

## ŞEYH ÜFTÂDE'NİN TASAVVUF ANLAYIŞINDA ASLÎ VATAN DÜŞÜNCESİ VE KAYNAKLARI

### *The Problem of Original Homeland in Sheikh Uftada and His References in Sufi Thought*

Feyza GÜLER\*

#### ÖZ

Şeyh Üftâde'yi tanımamızı sağlayacak iki eserinden biri Üftâde Divanı'dır. Buradaki temel düşünce, tasavvuf literatüründe insanın mahiyetini ve Hak'la ilişkisini ortaya koyması bakımından merkezi bir yer tutan aslî vatan fikridir. Bu sebeple Üftâde'yi anlamak, bu kavramın anlam çerçevesini ortaya çıkarmakla mümkündür. Bu manada konunun ilişkili olduğu esas mesele insanın ezeliyeti problemidir. Üftâde'nin konuyu fenâ ve ezeli mîsaka atıfla işlemesi, bu meseleler bağlamında ruhun bir tür ezeliyetinden bahseden ve tevhidin gerçekleşmesini bu imkâna bağlayan Cüneyd-i Bağdâdî'nin, temel bir kaynak olarak öne çıktığını gösterir. Bununla birlikte Cüneyd konuyu ayrıntılı olarak ele almamıştır. Meselenin çözümü için gerekli izahı sunan yaklaşım ise, İbnü'l-Arabî'nin asıl-fer' kavramlaştırması ve a'yân-ı sâbite teorisinde bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Üftâde, Aslî Vatan, İnsanın Ezeliyeti, A'yân-ı Sâbite, Fenâ

#### ABSTRACT

The basic theme in Sheikh Uftada's Divan is the original homeland (al-watan al-asliyy) thought. This concept has a central role in sufi literature in bringing about the essence of man and his relation with God. Therefore to understand Uftada is possible with to reveal the frame of meaning of this concept. In this sense the main issue which is related to the concept is the problem of man's eternity. The main reference in this subject is the opinion of Junayd of Baghdad about al-fana' (annihilation) and al-misaq al-azaliyy (eternal covenant). However he does not deal with the subject in a detailed way. The approach that provides the necessary explanations for the solution of the matter belongs to Ibn al-Arabi's theory of a'yan al-thabita (fixed entities) and his conceptualization of al-asl and al-far'.

**Keywords:** Uftada, Original Homeland, Eternity of Man, Fixed Entities, Annihilation

\* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı (faizaisik@gmail.com)

## Giriş

Entelektüel çevrelerde etkili olmuş isimleri belirli bir düşünce geleneğine yerleştirmeden okumak, çağdaş araştırmaların en önemli sorunlarından biridir. Oysa bir düşünürün, mutasavvıfın ya da âlimin, bir konudaki görüşünü ortaya koyarken, kendisinden önceki geleneğe kayıtsız kaldığı düşünülemez. Bu durumda bir düşünürü, o düşünür üzerinden içinde bulunduğu çağı ve kendisinden sonra gelenlere etkisini, ancak onun düşünce dünyasının kaynaklarına inerek vuzuha kavuşturabiliriz. Bu çalışma ile, XVI. yüzyıl Osmanlı dinî ve entelektüel hayatında merkezi şahsiyetlerden biri olan Şeyh Üftâde'nin, divanında öne çıkan *aslî vatan* fikri örnekliğinde, İslam nazarî geleneğine eklenmesi amaçlanmaktadır.<sup>1</sup> Şeyh Üftâde'nin günümüze ulaşmış iki eserinden biri olan *Üftâde Divanı*, aslî vatan düşüncesine nüfuz etmemize imkan tanıyacak ölçüde metinler içerdiğinden bu çalışma bu eserle sınırlı tutulacaktır.

Bir şairi ya da düşünürü bir kavram üzerinden ele almak, düşüncesinin temel problemleri arasındaki irtibatı belirgin kılan bir metodolojik yaklaşım gerektirir. Böyle bir yöntem, söz konusu tasavvuf olduğunda kavramlarının iç içeliği sebebiyle düşüncenin takibini kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan baktığımızda bir bütün olarak tasavvufun temel meselelerinin taşıyıcısı niteliğindeki ana kavramlardan birinin *aslî vatan* olduğunu görürüz. Aslî vatan fikri, Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) itibaren tasavvufta *ezelî misâk*, *tevhîd*, *fenâ-bekâ* gibi hususlar bağlamında dile getirilen düşüncelerden biriyken, aynı zamanda İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte Hakk'ın âlemlerle irtibatı ve âlemin ezeliyeti gibi meselelere sûfilerin sunduğu cevaplardan birini teşkil eder. İnsanın Tanrı ve âlemlerle ilişkilerine yön verebilecek bu fikir Üftâde (ö. 988/1580) şiiirlerinin temel konuları göz önünde bulundurulduğunda bir ana ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfilerin varoluşta sebep ve gayenin, mebd'e ve meâdın birliğine işaret eden bir kavram olarak kullanmış olduğu *aslî vatan*, Üftâde'nin divanına baktığımızda onun kendisinden sürekli "derdmend" diye bahsetmesine neden olan vuslat özleminin nesnesi olarak belirir. Bu sebeple Şeyh Üftâde'yi anlamak, aslî vatan düşüncesini kavradığımız ölçüde mümkündür. Bu düşünce ise ancak tasavvuf geleneğinin nazarî perspektifi içerisinde tahlil edilebilir.

İnsanın bu dünyaya gelerek aslından ayrı düştüğü mevzu Üftâde şiiirlerinde geniş yer tutar. Ona göre insanın bütün derdi ve çabası gurbetten kurtulup asıl vatana kavuşmaktır. Acaba Üftâde'nin *aslî vatan* ile kastı nedir? Ona olan özlemini dile getirirken nasıl bir çözüm önermektedir? Benzerlerini Yûnus Emre, Mevlânâ ve Niyâzî-i Mısırî gibi mutasavvıflarda *ezelî vatan* tabiriyle gördüğümüz bu kavramın ya doğrudan Hakk'a ya da dünyaya gelmeden önce Hak'la birlikte olmaya

1 Henüz sülûkünü tamamlamadan şeyhinin vefat ettiği ve sülûküne İbnü'l-Arabî'nin ruhaniyetinden aldığı feyizle devam ettiği hakkındaki nakiller, Üftâde'nin kaynaklarına ilişkin fikir vermesi bakımından önem taşımaktadır. Bk. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayınları, 2000, s. 181.

işaret ettiği kesindir.<sup>2</sup> Ancak kavram hangi anlama nispet edilirse edilsin bizi iki mühim soruyla karşı karşıya bırakır. Bu sorular aslı vatan fikrini temellendirmesi bakımından kilit rol oynar: Varlığımızın aslı ve başlangıcı, başlangıcı olmayan bir Varlık'ta ise bu durum insan için ezeli bir mevcudiyeti istilzâm eder mi?<sup>3</sup> Diğer yandan bir mebd'e ve meâdla yani zamanla mukayyet insan için tüm kayıtlardan münezze olan Mutlak Varlık'la bir ilişkinin imkânından ve bir *marifetullahtan* nasıl söz edilebilir? Bu sorulara ancak insan-Tanrı ilişkisindeki imkân ve sınırlılıklar hakkında farklı düşünce ekollerinin bakış açılarını ortaya koymak suretiyle cevap verebiliriz. Çünkü bu sorular tasavvuf, İslam felsefesi ve İslam kelimasında ele alınan ortak meselelerdendir ve büyük ölçüde âlemin ezeliyeti tartışmasıyla temayüz etmiştir. Âlemin ezeliyeti ile ilgili tartışmalar, insanın mahiyeti sorununu zorunlu olarak içerdiğinden, insanı tanımaya yönelik bütün nazari faaliyetlerin hareket noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu itibarla Üftâde'de aslı vatan meselesini daha doğru bir düzlemde tahlil edebilmek için öncelikle bu tartışmaya değinmek gerekir.

### Tarihsel Arka Plan: Ana Hatlarıyla Âlemin Ezeliyeti Tartışması

Âlemin ezeliyeti görüşünün ortaya çıkışı Antik Yunan felsefesine dayandırılır.<sup>4</sup> İslâm düşüncesine intikaliyle bu mesele çeşitli ekoller arasındaki en esaslı tartışmalardan biri olma vasfını kazanmıştır. Problem asıl itibariyle Tanrı'nın varlık bakımından önceliği yanında âlemin ezelden beri onunla birlikte bulunduğu iddiasıyla öne çıkar.

2 Yûnus Emre'de ezeli vatan düşüncesi hakkında yapılmış önemli bir çalışma için Bk. Ekrem Demirli, "Yunus Emre'de İnsanî Kadımlığı Sorunu: 'Ezeli Vatanda İdik', *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010, s. 98-109. Ayrıca *aslı vatan* hakkındaki ayrıntılı değerlendirmeleri için Bk. Ekrem Demirli, *Aşk Nedir: İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2014.

3 Varlığın geçmiş açısından sonsuzca devamlılığını ifade eden ezel ya da kâdim kavramı "lem yezel" (yok olmadı, zail olmadı) ifadesine dayanır. Ezeli olan, kendisini yokluğun öncelemediği varlıktır. Bkz. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, nşr. Emin Muhammed Abdüvehhâb, Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî, Beyrut: Dârü'l-Hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997, c. I, s. 135; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, s. 17.

4 Aristoteles'e izafe edilen, âlemin ezeli olduğu iddiasının temel önermeleri şunlardır: Var olan yok olamayacağı gibi yok olan da var olamaz. Değişim ve hareket zamanla birlikte olduğuna göre öncesiz ve sonsuz dairesel bir hareketin varlığını kabul etmek bizi Aristocu metafizikte âlemin ezeli olduğu sonucuna götürür. Tanrı'nın âlemle ilişkisinde söylenebilecek temel husus O'nun İlk Muharrik olduğudur. Âlemi harekete geçiren bir İlk Muharrik kabul edildiği takdirde bu harekete geçirme etkinliğinin önceden kuvve halindeyken sonradan bilfiil olmuş olmasının imkansızlığı da kabul edilmelidir. Dolayısıyla Ezeli İlke'nin sürekli etkinlik halinde olması, hem etkinliğinin hem de etkinliğine konu olan şeyin ezeli olmasını gerektirir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997, s. 343, 383; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002, s. 282-291; Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969, s. 23; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 217-218.

İslam filozofları arasında âlemin ezeliği görüşünün en açık ifadesine İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) rastlanır.<sup>5</sup> Bu görüş zorunlu fiilin irâdî fiilden daha tam ve mükemmel olduğu esasına dayanır. Âlemin varlığa gelmesi hadisesinde Tanrı'nın birliği ilkesiyle çelişmeyecek tek açıklama ilk fiilin ondan zorunlu olarak çıktığıdır. Bu doğrultuda İbn Sînâ meseleyi Farabî gibi sudur nazariyesi ekseninde illet-mâlul ilişkisi şeklinde yorumlamıştır. İlet tam olarak meydana geldiğinde malulünü gerektirir. Bunun ertelenmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın herhangi bir gayeyle sınırlandırılmayan irâdesi varlığın taşmasından başka bir şey olmayan cömertlikten ibarettir. Tanrı yaratma eylemini sonraya bıraksa, sadece yaratma eylemini değil, cömertlik gibi tüm sıfatlarını da âtıl bırakması anlamına gelecekti. Bu ise Tanrı'nın Mutlak İyi olmasıyla çelişir. O takdirde âlemin varlığı Tanrı'nın varlığından ayrılamayacağından onunla birlikte ezeldir. Kuşkusuz âlemin kendinde bir kadimliğinden söz edilemez. Tanrı zât bakımından âlemden öncedir.<sup>6</sup>

Kelamcılara gelince, âlemin ezeli olduğunu iddia etmek onlara göre tevhid ilkesinin reddi demektir.<sup>7</sup> Halbuki Tanrı Mutlak Fâil'dir ve onun fâilliği ilim, irâde ve kudret sıfatlarını merkeze almaksızın anlaşılabilir.<sup>8</sup> Böylelikle sistemli bir örneğini İmam Gazzâlî'de (ö. 505/1111) gördüğümüz üzere kelamcılar âlemin ezeliğine delil getirilen, tam illetin mâlulünü hemen gerektirdiği ilkesine cevap vermeyi amaçlar ve Tanrı'nın illet olarak nitelenmesini reddederler.<sup>9</sup> Diğer taraftan cevher-araz teorisi ile de âlemin ezeliği telakkisini çürütmeye çalışırlar.<sup>10</sup>

5 Fârâbî (ö. 339/950) âlemin ezeliği meselesine açıkça Aristo ve Platon'un uzlaştırılması hakkındaki risalesinde değinmekle birlikte burada vurguladığı husus Aristoteles'in âlemin kendiliğinden ezeli olduğunu kesinlikle savunmadığıdır. 'Uyûnü'l-mesâil'de ise âlemin O'ndan onun bilgisi ve rızası olmaksızın tabii bir yolla meydana gelmiş olamayacağını söyler. Her ne kadar bu değerlendirmeler ezeli bir âlem görüşüne tekabül etmez ise de âlemin varlığının Tanrı'nın varlığından nedensel bir zorunlulukla taşındığını kabul etmesi Fârâbî'de âlemin ezeliği görüşünün mevcut olduğuna işaret eder. Bk. Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, "Kitâbu'l-Cem beyne ra'yi-l'hakimeyn Eflâtûn ve Aristo", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1907, s. 26-31; Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1907, s. 67-68; Mahmut Kaya, "Farabi", *DIA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XII, 1995, s. 150.

6 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 113-124; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 501-510.

7 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. I, s. 188-196.

8 Bu bağlamda en esaslı argümanları İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de vurguladığı üzere âlemin varlığını tahsis eden bir muhassısın ve müreccihin bulunduğu hakkındaki delildir. Buna göre müreccih, âlemin ne zaman yaratılması gerektiği konusunda dilediğini yapmaya kadirdir. Nitekim Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö. 816/1413) temas ettiği gibi kelamcılar Kâdir-i Mutlak Tanrı inancını ve Tanrı için var etmede kasit anlamını içeren irâde sıfatını öne çıkardıklarından filozofların mücib bi'z-zât anlayışlarını kabul etmezler. Bk. Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. I, s. 728-730; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 42, 43.

9 Ebu Hâmid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Saroğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 16-40.

10 Bu teoriye göre âlem atomlardan oluşan cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Arazlar cevherlere bitişerek onlarda değişim meydana getirirler. Geçicilik vasfına sahip arazların ezeliği muhal olduğu gibi arazlardan ayrı olarak bulunamayan cevherlerin de ezeli olduğu düşünülemez. Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 34-41.

Tasavvufta mesele ne felsefedeki gibi illet-malul görüşüne ne de kelamın yoktan yaratma iddiasına dayanır. Bu konuyu ilk kez ele alan sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ ve tevhid görüşü sadedinde ruhların ezeliğinden bahseder. Bu düşünceyi açıklıkla dile getiren ilk sûfilerden olması itibarıyla Cüneyd, Gazzâlî öncesi tasavvufunda bir kırılmayı temsil eder.<sup>11</sup> Sufiler arasında âlemin ezeliği hakkındaki en ayrıntılı değerlendirme ise İbnü'l-Arabî'ye aittir. Temelde âlem bakımından ezeli bahsi İbnü'l-Arabî metinlerinde a'yân-ı sâbite görüşünün bir parçası olarak öne çıkar. İki tür ezelden bahseden İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı için kullanılan *ezel* kavramı mânevî, cisimsiz ve zaman hareketlerinden bağımsız bir uzayış olarak tevehhüm edilmesi bakımından insanın boşluk hakkındaki tasavvuruna benzer.<sup>12</sup> Oysa Tanrı için *ezel* selbî bir nitelemeden ibarettir. Bunun ötesinde âlem ile Tanrı arasında bir aralık ya da bir uzama bulunduğu hakkındaki, kelimacılara ait argümanın da bir vehim olduğunu düşünür.<sup>13</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin hudusunun böyle bir iddiayla ilgisi olamaz. İbnü'l-Arabî Hak ve âlem arasında zamansal bir uzaklık bulunmadığını, uzaklığın yalnızca mertebe uzaklığı olduğunu belirtir.<sup>14</sup> Ezel, Tanrı için başlangıcın nefyini ifade ederken, âlem için varlığın başlangıcı anlamını taşır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın ezeliği, yokluktan sonraki bir varlığı ima eden ilk olmanın, yani bir başlangıcın, O'ndan dışlanması manasındadır. Âlem için ezeli ise onun varlığının Tanrı'nın ilmindeki başlangıcına işaret etmesi açısından dır.<sup>15</sup> Bu bakımdan a'yân-ı sabiteyle sınırlandırmak kaydıyla âlemin bir tür ezeliğinden söz edilir.<sup>16</sup> Hâdisliği ise dıştaki varlığı yani yaratılmışlığı ile ilgilidir. Bu manada İbnü'l-Arabî insan için *ezeli-hâdis* tabirini kullanır ki bununla âlemin ezeliği hakkındaki kelamî ve felsefî görüşü, tenkit ve ikmal gayesi taşıdığı söylenebilir.<sup>17</sup>

11 Bununla birlikte Cüneyd "Ezelî ve ebedî olmakta tek olan yalnız O'dur" gibi ifadeleriyle Allah dışında ezeli bir varlık bulunduğu vehminin önüne geçmeyi amaçlar. Bu anlamda Cüneyd'de ezellik fikrinin, ruhun bedene kâdemî şeklinde anlaşılabilceği yönünde yorumlar mevcuttur. Bk. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 177; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 111.

12 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Resâilü İbnü'l-Arabî: İbni Arabî'nin Risâleleri*, çev. Vahdettin Ince, İstanbul: Kutsal Yayınevi, I, (t.y.) s. 268-270.

13 İbnü'l-Arabî, *Resâil*, s. 282-283.

14 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2. Bs., 2007, c. II, s. 300.

15 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2. Bs., 2008, s. 38. İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleri a'yân-ı sâbiteyi ezellik ve başlangıç vasıflarına sahip olmakla ilişkilendirmesi bakımından ilginçtir: "Başlangıç zuhurun başlangıcı ise onun kadimlik ile bir ilişkisi var mıdır? Onun bir zuhur hali yok ise, kadimliğin onunla ilişkisinin mahiyeti nedir? Şöyle deriz: Onun sabit hakikatı, yokluktur. Bu ise, onun için evveli olmayan ezelin nispetidir. Zuhurun başlangıcı ise ayn-ı sâbite'nin Hakkin mazharı olduğunda ilahî varlıktan nitelendiği şeydir. İşte bu 'zuhurun başlangıcı' diye ifade edilen şeydir. Hükme konu olan şeyde -hakikat bir olmakla birlikte- hükümler çoğalırsa, bu durum bir takım nispet ve itibarlara döner. O halde, onun mazhar olup kendisine varlık ile nitelenme hükmü verilmiş olması, kendisini 'imkân' hükmünden çıkartmaz, çünkü imkân ayn-ı sâbite için zâtî bir niteliktir." Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, c. VI, s. 256.

16 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4. Bs., 2013, c. I, s. 143. Bu hususla ilişkili olarak ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2013, c. I, s. 247-248.

17 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 230.

## Âlemin Ezeliliği Düşüncesinin Asli Vatan Fikri ile İrtibatı

Filozoflar ve kelimciler arasında ezellilik tartışmasının sebebi her iki ekol için de kuşkusuz tevhid prensibinin zedelenmemesi endişesiydi. Bununla beraber tartışma büyük ölçüde âlemin ezeli olup olmadığının çeşitli deliller getirilerek ispatlanmasında odaklanmıştır. Tasavvufta ise tartışmanın seyrini ve ağırlık noktasını ezellilik fikrini ispat gayesi belirlemez. Tasavvufun bu noktada maksadı bakımından farklılaştığını görürüz. Bu maksat onun tikel ve tümel hemen her konuda gözettiği, insanı Tanrı'ya yaklaştırma çabası ve bunun amele taalluk eden yönüdür. Bu bağlamda sûfilerin, âlemin ezelliliği sorunu hakkında açık bir görüş beyan etmekten öte bu sorundan insanın Hakk'a yaklaştırılmasını açıklayacak teorik bir zemin inşa etmeyi amaçladığına şahit oluruz.<sup>18</sup>

Bu takdirde başta zikrettiğimiz soruları, insan varlığının mahiyeti ve Ezeli Varlık'la ilişkisinin imkanı, şeklinde yeniden formüle edersek buna Meşşâî filozofların cevabı açıktır: Onlara göre Tanrı-insan ilişkisi bir illet-malul ilişkisidir ve Zorunlu'nun mümkününe "varlık vermesi" yanında<sup>19</sup> mümkünün Zorunlu'yu bilmesi ve O'na benzemeye çalışması<sup>20</sup> esasına dayanır. Buradan hareketle filozoflar âlemin ezelliliğini savunarak ezeli mahiyetleri öne çıkarmışlardır. Aynı sorular ekseninde kelimciler açısından söz konusu ilişkinin bir kadîm-hâdis ilişkisi olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlayış, kelimcileri Tanrı'nın iradesini ve kudretini vurgulayan "yaratma" görüşünü savunmaya götürmüştür.<sup>21</sup> Mutezilenin *taaddüd-i kudemânın* önüne geçmek için sıfatları reddeden yaklaşımı<sup>22</sup> insanın ezelliliğiyle ilgili ilk soruyu doğrudan iptal eder. Ne var ki ikinci soru hâlâ cevapsızdır. Zira "ma'dûmun şeyliği" görüşünü ortaya atmalarına rağmen<sup>23</sup> kadîm ve müteâl Tanrı ile hâdis arasında ilişkinin imkânından nasıl bahsedebildikleri tavzihe muhtaç bir meseledir. Eş'ârîye Mu'tezile'ye karşı Allah'ın ezeli sıfatlarını savunarak<sup>24</sup> ma'dûmun şeyliğini reddeder;<sup>25</sup> fakat İmam Gazzâlî'nin de teyit ettiği üzere yoktan yaratma iddiasıyla Tanrı'da değişimin imkansızlığını açıklamak noktasında güçlük yaşadığı muhakkaktır.<sup>26</sup> Buna mukabil tasavvuf düşüncesinde ezeli sıfatlar görüşü sonuçlarıyla birlikte değerlendirilir. Tanrı'nın ezelliliğinden

18 Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 265, 266.

19 Fârâbî, "Uyûnu'l-mesâil", s. 68.

20 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950, s. 172; İbn Sînâ nazârî ve ahlakî yetkinliğe ulaşmış kimsenin neredeyse insanî bir rab şeklinde niteleneceğini ifade eder. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 204.

21 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 5. Bs., 2013, s. 73-75.

22 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, c. I, s. 210; Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 345, 346.

23 Abdülkerim Şehristânî, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem /The Summa Philosophiae of Al-Sharastani Kitab Nihayatu'l-ikdam fi ilmi'l-kalam*, ed. ve çev. Alfred Guillaume, (Arapça aslı ile birlikte) London: Oxford University Press, 1934, s. 151; Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 365-366.

24 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 80.

25 Şehristânî, *Nihâyeti'l-ikdâm*, s. 151.

26 Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehfütü'l-felasife*, s. 16, 22.

kesin olarak ayrılmakla birlikte, ilahî sıfatların ve isimlerin bir gereği olarak, insanın "bir tür ezeliğine" işaret edilir.<sup>27</sup> Böylece *müteâl* Tanrı'nın aynı zamanda teşbihî sıfatları da olduğu kabul edilerek insanın Allah hakkındaki bilgisinin ve Allah-insan iribatının imkanına dikkat çekilir. Tasavvuf ilmi açısından bu imkan o kadar geniştir ki onun Üftâde gibi sufilerin dilindeki ifadesi *aslı vatan* olmuştur.

Üftâde Hakk'a yakınlaşmaktan başka hiçbir şeyi insan için kurtuluş ve mutluluk kabul etmeyen bir bakış açısı ortaya koyarak tasavvufta maksada dair yorumunu aslı vatan vurgusu ile sunar. Hakk'ı ya da dünyaya gelmeden önce Hakk'la birlikte olduğu zamanı "*aslım, ilim*" gibi tabirlerle nitelemesi Üftâde'yi, *ilahî nefha* kavramı ve *elest bezmi*yle ilişkili olarak ruhun bir anlamda ezeliğinden bahseden ancak onu yalnızca epistemolojik bir imkân olarak vaz eden Cüneyd-i Bağdâdî çizgisine yerleştirebileceği gibi,<sup>28</sup> *asıl-fer'* kavramlaştırmasını yapan ve Hakk'ın ilminde bulunmak bakımından âlemin ezeli olduğunu ileri sürerek a'yân-ı sâbite görüşüyle kapsamlı bir ontolojik teori geliştiren İbnü'l-Arabî düşüncesine de yaklaştırabilir.

### Üftâde Divanı'nda Merkezî Bir Kavram Olarak Aslı Vatan

Tasavvufta maksadın tevhîd, yöntemin ise mücâhede ve riyâzet şeklinde ifade edildiği dikkate alındığında kişiyi bu yola sevk edecek dünya hayatının geçiciliği ve ölüm gibi düşüncelerin önemi tebarüz eder. Sûfiyî riyâzetinde dirençli ve sabit kılan bu saiklerin temelinde ise aslı vatana duyulan iştîyak yer almaktadır. Tasavvuf metinlerinde sık karşılaşılan bu kavram insanın ait olduğu yerin ve gerçeklik arayışının bir ifadesi olmuştur. Üftâde Divanı'na baktığımızda kavrama dair söylenebilecek ilk şey onun "*Şüphesiz biz Allah'a aitiz ve O'na döneceğiz*"<sup>29</sup> ayetinin işaret ettiği anlamda, bir mebde ve meâd görüşü olduğudur. Bu cihetle Üftâde'de aslı vatan fikrinin temellerini Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfilerin ezeli misâk hakkındaki yorumlarında buluruz. Fakat Cüneyd-i Bağdâdî bu hususta sistemli ve geniş açıklamalara yer vermez. Buna karşılık kavramın nazarî çerçevesini ortaya çıkaran yaklaşım İbnü'l-Arabî'ye aittir. Bu anlamda öncelikle bu teorik arka planı ortaya koyup, daha sonra Cüneyd'in metinleriyle doğrudan ilişkili görünen mısralara yer vereceğiz. Üftâde'nin aslı vatan fikrini dile getirdiği şiirlerinden biri şöyledir:

"Ey dostlarım tınman bana aslumdan ayru düşmişem  
Vatanımı terk eyleyüb aslumdan ayru düşmişem  
Dostlar ile zevkde iken uşşâk ile şevkde iken  
Gönderdiler bu âleme aslumdan ayru düşmişem"

27 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem (ve't-talîkâtü aleyh)*, haz. Ebü'l-Alâ Affî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, (t.y.), s. 50; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006, s. 26.

28 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 130-132.

29 Bakara, 2/156.



Burada benzerlerine büyük sûfi şairlerde rastladığımız<sup>30</sup> bir ayrılık durumu anlatılmaktadır. Bu ayrılık Hz. Âdem'in cennetten uzaklaştırılarak dünyaya yerleştirilme hikâyesi olarak anlaşılabilir gibi, ilmî suretlere ruh ve ruhlara beden verilmesiyle mertebe bakımından gerçekleşen bir nüzule işaret ettiği şeklinde de yorumlanabilir. Tasavvuf literatüründe en genel anlamıyla aslı vatan kavramının bu dünya var olmadan önceki bir duruma işaret ettiği açıktır. Fakat asıl ile kastedilenin tam olarak ne olduğuna dair kesin bir ifadeye rastlamak güçtür. Eğer Üftâde'nin bu bağlamda bazı mısralarında *ezeli misâka* atıfta bulunduğunu dikkate alırsak aslı vatan kavramını ruhlara âlemi olarak anlamamız kolaylaşır.<sup>31</sup> Öte yandan insanın ya da âlemin varlığa gelişini tedricî bir tarzda açıkladığımızda bu kavramı a'yân-ı sâbite mertebesi olarak yorumlamamız daha anlamlı hale gelir.

Daha da ileri giderek Üftâde'nin "dostum", "ilim" ve "aslım"<sup>32</sup> tabirlerini bizzat Hakk'a işaret etmek üzere kullandığını kabul edersek o takdirde bu kavramı ancak İbnü'l-Arabî'nin asıl-fer' kavramlaştırmasının sağladığı bir anlam çerçevesinde izah edebiliriz.<sup>33</sup> Buna göre İbnü'l-Arabî "asıl" tabirini Hakk'a nispet eder<sup>34</sup> ve buradan hareketle insanı *fer'* diye niteleyerek, asılla *fer'* arasında bir süreklilik varsayar. Bu sürekliliğin bir neticesi olarak insanın nefes ve Hakk'a dair bilgisini bu kavramlar arasındaki ilişkiyle açıklar.<sup>35</sup> Bu yaklaşımda dikkati çeken husus, İbnü'l-Arabî'nin dinî ilimler içerisinde "akılcı, tenzihci, tevilci"<sup>36</sup> şeklinde nitelediği kelimelerin ve filozofların<sup>37</sup> Tanrı'yı bilmenin imkânı hakkındaki görüşlerine karşı bir eleştiri içermesidir. Bu eleştiri Allah hakkında tenzih ifade eden ayetler yanında teşbih ifade eden ayetlerin dikkate alınması gerektiği hakkındadır. Tanrı-insan ilişkisi bir asıl-fer' ilişkisi olarak kabul edildiğinde cennet arzusu ve cehennem korkusu

30 Söz gelişi Mevlânâ neyin sazlıktan koparılması hikâyesinde aslı vatana duyulan iştiyak anlatır. Öte yandan Yünus Emre, Üftâde'nin yukarıdaki dörtlüğüne oldukça benzer bir şiir söyler: "Ey kardeşler ey yârenler sorun banda kandaydım/Dinlerseniz eydiverem ezeli vatandaydım." Mısri ise "Ey garip bülbül diyârın kandedir" deyip "Gökte iken yere indirdiler/Çar anasır bendlerine urdular/Nur iken adın Niyâzi koydular/Şol ezelik itibârın kandedir" diye devam ederken hep aslı vatan özlemini dile getirir.

31 Cüneyd-i Bağdâdî *Kitâbü'l-Misâk*'da Allah'ın, gayb âlemini ruhlara vatan kıldığını ve ezelden kendisiyle bir iken onlara varlık verdiğini aktarır. Bk. Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-Misâk", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydü'l-Bagdâdî* içinde, thk. Suâd el-Hakim, Kahire: Dârü's-Şûruk, 2. Bs., 2005, s. 229.

32 Bk. Mustafa Bahadıroğlu, *Celvetiye'nin Piri Hazreti Üftâde ve Divanı*, Bursa: Üftâde Kur'an Kursu Öğrencilerini Koruma Derneği, 1995, s. 299.

33 Bu konu *Fusûsu'l-Hikem*'in Muhammed Fası'nda ayrıntılı olarak ele alınır.

34 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, s. 216.

35 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, s. 214-217.

36 *Tenzih* ve *teşbih* İbnü'l-Arabî'de Tanrı hakkındaki bilginin niteliğini ifade eden iki kavramdır. Tenzih aklın bir işleviyken, teşbih vehim gücünün bir faaliyetidir. Bu hususla alakalı olarak İbnü'l-Arabî özellikle "*O'nun benzeri yoktur, O duyandır, görendir.*" (Şura, 42/11) ayetini zikreder. Ayetteki ilk ifadenin aklın kanıtı, ikinci ifadenin ise vahyin kanıtı olduğunu söyler. Bu doğrultuda müteşâbih ayetlerin tenzih amaçlı tevil edilmesinin yanlışlığını vurgulayarak tevil edenin kendi aklına iman ettiğini belirtir. Nitekim Allah'ın inanmayı emrettiği bazı şeyler delille çelişir ve tenzihle teşbih arasında bir hükme sahiptir. Aklının ve teorik düşüncesinin kantıyla sınırlı kalanları da "tenzih edenler" olarak niteler ve bununla kelimacılara işaret eder. Vurguladığı temel noktalardan biri kendi aklıyla tenzihle bulunan kişinin teşbihten kurtulamayacağıdır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 2007, c. V, s. 127, 128; c. VI, s. 105-109; c. VI, s. 382.

37 İbnü'l-Arabî, *Fütühât*'in "Kimya-yı Saâdet" bölümünde filozofu, akılcı olarak niteler. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 2008, c. VIII, s. 41-68.



ibadete esas sayılmayacak, amel bilginin yolu olarak görülecek ve hakikat talebine dayandırılan bir Hak-insan ilişkisinin gereği savunularak insanın Hakk'a yaklaştırılması amaçlanacaktır.<sup>38</sup> Neticede fer'in asılla olan irtibatı Allah-âlem-insan ilişkisini açıklamada büyük bir önem kazanır. Ancak Hak ile insan arasında hangi manada bir asıl-fer' ilişkisinden söz edilebilir? İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, hakikati yokluk olmakla birlikte var olmaya müsait yani sübut halinde olan a'yân-ı sâbiteye zuhur ederek onlara kendi varlık elbisesini giydirmiştir.<sup>39</sup> Bu suretle insan asıl varlığın bir fer'i haline gelir.<sup>40</sup> Öyleyse asıl-fer' kavramlaştırması varlık yönünden bir ilişki olarak mütalaa edilmelidir. Nitekim ezeliyet tartışmalarının süfleri ilgilendiren yönü de burada ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın ezeliyetinin onun varlığının başlangıcını ifade ettiğini belirtmiştik. Öyleyse aslımız başlangıcımızı ifade eder ve bu aynı zamanda bizim ezelimizdir. Bu durum Üftâde şiiirinde aslı vatan fikrinin her şeyden önce bir mebd ve meâd görüşü olmasının sebebini açıklar. İnsanın dönüşü, ait olduğu yeridir. İnsan bir fer' olarak daima aslını ister ve arar. Bununla birlikte Hakk'ın insan için "asıl" olduğunu söylemek, aradaki ilişkinin mahiyetini açıklamaya yetmez ve problem devam eder. Aslı vatana kavuşmamız nasıl mümkün olmaktadır? Bu soru başta belirttiğimiz üzere müteâl Tanrı'yla ilişkinin imkanına dair sorunla yakından ilişkilidir. Aslı vatana bu dünyada kavuşmaktan bahsetmek, Tanrı'yla irtibat imkânının vüs'ati hakkında konuşmaktır. Bu bakımdan denilebilir ki tasavvuf Hakk'a yaklaşmanın nihyeti ve sınırları konusunda İslam düşünce ekolleri arasında en cesur yaklaşımı getirmiştir. Bir hiyerarşik tasavvurdan hareketle a'yân-ı sâbite, taayyün mertebeleri içerisinde Hakk'a en yakın olduğumuz mertebedir. Zira a'yân-ı sâbite ilk zuhurdur ve eşyanın dışta var olmadan önce, Hakk'ın ezeli ilmindeki hakikatlerini ifade eder. Bu veçheden a'yân bizim başlangıcımız ve aslımızdır. İnsan bu hakikatleri keşfettiğinde aslına ulaşmış olur.

38 Tanrı ve insan arasında bir sevgi ve özlemin imkanından bahsetmek Allah hakkında teşbih hükümlerinin kabul edilmesiyle mümkündür. Ehl-i sünnet kelamının etkisindeki ilk dönem tasavvuf metinlerinde bir madde ve cisim olan insanın, maddesiz ve cisimsiz bir varlık olan Hakk'ı sevmesinin ontolojik olarak mümkün olmadığı iddiası görülür. Buna mukabil Râbiatü'l-Adeviyye gibi süflerin cennet ve cehennem kaygısıyla yapılan ibadeti küçümseyerek Hakk'a, Hak için, ve Hak sevgisinden dolayı ibadet edilmesi gerektiği yönündeki ifadeleri dikkat çekicidir. Bk. Feridüddin Attâr, *Evlîya Tezkiireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007, s. 107-108; Ali b. Osman Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, s. 446-447.

39 *Fütühât*'ta bu ifadenin geçtiği yer, insanın hakikatini ve aslını temyiz etmesi bakımından önemlidir: "Hakk'ın zâtı tek iken kulun zâtı da tektir. Fakat kulun zâtı sübût halindedir ve aslından ayrılmadığı gibi kaynağından da çıkmamıştır. Ona Hak, varlığının elbisesini giydirmiştir. Kulun hakikati varlığının bätını iken varlığı da onu var edenin aynıdır. O halde, Haktan başkası zuhur etmemiştir ve O'ndan başkası da yoktur. Kulun hakikati ise, aslı üzerinde kalıcıdır. Fakat o, kendi hakkında olduğu gibi ona varlık elbisesini giydiren ve hemcinsleri hakkında da sahip olmadığı bir bilgiyi kazanmıştır. Âlem de bu sayede Rabbinin varlığının gözûyle birbirini görmüştür." Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. VI, s. 108. Fenâ halini yaşayan ruhlara ezeli varlığın giydirildiği anlamındaki ifadelere Cüneyd'de de rastlarız. Bk. Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-Misâk", *Tâcû'l-ârifin* içinde, s. 230; "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcû'l-ârifin* içinde, s. 248.

40 "Onun (âlemin) varlığı, Hakk'ın zatındaki varlığıyla sınırlanmıştır." Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. I, s. 251.

O halde İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisini anlamak, Üftâde'nin aslî vatan fikrini kavramamız bakımından büyük önem taşır. A'yân-ı sâbite kavramı Hakk'ın birliği karşısında âlemin çokluğu problemini çözmeyi amaçlarken insanın mahiyeti, ezellikle ilişkisi ve varlığının Tanrı'nın varlığı yanındaki anlamı sorularına açıklık getirir. Bu görüşe göre Allah zatını, sıfatlarını ve isimlerini zatının gereği olarak bildiğinde, bu bilginin makul suretleri ortaya çıkar. Böylece Allah'ın isimleri bu suretlerle dışarıda aynileşmiş, yani tahakkuk etmiş olur. Bu ilmî suretler her ne kadar Allah'ın ilminde ezeli olarak sabit olsa da dışta varlık kokusu koklamamıştır. Bu sebeple yaratılmış olarak nitelendirilmezler. Varlık ve yokluk arasında bir ara duruma işaret eden bu hal, *sübût* kavramıyla açıklanmış olur. Allah zatını zatiyla bilince a'yân da zaman bakımından O'ndan geri kalmaksızın var olur. Bu hakikatler isimlerin suretleri olması bakımından ise Hakk'ın aynıdırlar.<sup>41</sup> Bununla birlikte zuhurun gereği olarak onlara varlık ile nitelenme hükmünün verilmiş olması onları yokluk olmaktan çıkarmaz. Çünkü yokluk onların zatî niteliği, yani hakikatidir. Hükümlerin ve nispetlerin çoğalması zatî niteliği değiştirmez, çünkü hakikatler sabittir.<sup>42</sup> Özetle a'yân-ı sâbite hem "yok" hem "var" olarak nitelenebilir. Eşyanın yaratılmışlığı yanında Allah'ın kademine dayanan bir tür ezellikleri olduğu görüşü bu manada ortaya çıkar.<sup>43</sup> Burada kastedilen, âlemin "yokluktan ve varlıktan" yaratılmış olması durumu, İbnü'l-Arabî'nin insan hakkında kullandığı "ezeli-hâdis", "ebedî-süreklî yaratılan", "toplayıcı-ayırıcı kelime"<sup>44</sup> gibi tabirlerin de arka planını yansıtır. İnsanın bu gibi niteliklerle nitelenmesi onun asl'a olan yakınlığını ortaya koyması bakımından önemlidir. İlk zuhur mahalli olması itibarıyla a'yân, kendinden altındaki mazharların, yani dıştaki varlıkların cinsi ve ruhu konumundadır.<sup>45</sup> Bu anlayışa göre her merteye bir önceki mertebeye göre ayrışma ve kesâfetin daha çok arttığı bir zuhur ve gölge olma vasfını taşır. Mertebeler arasındaki bu irtibat insanın çeşitli yöntemlerle letâfet kazanarak ilk mertebeye ulaşmasına imkan sağlar. Bu merteye idrak edildiğinde baştaki yokluk haline dönüşecek ve asıl ile fer' arasındaki mesafe ortadan kalkmış olacaktır. Öyleyse aslî vatana kavuşmanın yolu insanın ilk haline, mebbeine dönmesi şeklinde tebellür etmektedir. Bu durumun Cüneyd-i Bağdâdî dilindeki ifadesi bir tevhid tanımı olarak karşımıza çıkar. Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi "kulun sonunun evveline, olmazdan önceki haline dönmesi"<sup>46</sup> şeklinde tanımlarken *el est bezmine* atıf yapmakta ve fenâ tecrübesini aktarmaktaydı. Bu noktada Üftâde'nin aşağıdaki ifadeleri açıkça Cüneyd'in görüşünü desteklemektedir:

41 Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsü'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 53-62.

42 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. VI, s. 256.

43 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 15.

44 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, s. 50.

45 Kayserî, *Mukaddemât*, s. 58.

46 Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 247.

"Ki bir zaman idi anunla âşinâ idüm  
Hitâb irmişdi câna dahi Yüce Mevlâ'dan  
Ki şimdi firkate düşdüm gelüb bu âlem-i cisme  
Gice gündüz yanarum kim çıkam bu hâl-i ednâdan  
İrişe birliğe fikrüm ki dâim ol ola zikrüm  
Yitürem kendümi her dem geçem suğrâ vü kübrâdan."<sup>47</sup>

Üftâde'nin bu şiiri Cüneyd'in *Kitâbü'l-Fenâ* ve *Kitâbü'l-Mîsâk*'ının bir özeti gibidir. Cüneyd elest bezmini, ruhların bu dünyada var olmadan önce, mahiyetini anlayamayacağımız türden ezeli bir varlıkla var oldukları bir zamanda, ezeli hitaba mazhar olmaları şeklinde anlatır. Üftâde'ye göre elest bezmindeki şehadetimiz bu dünyada yeniden hatırlanmaktadır. Oradaki mutluluğu burada tekrar elde etme arayışımız bunun bir kanıtıdır. Üzüntü ve sevinç zaman içinde olanın vasıflarıdır. İnsan Ezeli Varlık ile irtibat kurduğunda artık bu vasıflarla ilişkisi kalmaz. Üftâde insanın Ezeli Varlık'a ulaşmasının fenâ ile gerçekleştiğine işaret eder. Tıpkı Cüneyd'in yaptığı gibi o da fenâyı elest bezmindeki hale geri dönmekle ilişkilendirir. Elest bezminde vuku bulan konuşmayı Cüneyd şöyle izah etmektedir: "Onları yarattığı zaman onlardan kendisine cevap veren yine kendisi idi",<sup>48</sup> "Allah, onlar kendisinin varlığından başka bir varlıkla mevcut değillerken, onlara hitap ettiğini bildirdi. Onlar orada Hakk'ı bildiler ama kendi varlıklarıyla değil. Orada Hak, Hak ile mevcuttu. Bu mevcudiyetin mahiyetini kendinden başkası bilemez ve bulamaz."<sup>49</sup> İnsan fenâ makamına ulaştığında da işte bu anlatılan hale geri döner. Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin insan varlığının aslına dair zikredilen yorumları Cüneyd'in bu ifadelerini desteklemektedir. Cüneyd burada ruhlara verilen varlığın Hakk'ın kendi varlığı olduğuna işaret eder. Hatta soruyu soranın da cevap verenin de Hakk'ın kendisi olduğunu söyler. Üftâde bu minvalde şu veciz ifadeleri serdedir:

"Ey âşıkân ey sâdikân  
İsterseniz düşden haber  
Bak kim vücudun şehrine  
Gayrıya kılmagıl nazar  
Bir olasın ol bir ile  
Var olasın ol var ile  
Kalmayasın ağyâr ile  
Bulmayasın andan eser"<sup>50</sup>

47 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 298.

48 Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 141.

49 Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 141.

50 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 318.

Fenâ halinde insan bütün varlığın Hakk'a ait olduğunu idrak ediyor ve kendi varlığından söz edemiyorsa kendi nefsinin bilgisinden de söz edememelidir. Bu manada Cüneyd bu makamdaki insanın Allah'ı kendi nefsiyle değil Allah ile bildiğini vurgular. Böylece varın ve yoğun bilgisi ile eşyanın hakikatleri o kimsenin kalbine doğar.<sup>51</sup> Çünkü bu durum aslında insanın *urûc* mertebelerini kat ederek letâfet kazanması ve beşerî varlığından arınmasıdır. Bu durumda ise geride yalnızca Hakk'ın varlığı kalır. Bunun gibi İbnü'l-Arabî de kâmil kulun fenâ neticesinde bir bilgiye ulaştığında yahut rüyetullah gerçekleştiğinde, bu hali "Allah'ı Allah bildi" veya "Allah'ı Allah gördü" şeklinde ifade edeceğini söyler ve bunu marifetin en üstün derecesi sayar.<sup>52</sup> Şu halde insanın Hakk'ı bilme imkânları tasavvufta fenâ kavramı çerçevesinde belirginleşmektedir. Seyr ü sülûkte fenâ, nihâyet makamlarından olması itibariyle tevhidin gerçekleştiği bir hal olarak nitelenir. Bir başka deyişle fenâ, tevhide engel teşkil eden bütün perdelerin ortadan kaldırılmasıyla alakalıdır. "Ol aldı çün beni benden/ Götürdi perdeyi candan"<sup>53</sup> diyen Üftâde'ye göre en büyük perde ise kişinin kendi varlığıdır. Bir şiirinde şöyle der:

"Yok ider kendüsini komaz vücûdunda nişân  
Zira varlık perde olur vuslat olmaz âşikâr  
Her ki bu menzile iletür ise kendi özini  
Bulmaz ol kendüyi ararsa dahi leyl ü nehâr"<sup>54</sup>

Sûfinin varlığını kaybedişi kendisi de bir *gayr* olan varlığına nazar etmemesi ve bütün bakışını *asla* çevirmesiyle gerçekleşecektir. Bu suretle sûfî kendi birliğine yani kemaline ulaşır.<sup>55</sup> Daha doğru bir ifadeyle Allah ile birlik manasındaki fenâyâ erer; tevhid ise onu takip eder. Bu düşünceler Cüneyd'in fenâyâ ermiş kimse için kullandığı "Kendi birliğinle bir olursun!"<sup>56</sup> sözünü hatırlatmaktadır. Kaldı ki insanın birliğinin kaynağı da yine Hakk'ın birliğidir.<sup>57</sup>

İnsan bu en yüce makama ulaştıktan sonra tekrar beşerî varlığına dönmekle yükümlüdür. Ancak bu kez Cüneyd'in ifadesiyle "O kemal halini yitirmenin daimi üzüntü ve kederi ruha yerleşir. (...) Tekrar o hale kavuşmak için derin bir iştîyak hisseder."<sup>58</sup> İşte Üftâde, divanının genelinde aslî vatana duyulan bu aşk ve iştîyak

51 Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 251.

52 İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. VI, s. 109.

53 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 320.

54 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 333.

55 Yetkinlik ve kemal anlamındaki "birlik (teklik)" niteliğinin insana nisbet edildiği en çarpıcı örneklerden birine *Fusuşu'l-Hikem'de* rastlarız. İbnü'l-Arabî burada "teklik" anlamındaki *ferdiyyeti* Hz. Muhammed'in hikmeti olarak vaz eder.

56 Cüneyd-i Bağdâdî burada ruhun birliğini *ferdâniyyet* kavramıyla ifade eder. Bk. "Cüneyd-i Bağdâdî, "Risâletün ilâ Yahyâ b. Muâz er-Râzi", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 297.

57 Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücut Geleneği*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009, s. 215.

58 Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 137.

halini anlatmaktadır. İnsana bir kez Hakk'ın varlığının tattırılmış olması, onu artık arzuların en büyüğüne ulaşma çabasına sevk edecektir. Üftâde bu çabayı imana taalluk eden bir mesele olarak temellendirir. Bu anlamda aşağıdaki dize yaşadığı bu hale ve bu halden doğan aslı vatan fikrine hadisten delil getirmesi olarak yorumlanabilir:

"Hubbü'l-vatan mine'l-îmân didi Resûl-i müsteân  
Bunadurur işâreti aslumdan ayru düşmişem"<sup>59</sup>

Bu şiirde aktarılan hadisteki<sup>60</sup> vatan sevgisi ilk tahlilde zâhiri bir mana çağırırsa da Üftâde onu ilâhî bir mana içerecek şekilde yorumlamıştır. Vatan sınırları çizilmiş bir kara parçası olmadığı gibi vatan sevgisi de bir müstehaplık hükmü ifade etmez. Çünkü vatan sevgisi, gerçekte, iman ile elde edilen Allah sevgisidir. Bu ise ancak vatani tanıma ile mümkündür.<sup>61</sup> Söz gelişi Mevlânâ (ö. 672/1273) bu hadise atıfta bulunarak vatani sevgilinin olduğu yer şeklinde tanımlar ve oraya ölümlü rücu edilebileceğini söyler.<sup>62</sup> Bu minvalde zikredilmesi gereken hadislerden biri de "Dünyada bir yabancı gibi hatta bir yolcu gibi ol! Kendini kabir halkından biri gibi kabul et."<sup>63</sup> anlamındaki hadistir. Öyleyse sûfi bu dünyadan yüz çevirmeli ve asıl vatanına dönmek için çalışmalıdır. Tasavvufta zühd ile ifade edilen bu hal Üftâde'ye göre tevhide götüren mücâhedenin özünü teşkil eder. Zühd Üftâde'nin aslı vatan hakkındaki düşüncelerini en iyi takip edebileceğimiz kavramdır. Zira bu dünya mebd ve meâda göre yorumlandığından geçici bir mekân olarak tasavvur edilmektedir. Bu ise insanın kalıcı olan aslı vatan arayışına yönelmesini ve riyâzet yapabilmelerini kolaylaştırır. Üftâde'de bu manada zühdle ilgili mısralar önemli bir yer tutar. Bir yerde

"Halâs it mâsivâdan kalbünü pâk  
Hicâb olmaya sana hergiz eflâk"<sup>64</sup>  
diyen Üftâde bir başka yerde,  
"Geçesin reng ü bûya iltifâttan  
Giyesin hil'ati hoş meskenetten"<sup>65</sup>

diyerek aslı vatana ulaşmanın bu dünyaya iltifat etmeyip miskinlik kaftanını giymekle mümkün olduğunu söyler. Bilhassa şu beyitler zühd ve aslı vatan irtibatını vurgulaması bakımından mühimdir:

59 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 304.

60 "Vatan sevgisi imandandır." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1932, 2. Bs. c. I, s. 345.

61 Hadisin bu şekilde yorumlanması sûfilerin hem hadis yorumculuğunu hem de istidlal yöntemlerini göstermesi bakımından örneklik teşkil etmektedir.

62 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2006, c. VI, s. 371; c. VIII, s. 118, 124.

63 Tirmizî, *Zühd*, 25.

64 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 297.

65 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 298.

“Aslını bilen kişi itmez bu yerlerde karar  
Anunçün mâsivâdan bu gönül eyler firâr  
Şol gönül ki yâd ide bunda iken o aslını  
Tiz irişür menzile olub aşka süvâr”<sup>66</sup>

Üftâde, aşkı binek kılmayı asl'a en yakın yol şeklinde ifade ederken, aşkın zorunlu olarak doğurduğu hallerden birinin ise maşuk dışındakilerden yüz çevirmek olduğuna dikkati çeker. Fakat diğer birçok şiirinde de rastlanabilecek mâsivâ ve gayr vurgusu bizi başka bir probleme taşımaktadır. O da aslî vatan fikrinin zühdü ölçüsüz hale getirebilmesi ihtimalidir. Bu noktada sûflerin zahitlik teorisinin zaman içerisinde değişiklik gösterdiğini belirtmeliyiz. Mesela ilk dönemlerde katı bir zühd anlayışıyla dünyayı küçümseme tavrı hâkim iken “cem birliği” ifadesini ortaya atan İbnü'l-Arabî ve *celvet* prensibini getiren Üftâde gibi sûfilerle birlikte bu manadaki zühd tasavvufta kat edilmesi gereken fakat tamamlandığında bir sonraki aşamayı istilzam eden iptidai bir süreç şeklinde görülmeye başlanmıştır.<sup>67</sup> Bununla beraber aslî vatan düşüncesi isimlerin sürekli tecellisi görüşüyle birlikte hayatın yüceliği, dünyada her bir şeyin Allah'ın mahlûkatı olması veçhesiyle mühim ve Hak katında sevgili olduğu, buna binâen insanın halkla beraber olmasının gerekliliği üzerinde durur. Tasavvufta fenâ-bekâ, cem-fark, sekr-sahv, telvin-temkin gibi her kavram çifti, sûfinin biri Allah'la diğeri âlemle irtibatlı iki yön üzere bulunması gerektiğine işaret eder. Neticede kemal gayesiyle irtibatlı olarak urûc ve nüzul kavsinin<sup>68</sup> tamamlanmasından ancak bu şartla söz edilebilir. Nitekim Üftâde bir yerde enbiyâ, evliyâ, asfiyâ gibi mürşidler yanında tüm mevcûdâta kendisini dosta götürmesi için seslenerek her şeyi Allah'a delil ve vatan-ı asliye ileten bir yol ve mürşid olarak vaz eder.<sup>69</sup> Bu çerçevede ise zühd, tüm mertebelerde cem-i himmeti sağlayan içsel bir denge unsuru şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse zühd ilk ortaya çıkışı itibarıyla dünyayı elden çıkarmak ve onunla ilişkiyi kesmek anlamına gelirken zaman içerisinde dünyayı ve hatta varlık iddiasını kalpten çıkarmak manasına kavuşmuştur. Bu husus ise fenâdan sonra bekâ kavramı ile irtibatlandırılabilir. Üftâde'nin “Fenâ fillâh makamında temâm eyleye seyrânı”<sup>70</sup> dediği gibi fenâ ile aslî vatana ulaşan ve varlığından kurtulan kimse bu kez Hakk'ın varlığıyla baki olur. Üftâde bu durumu şöyle ifade eder:

66 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 333.

67 Suâd el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 732.

68 Urûc, beşerî sıfatlardan arınarak “ilk mebd'e” ve *cem* makamına ulaşmaktır. Nüzûl ise tekrar beşerî sıfatlarla vasıflanıp *fark* haline geri dönmektir. Bk. Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 781.

69 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 308-309.

70 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 299.

“Ger dilersen vâsıl olmak derd-mend Üftâde sen  
Kendüni mahv eylegil bâki heman var eyleyen”<sup>71</sup>  
Benzer şekilde  
“Cânumuza zikrün ile vir hayât-ı câvidân  
Kim fenâdan kurtulub zikrünle bulsun bekâ”<sup>72</sup>  
beyti de aynı manaya delalet etmektedir.

Fenâ ve bekâyı tahakkuk ettirmiş sûfinin zühd anlayışı da müntehî bir sâlikin anlayışına dönüşecektir. Böylelikle önceleri halktan kaçan sûfî bu kez Hak ile halka yönelerek asıl-fer’ ilişkisini kavramıştır. Artık fer’den bahsetmek asıl’dan bahsetmektir. Fer’in fer’ ile muamelesi de olması gereken hale dönmüştür. Üftâde’nin dizeleri bu hakikati dile getirir:

“Gark olub envârına tevhîdün ol sâhib-i kemâl  
Çok cevâhir çıkarub tâliblere eyler nisâr.”<sup>73</sup>

### Sonuç

Allah-âlem-insan ilişkisinin ve tasavvufî bilginin imkânlarını göstermesi bakımından tasavvuf düşüncesinde esaslı bir yere sahip olan aslî vatan fikri *Üftade Divanı*’nın temel meselesidir. *Asıl* tabiri *Üftade Divanı*’nda bizzat Hakk’a işaret etmektedir ve Üftade’ye göre insanın Allah’a ulaşmasının imkânı O’nu aslî vatan olarak bilmesine dayanır. Bu yaklaşım ise mukayyet ve itibarî bir varlık olarak insan için aynı zamanda ezeli bir yönün kabul edildiğini gösterir. İnsan, Mutlak Ezeli Varlık’a ancak zühd ve mücahede gibi yollarla nefisinden arınarak yaklaşabilecekken onu *asıl*na ulaştıran yegâne ilke ise Allah’ın birliğidir. Üftade’nin oldukça sade bir dille ifade ettiği bu sorunun arka planını ise Cüneyd ve İbnü’l-Arabî gibi sûfilerin kadim bir felsefî tartışma olan insanın ezeliyeti problemine getirdiği yorumlar teşkil eder. İnsanın ezeliyeti anlayışı Allah ve insan arasındaki yakınlığı ontolojik ve epistemolojik olarak açıklayabilmenin imkânını içerir. Üftade’de ontolojik anlamda bir insanın ezeliyeti vurgusunun olmaması onu elest bezmine ve fenâ kavramına yaptığı atıflardaki ifade şekli ile Cüneyd-i Bağdâdî çizgisine yaklaştırmaktadır. Ancak her ikisinin de zikredip ya da işaret edip ayrıntısına girmedikleri bu epistemolojik hususlar ancak İbnü’l-Arabî’nin asıl-fer’ ve a’yân-ı sâbite kavramlaştırmaları çerçevesinde ontolojik bir arka planla anlaşılır hale gelmektedir.

71 Bahadıroğlu, *Üftade ve Divanı*, s. 327.

72 Bahadıroğlu, *Üftade ve Divanı*, s. 334.

73 Bahadıroğlu, *Üftade ve Divanı*, s. 333.



## Kaynakça

- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdi Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- Attâr, Ferîdüddîn, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Bahadıroğlu, Mustafa, *Celvetiye'nin Piri Hazreti Üftâde ve Divanı*, Bursa: Üftâde Kur'an Kursu Öğrencilerini Koruma Derneği, 1995.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. I.
- \_\_\_\_\_, *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demirli, Ekrem, *Aşk Nedir: İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2014.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Metafizisinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücüd Geleneği*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009.
- \_\_\_\_\_, *İbnü'l-Arabî Metafizijî*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.
- \_\_\_\_\_, "Yunus Emre'de İnsanın Kadımlığı Sorunu: 'Ezelî Vatanda İdik'", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 26–2010, ss. 98-109.
- el-Bağdâdi, Cüneyd, "Risâletün ilâ Yahyâ b. Muâz er-Râzi", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydü'l-Bağdâdi* içinde, thk. Suâd el-Hakîm, Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 2. Bs., 2005.
- \_\_\_\_\_, "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydü'l-Bağdâdi* içinde, thk. Suâd el-Hakîm, Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 2. Bs., 2005.
- \_\_\_\_\_, "Kitâbü'l-Misâk", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydü'l-Bağdâdi* içinde, thk. Suâd el-Hakîm, Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 2. Bs., 2005.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- el-Hakîm, Su'âd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- el-Kayserî, Dâvûd, *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, İstanbul: İsam Yayınları, 5. Bs., 2013.
- Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 5. Bs. 1985.
- \_\_\_\_\_, "Kitâbu'l-Cem beyn ra'yi-l'hakîmeyn Eflâtûn ve Aristo", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, (t.y.).

- \_\_\_\_\_, "Uyûnu'l-mesâil", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1907.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Hücvirî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut: Dârü'l-İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1997, c. I.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, haz. Ebû'l-Alâ Afifi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, (t.y.).
- \_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, c. I-XVIII.
- \_\_\_\_\_, *Resâilu İbnü'l-Arabî: İbni Arabî'nin Risâleleri*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınevi, c. I, (t.y.).
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. I.
- Kaya, Mahmut, "Farabî", *TDVİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XII, 1995, ss. 145-162.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü: İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm /The Summa Philosophiae of Al-Shasrastani Kitab Nihayatu'l-ikdam fi ilmi'l-kalam*, ed. ve çev. Alfred Guillaume, (Arapça aslı ile birlikte) London: Oxford University Press, 1934.
- Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969.

