarak bilinen- şeriat-tarikat-hakikat-mârifet ve riyazat-mücahede yoluyla ulaşamayan ihmalkâr kişileri “ahmak ve gafil balık” olarak vasıflandırarak sert bir üslupla tenkit etmektedir.⁸² Nitekim 11. kıtada da devam edecek olan bu tenkitler temelde gafletin ne derece tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır. Zira yukarıdaki kıtalarda da ana tema olarak işlenen mutlak hakikat, vicdanî kalbî ve ruhî olmasının yanında keşfiyâta dayanması açısından aslında insanın iç dünyasındadır ve uzaklarda değildir. Bu meyanda Fansûrî, başka bir rubâisinde Zârîyât 51/21. âyeti iktibas ederek hakikatin enfüsî yönüne temas etmektedir.⁸³

79 Bkz. Mustafa Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zunûn an Esâmi 'l-Kütüb ve 'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü 'l-Müsenâ, 1941), 1/389, 394, 487, 488.

80 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 55.

81 Fansûrî, *el-Müntehî*, 528.

82 Bkz. Fansûrî, *Esrâru 'l-Ârifîn*, 471–473; Fansûrî, *Şarâbu 'l-Âşikîn*, 480, 489.

83 Fansûrî, *Esrâru 'l-Ârifîn*, 449; Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 65.

Fansûrî “*Kayanın içinde su aramaktadır*” dizesinde zikrettiği “kaya” sözcüğü ile “akıl” kavramını kast etmektedir. Çünkü vahdet-i vücûd telakkisine göre hakikati tanımanın ve ona erişmenin yolu, akıl aygıtının sahası dışındadır. Bu konuda zevk, vicdan, keşif, şuhut, sır yöntemleri dışına çıkan kişi ve gruplar farklı tanımlamalarla eleştirilmiştir. İsimleri net bir şekilde verilmeyen bu grupların başında ise meşşâilik ekolüne bağlı filozoflar ile kelimacıların geldiği söylenebilir.⁸⁴ Nitekim Fansûrî'nin başka bir rubâîsinde “*Olehnya janggal menjadi Mu'tezili/Bundan dolayı Mu'tezilî olmak tuhaf ve hilaf-ı hakikattir*” dizesinde Mu'tezileyi açık bir şekilde eleştirdiğini görmekteyiz.⁸⁵ *Şarâbu'l-Âşikîn*'de ise sûfilere attığı bir sözde “*aşk aklın düşmanıdır*” demektedir.⁸⁶

İslam düşüncesinde çok genel bir tanımlama ile *erbâb-ı nazar* ile *ehl-i tasfiye* olarak bilinen bu iki grup arasında zaman zaman fikrî çekişmelerin ve tartışmaların mevcudiyeti inkâr edilemez.⁸⁷ Fansûrî, sûfî olması hasebiyle ehl-i tasfiye safında yer almaktadır ve hakikate ancak aşk ile ulaşabileceğini hemen hemen bütün şiirlerinde ifade etmektedir. O, aşk yolunu “*Peygamber ile araları iki yay aralığı ya da daha yakın oldu*”⁸⁸ âyeti bağlamında hakikate en yakın yol olarak görmekte ve “*Onun gördüğünü kalbi/gönlü yalanlamadı*”⁸⁹ âyetini de birçok rubâîsinde kullanarak aşkın epistemolojik olarak ne derece kati bir bilgi içerdiğini belirtmektedir.⁹⁰

11. Kıta

Jalan mûtu terlalu 'alî

Itulah ilmu ikan sulţānî

Jangan kau ghāfil jauh mencari

Wāşil-mu dā'im di laut şāfi

Doğru/ideal yol gerçekten yücedir.

Bu balığın bilgisi, sultandır.

Uzaklarda aramakla gâfil olma, sakın!

Her zaman saf okyanusta ona erişebilirsiniz.

Fansûrî, 10. kıtada yaptığı tenkitlerine 11. kıtada devam etmektedir. “Laut safi” ifadesi ile insanın gerçek özü olan vahdet-i mutlakın önündeki en büyük perdenin (hicâbın) nefis olduğu ifade edilmektedir.⁹¹ Bu durumda kulun yapması gereken en öncelikli vazifesi, kendi iç dünyasında mevcut olan rahmanî benliğe ulaşması ve berrak/saf olan denizin içinde görünmeyip yok olmasıdır. Nitekim vahdet-i vücûd ehlinin şiir ve sözlerinde kullandıkları “süt-şeker” veya “saf su” metaforu ile fenâ fillâh makamına işaret ettiklerini biliyoruz. Bu bağlamda sütün ve suyun saf ve duru olabilmesi için şeker veya harici maddelerin görünmeyecek derece kaybolmaları gerektiği gibi insân-ı kâmil de mutlak vahdete erişerek bütün kesret kirlerini temizleyerek ve ortadan kaldırarak saf ve öz benliği olan abdülvâhid ismine veya ene'l-hak sırrına ulaşması istenmektedir. Tasavvuf literatüründe bu aşamalar kısaca tecrîd ve tefrîd

84 Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İllâhiyye*, 1/4-10, 242; Necmeddin-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/181; Serrâc, *el-Lüma'*, 63.

85 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 59.

86 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 515.

87 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, 1/4.

88 en-Necm 53/9.

89 en-Necm 53/11.

90 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 85.

91 Bkz. Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifin*, 451, 453; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 460.

olarak ifade edilmektedir.⁹² Fansûrî birçok rubâsinde özellikle bu hakîkatin uzakta değil; yakın olduğunu vurgulaması oldukça önemlidir. Nitekim benzeri bir ifadeyi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) “*Bîrun to mecû zi-hod becû to ân-râ/Sen onu dışarıda değil; kendinde ara*” sözünde görmekteyiz.⁹³

12. Kıta

<i>Jalan mûtu yogya kau pakai</i>	<i>Girmiş olduğun doğru/ideal yolda yürü,</i>
<i>Akan air jangan kau lalai</i>	<i>Suyu unutup ihmal etmeksizin.</i>
<i>Tinggalkan ibu dan bapak</i>	<i>Anne ve babamı terk et,</i>
<i>Supaya dapat shurbat kau rasai</i>	<i>Tadını alacağın bir damla suyu elde etmen için.</i>

Hamza Fansûrî 12. kıtada genel bir değerlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda ikinci beyitte gaflet; üçüncü beyitte ise mecâzî aşk olarak görülen dünya ve dünyevî sevgilerden arınmaya işaret ederek hakikî aşkın bir damlasını tatmanın her şeyden yeğ olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Fansûrî, tasavvuf anlayışının kurucu ilkelerinden biri olan “mücadele olmadan müşahede olmaz”⁹⁴ hakikatine işaret etmektedir.

13. Kıta

<i>Hamzah Shahrnawi sungguh pun hina</i>	<i>Şehrenâvili Hamza, hakir de olsa,</i>
<i>Tiada iya râđi akan Tur Sina</i>	<i>Tur-ı Sinâ'dan memnun değildir.</i>
<i>Diamnya dâ'im di laut Cina</i>	<i>Kalıcı meskeni Çin Denizi'dir,</i>
<i>Bermain-main dengan gajahmina</i>	<i>Hem de balina ile oynayarak.</i>

Fansûrî birinci mısradâ maddî bir mekân ile sınırlı doğum yeri olan Şehrenâvî'ye temas ettikten sonra mana âlemini dolduran hakikî aşkı açısından Tur-i Sina'yı bile beğenmediğini belirtmektedir. Hamza Fansûrî'nin doğum yeri belli olmamakla birlikte şiirlerinde bazen Şehrenâvî şehrinden bazen de Fansur'dan söz etmektedir. Dolayısıyla Şehrenâvî şehrini mecazî olarak kullanmış olabileceğine dikkat etmek gerekir. Fansûrî başka bir rubâsinde kendisini üryan ve İsmail gibi kurban olarak nitelendirdikten sonra Arap ve Acem olmadığını; esas gayesinin Allah olduğunu belirtmektedir. Böylelikle kendisini zaman ve mekânla kayıtlı olan geçici ve maddî olguların dışına çıkartmakta ve fenâ fillâh ile birlikte bekâ billâh hakikatine temas etmektedir.⁹⁵ Nitekim Fansûrî başka bir rubâsinde bu yorumu şu ifadelerle desteklemektedir:⁹⁶

92 Bkz. Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikin*, 516; Müsteğânemî İbnü'l-Aleviyye, *el-Minehu'l-Kuddüsiyye fî Şerhi'l-Mürsidi'l-Muîn bi Tarîkati's-Süfiyye*, nşr. Saûd el-Kavvâs (Beirut: Dâru İbn Zeydün, 1986), 40; Ebü'l-Abbâs İbn Acibe, *İkâzü'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, thk. Muhammed Ahmed Hasbullâh (Kahire: Dâru'l-Maârif), 114–115.

93 Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Rubâiler*, çev. Halil İbrahim Sarioğlu (Konya: DİB Yayınları, 2015), 32.

94 Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/198; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/473; Neysâbüri, *Ğarâibu'l-Kur'an*, 3/386; İbn Acibe, *et-Tefşîru'l-Medîd*, 1/225; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 11/72; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikin*, 475–476.

95 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 51.

96 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 40.

*Hamzah Nuwi zahirnya Jawi.
Batinnya cahaya Ahmad yang safi
Sungguhpun ia hina jati
Asyiknya daim akan Zatul Bari.*

*Nevâlı Hamza Java'da vücûda geldi.
Sîreti Ahmed'in safnuru ile doludur.
He ne kadar sureti hakir olsa da
Aşkı daima Zat-ı Barî'dir.*

Fansûrî, “Çin Deniz” ile mârifetullah ve muhabbetullah kavramlarının genişliğini ve sınırsız oluşunu vurgulamakta ve 1. kıtanın 4. mısrasında geçen “*laut tiada bersahil/sahilsiz deniz*” ifadesine göndermede bulunmaktadır. Dördüncü dizede ise Allah’ın cemal, celal ve kemal sıfatlarını idrak eden insân-ı kâmilin potansiyel ve kabiliyeti “*gajahmina/balina*” ile oynamak olarak tasvir etmiş olabilir (isti’dâd-i aslî).⁹⁷ Bununla birlikte nur-ı Muhammedîyi veya şeyhini balina; kendisini ise küçük bir balık olarak nitelendirmiş olma ihtimali de vardır.⁹⁸

Sonuç

Hamza Fansûrî, Malay-Endonezya tarihinde tasavvuf ve edebiyat sahasında önemli ve öncü isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim vahdet-i vücûd anlayışını Malay dünyasında taşımasından dolayı İbnü’l-Arabî’ye benzetilmektedir. Bu düşünce ve yorumlarını ilk kez (a-a-a-a) formatındaki rubâîlerle kalıba dökmesi ve edebiyat ile tasavvufu birleştirerek sûfi-şâir kimliğine sahip olmasından dolayı “Malay dünyasının Celâleddîn-i Rûmî”si olarak tanımlamayı hak etmektedir. Bu yönleriyle hem edebiyat hem de tasavvuf alanlarında üzerinde durulması gereken önemli bir şahsiyettir.

Hamza Fansûrî’nin İkan Tunggal şiirini doğru ve tutarlı bir şekilde yorumlamak için diğer kitap ve şiirlerinde kimlerden etkilendiğini ve hangi kavram kalıpları ile düşüncelerini ifade ettiğini ortaya koymak oldukça önemlidir. Zira İkan Tunggal isimli şiirinde kullandığı yer verdiği birçok kavram ve konunun detaylı açıklama ve yorumları diğer kitap ve şiirlerinde geçmektedir. Bu nedenle Fansûrî’nin düşünce yapısı oluşturan ve büyük ölçüde etkilendiği kaynak ve şahısların belirtilmesi gerekir. Fansûrî, özellikle *Esrâru’l-Ârifîn*, *Şarâbu’l-Âşikîn*, *el-Müntehî* isimli üç kitabında Kur’ân-ı Kerim ve hadîs-i şerifler başta olmak üzere birçok önemli sûfinin söz ve beyitlerini aktarmaktadır. Bu sûfilerin başında ise Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Muhyiddin İbnü’l-Arabî (öl. 638/1240), Sadreddin-i Konevî (öl. 673/1274) Gazzâlî (öl. 505/1111), Feridüddîn-i Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Fahreddîn-i Irâkî (ö. 688/1289), Sa’dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292), Abdülkerîm-i Cîlî (öl. 832/1428), Nî‘metullâh-ı Velî (öl. 834/1431), Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492) gelmektedir. Fansûrî zaman zaman sahabeden Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656) ve Hz. Ali’dan (öl. 40/661) vahdet-i vücûd düşüncesine paralellik arz ettiğini düşündüğü sözleri de aktarmıştır. Bunun dışında bu üç eserde Veysel Karanî (öl. 37/657), Aynülkudât el-Hemedânî (öl. 525/1131), Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 [?]), Seyyid Nesîmî (ö. 820/1417 [?]) gibi meşhur şahıs ve sûfilerin sözlerini serdetmiştir.

97 Fansûrî, *Esrâru’l-Ârifîn*, 413, 414, 420; Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn*, 509.

98 Bkz. Abdülehad Nûrî, *Mir’atü’l-Vücûd ve Mirkâtü’ş-Şühûd*, 136–137.

Hamza Fansûrî, İkan Tunggal isimli şiirinde ana tema olarak vahdet-i vücûd nazariyesinin en önemli hazreti/mertebesi olan “nur-ı Muhammedî” ile bunun mazhar ve neticesi olarak görülen “insân-ı kâmil” konularını işlemektedir. Düşünce yapısı ve yorumlama biçimi, temelde vahdet-i vücûd anlayışının klasik Malay dili ile yeniden ifadelendirilmesi olarak görülebilir. Zira Fansûrî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, kendisinden önceki sûfilerin inşa ettiği düşünce taslağı ile temel meselelerde örtüşmektedir. Fansûrî, tecellî mertebelerini beş hazret olarak görmektedir (Hazarât- Hams/حضرات خمس).

Fansûrî, dört kapı olarak isimlendirilen “şeriat, tarikat, hakikat, mârifet” gerçeğini kabul etmekte ve mârifet sırrına erişebilmek için gerekli görülen aşamalardan geçilmesini gerektiğini belirtmektedir (tecrîd-tevhîd). Yaratılışın en yüksek gayesi olarak bekâ billâh (mârifet) makamını görmekte ve buna ulaşmak için fenâ fillâh'ın zorunlu olduğunu belirtmektedir. Fansûrî, bu payeye erişebilmek başka bir ifade ile insân-ı kâmil olabilmek için tek hakikî yolun “aşk yolu” olduğunu ifade etmektedir. Buna bağlı olarak aşk yoluna girebilmek için dünyayı terk etmek ve enâniyetten kurtulmak gerekmektedir (terki- dünya-enâniyet). Zira tasavvufî düşüncede temel kaidenin “mücahede olmadan müşâhade olmaz” şeklinde olduğu bilinmektedir.

Fansûrî, fenâ makamı insanın kendi aslı ve hakikî özelliğine dönmek olarak yorumlamaktadır. Zira ona göre varlık vehim ve hayaldir. Bir nesnenin aynadaki yansımaya veya güneşin ışınları gibidir. Fansûrî son tahlilde hakikî ve tek varlık olarak Allah'ı görmekte ve insan da dâhil olmak üzere mâsivallahın “adem” olduğunu belirtmektedir.

Fansûrî, aşk, kalp, ruh, zevk, keşif, sekr, istiğrak, fenâ dışında hakikati akıl aygıtıyla arayanları sert bir şekil eleştirmektedir. Bu yöntemi izleyenleri, kayanın içinde/üzerinde su arayan ahmak/gafil balıklara benzetmektedir. Zira ona göre, “aşk aklın düşmanıdır”, “aşktan dolayı ölmek, şehit olmak kadar değerlidir”. Ona göre vahdet-i vücûd hakikati akıl (ilmu'l-akl) veya hâl (ilmu'l-ahvâl) bilgisi ile değil, sır bilgisi ile (ilmu'l-esrâr) ancak elde edilebilir. Nitekim bir beytinde “fenâ fillâh olmadan hiçbir kurtuluş yoktur” diyerek bu düşüncesini teyit ve tekrar etmektedir. Özellikle seyr-ı sülûk, hakikat-izafet, kesret-vahdet, vücud-ı mutlak, vücûd-ı mukayyet, aşk, tevekkül, muhabbet, âşık-maşûk, istiğrak, sekr gibi kavramları imgelemesi açısından balık-deniz metaforunu seçtiğini söyleyebiliriz. Fansûrî'nin özellikle deniz-dalga metaforunu birçok konu başlı altında incelemesinin temel sebebi de budur.

Fansûrî, hakikatin dış dünyada değil; iç dünyada bulunduğu belirtmektedir. Dolayısıyla hakikatin uzaklarda değil; yakınlarda aranmasını salık vermektedir. Zira mârifetin merkezi, insanın iç dünyasında bulunun ruh ve kalbidir.

Özellikle dinî alanda Malay dünyasını daha yakından tanımak için Fansûrî'nin düşüncelerini bilmek önemlidir. Zira kendisinden sonra bu düşüncüyü devam eden Şemseddîn-i Sumatrânî olmuş ancak Rânîrî'nin Açe Sultanlığına gelmesiyle birlikte ciddî bir gerginlik yaşanmıştır. Bu durumda Rânîrî'nin öne sürdüğü tez ve eleştirileri -tefkir de buna dâhildir- doğru bir şekilde anlamak ancak Fansûrî ve takipçisi Şemseddîn-i Sumatrânî'nin düşüncelerini bilmekle mümkündür. Bununla birlikte 16. ve 17. yüzyıllarda Malay dünyasında dinî sahada yazılan

ilk önemli metinlerin -Abdürruf es-Sinkilî'yi de unutmamak gerekir- bu dört âlim tarafından üretildiği gerçeği dikkate alındığında bu sahaya yoğunlaşmanın önemi biraz daha fazla fark edilecektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Abdullah, Taufik (ed.). *Agama dan Perubahan Sosial*. çev. Ismuha. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Abdülehad Nûrî, Evhadüddîn. *Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü's-Şühûd fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd (Kenzü'l-Hefâ fî Makâmâti's-Süfî İçinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Abdülkerîm, Cîlî. *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rîfeti'l-Avâhiri ve'l-Evâil*. Mısır: Matbaatu Hicâzî.
- Aduddîn el-Îcî, Ebu'l-Fadl. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Amîra. Lübnan: Dârü'l-Cil, 1997.
- Afîfî, Ebü'l-A'lâ. *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'lîkat Aleyh*. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1446.
- Akkaya, Hüseyin, "Süleyman". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/. İstanbul: İSAM, 2010.
- al-Attas, Muhammad Syed Naguib. "New Light on the Life of Hamzah Fanşurî". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40/1 (Temmuz 1967), 42–51.
- al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*. Londra: University of London, Doktora Tezi, 1996.
- Âlûsî, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*. thk. Ali Abdalbârî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Amarseto, Binuko. *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Istana Media, 2015.
- Azra, Azyumardi vd. *Jarigan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Bâli Efendi. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Der-Saâdet: el-Matbaatu'n-Nefise, 1309.
- Bursevî, Ebu'l-Fidâ İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Djamaris, Edwar – Prijanto, Saksono. *Hamzah Fansuri dan Nuruddîn ar-Raniri*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996.
- Ebu Abdurrahman, Halil İbn Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzumî – İbrahim Sâmîrâî. Halep: Mektebetü'l-Hilâl.
- Ebü Tâlib el-Mekkî, Muhammed. *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Târîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. thk. Âsım İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Maârif, 2005.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebü Abdullah. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Fansûrî, Hamza. *Esrârü'l-Ârifîn*. nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas. Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1966.

- Fansûrî, Hamza. *el-Müntehî*. nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas. Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996.
- Fansûrî, Hamza. *Şarâbu'l-Âşikîn*. nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas. Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996.
- Fauziah, Mira. "Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri". *Substantia* 15/2 (Ekim 2013), 289–304.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 1. Basım, 2013.
- Hakiki, Kiki Muhamad. "Tasawuf Wujüdiyyat: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansûrî Oleh Shaykh Nûr Al-Dîn Al-Ranîrî". *Jurnal THEOLOGIA* 29/1 (Haziran 2018), 25–58.
- Harun, M. Yahya. *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995.
- Hasymy, Ali. *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Beuna, 1983.
- Iqbal, Asep Muhamad. *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran: Hubungan antaragama menurut Syaikh Nawawi Banten*. Jakarta: Teraju, 2004.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs. *İkâzü'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem*. thk. Muhammed Ahmed Hasbullâh. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs. *et-Tefsîru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah Raslân. Kahire, 1419.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Aleviyye, Müsteğânemî. *el-Minehu'l-Kuddüsüyye fi Şerhi'l-Mürşidi'l-Muîn bi Tarikati's-Süfiyye*. nşr. Saûd el-Kavvâs. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebü'l-A'lâ Afîfî. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*. thk. Osman Yahya. el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1985.
- İbnü'l-Fârîz, Ebü Hafs. *Dîvanu İbni'l-Fârid*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- J.B. Kristanto (ed.). *Seribu Tahun Nusantara*. çev. Oman Faturrahman. Jakarta: Kompas, 2000.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Mısır: el-Matbaatu'l-Meymene.
- Kâtib Çelebî, Mustafa. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Mannan, Nuraini H. A. "Karya Sastra Ulama Sufi Aceh Hamzah Fansuri Bingkai Sejarah Dunia Pendidikan". *Substantia* 18/2 (Ekim 2016), 197–206.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Rubâîler*. çev. Halil İbrahim Sarioğlu. Konya: DİB Yayınları, 2015.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Nakdu'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'l-Fusûs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Muhammed Yasin, İbrahim. *Sadreddin el-Konevî ve Felsefetu's-Süfiyye*. İskenderiye: Menşee'tü'l-Maârif, 2003.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh. *el-Fevâtilü'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtilü'l-Ğaybiyyetü'l-Mudîha li'l-Kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye*. Mısır: Dâru Rikâbî, 1999.
- Necmeddîn-i Kübrâ, Ebü'l-Cennâb. *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Neysâbü'rî, Nizâmuddîn. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Ni'am, Syamsun. "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara". *Epistemé* 12/1 (Haziran 2017), 261–286.
- Putra, Afriadi – Yasir, Muhammad. "Kajian Al-Quran Di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)". *Tajdid* 21/2 (Desember 2018), 13–22.

- Rahman, Bobbi Aidi. "Sastra Arab Dan Pengaruhnya Terhadap Syair-Syair Hamzah Fansuri". *Tsaqofah & Tarikh* 1/1 (Ocak 2016), 29–46.
- Renard, John. *The A to Z of Sufism*. Toronto: The Scarecrow Press, 2009.
- Rivauzi, Ahmad. "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam". *Jurnal THEOLOGIA* 28/2 (Desember 2017), 299–328.
- Rosyadi, Muhammad Imron. "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa'izat Al-Badi'ah" 2/1 (Eylül 2017), 55–62.
- Saifuddin – Wardani. *Tafsir Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, 1. Basım, 2017.
- Sangidu. "İkan Tunggal Bernama Fâdhil Karya Syaikh Hamzah Fansuri: Analisis Semiotik". *Humaniora* 15/2 (2003), 191–199.
- Serrâc, Ebu'n-Nasr et-Tûsî. *el-Lüma'*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- Syarifuddin. "Pengaruh Persia Dalam Syair Sufi Syaikh Hamzah Fansuri". *Media Syariah* 15/1 (Ocak 2013).
- Syukri, Ahmad. "Hamzah Fansuri Dan Pembaharuan Kebudayaan Melayu" ISOISE (Kasım 2020), 1–22.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâf-u İstilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Wiji Muthari, Abdul Hadi – Kati Ara, Lesik. *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*. Jakarta: Lotkala, 1984.
- Wiji Muthari, Abdul Hadi. "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri Dan Pengaruhnya". *al-Turas* 13/1 (Ocak 2007), 1–14.
- Yılmaz, Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.