

Heyûlânî İnanç: İsmâîl Hakkî Bursevî'ye Göre Ârifin Dini

Muhammed BEDİRHAN¹

Öz

Monistik bir dünya görüşüne sahip Vahdet-i Vücûd doktrini bu görüş çerçevesinde gelişmiş bir din felsefesi üretmiştir. Bir tür perennialism ifade eden bu din felsefesine göre bütün dinler ve şerâatlar tek bir hakîkatin farklı sûretlerde tecellîsinden ibarettir. Kendisine ibâdet edilen her şeyin de hakîkati mutlak hakîkat olan Hakk'ın zâtıdır. Dolayısıyla sülûk yoluyla Hakk'a ulaşan bir ârifin inancı bütün inanç biçimlerini kuşatan bir itikattir. Osmanlı tasavvuf düşüncesinin ve Vahdet-i Vücûd anlayışının XVII. ve XVIII. yüzyılda yaşayan önemli isimlerinden biri olan İsmâîl Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725) bu din felsefesinin temel bazı noktalarını açıklamak amacıyla *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr* isimli bir risâle kaleme almıştır. Eserde bahsi geçen din felsefesinin dayandığı ontolojik ve epistemolojik zemin gösterilmeye çalışılarak ârifin din tasavvuru açıklanmıştır. Bu makalede Bursevî'nin bu risâlesi çerçevesinde ele alınan inanç biçimi olan heyûlânî inanç ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Perennialism, Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i Ma'bûd, Vahdet-i Edyân, Bursevî, İbnü'l-Arabî, İrfân

Hylic Belief: On The Religion of the Gnostic according to Ismail Hakki Burusawi

Abstract

The doctrine of Wahdat al-Wujûd, which represents a monistic world view, has developed a philosophy of religion that is in line with this monistic world view. According to this philosophy of religion, which expresses a certain kind of perennialism, all religions and shari'as are manifestations of the single truth in different forms. The essence of God, which is the absolute truth, is the truth of everything that is being worshiped. Therefore, the belief of an ârif who reaches God through sayr u sulûk (initiation/spiritual journey) is a belief that encompasses all forms of belief. An important representative of the Ottoman Süfî thought and the doctrine of Wahdat al-Wujûd in the 17th and 18th centuries, Ismâ'îl Hâqqî al-Burûsawî (d. 1137/1725) penned a treatise entitled *Lubb al-Lubb wa Sırr al-Sırr* with a view to explaining the basics of this philosophy of religion. By examining the ontological and epistemological grounds on which al-Burûsawî's philosophy of religion is based, this article aims to explain his understanding of religion and to scrutinize the concept of "heyûlânî (hylic) faith" which is the type of faith discussed in al-Burûsawî's treatise.

Keywords: Perennialism, Wahdat al-Wujûd, Wahdat al-Ma'bûd, Wahdat al-Adyân, al-Burûsawî, Ibn 'Arabî, 'Irfân

¹ Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, muhammedbedirhan@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0834-8733

Citation/©: . Bedirhan, M. (2020). Heyûlânî İnanç: İsmâîl Hakkî Bursevî'ye Göre Ârifin Dini. *Theosophia*, 1, 71-89.

Makale Türü: Araştırma Makalesi –Research Article

Geliş Tarihi/Received: 17.11.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2020

Giriş

Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin doğası teşekkül döneminden itibaren tasavvufun ana meseleleri arasında yer alır. Başlangıçta daha çok ahlâkî referanslar içeren ilişki kısa sürede daha sofistike bir boyuta evrilir ve sonunda İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte ontolojik bir hüviyet kazanarak tam anlamıyla bir din felsefesine dönüşür. Bu din felsefesinin en özgün yanı insanlığın bütün bir din tarihi ile yüzleşmesi ve mutlak hakikat eksenli bir din tasavvuru ortaya koymasıydı. Bu hususta başta İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273), Mahmûd Şebüsterî (ö. 720/1320), Abdülerîm Cîlî (ö. 832/1428) olmak üzere çeşitli isimler öncü oldular. Bunların yanı sıra bu din anlayışını edebî alana uyarlayarak tasavvuf edebiyatının en başarılı örneklerini veren şâir sûffiler oldu. Bunlar Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca'da eserler verdiler. İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235), Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Nizâmî-yi Gencevî (ö. 611/1214 [?]), Emîr Hüsrev-i Dihlevî (ö. 725/1325), Bîdil (ö. 1133/1720), Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]) gibi şâir sûffileri bunlar arasında sayabiliriz. Öte yandan da bu anlayışın bazı kapalı yönleri ile ilgili çalışmalarla teorinin gelişmesine katkı sağlayan isimler ortaya çıktı. Osmanlı tasavvuf geleneğinin önemli isimleri arasında yer alan İsmâil Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725) ile onun Dıymışklî çağdaşı ve hatta biraz da rakibi konumunda olan Abdülganî Nablûsî (ö. 1143/1731) bunlar içinde en dikkat çekici olanlardandırlar. Nablûsî, Vahdet-i Vücûd antropolojisi hakkındaki eserleriyle tanınan en muhteşem isimlerinden biri sayılabilecek olan Abdülkerîm Cîlî'nin *el-İnsânu'l-Kâmil*'inin din ve inançlarla ilgili bölümünü şerh etmiş ve dinlerin hakikat birliği, bütün tapınılan sûretlerde hakikatte Allah'a ibâdet edilmesi görüşlerini başarılı bir biçimde savunmuştur. Bursevî ise ârifin inancını ele alarak bunun gerekleri üzerinde durmuştur.

Bu makalemizde biz Bursevî'nin *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sır* isimli kısa risâlesinde ele aldığı ârifin inancı problemini inceleyeceğiz. Bu bağlamda Bursevî'nin ârifin inancını açıklarken onun dayandığı ontolojik ve epistemolojik zemini nasıl kurguladığını göstermeyi hedeflemekteyiz. Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ârifin kimliği ve irfânın mâhiyeti incelenmekte ve kavramın tarihsel ve felsefî köklerine inilmektedir. İkinci bölümde ise ârifin inancı, bu inancın heyûlâya neden benzetildiği, bu benzeşmenin ontolojik ve epistemolojik dayanaklarına yer verilecektir.

Ârif Kimdir?

Bursevî'nin ârifin dini hakkındaki açıklamalarını görmezden önce ârife ârif denmesine neden olan irfân ya da onunla çoğu zaman aynı anlamda kullanılan mârifetin ne ve ârifin de kim olduğunu incelemek gerekir.² Zirâ Bursevî'de dâhil olmak üzere Vahdet-i Vücûd doktrini geliştikten sonraki dönemde sûffilerin ârif, irfân ve mârifet gibi kavramları bazen geniş bazen de dar anlamda ve bazen bir durumu ifade etmek bazen de bir sistem ve o sistemin yöntemini ifade etmekte kullandıkları görülmektedir. Şu durumda Bursevî'nin ârifin dini hakkındaki yorumunu görmeden önce ârif ile hangi anlamda ârifi kastettiği tebellür ettirilmelidir.

² Ârif kavramının tasavvuf tarihindeki yeri ile ilgili detaylı bir okuma için bkz.: İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5/12 (2004), 25-52.

İrfân ve mârifet kavramları sözlükte “bilmek, tanımak, ikrar etmek” anlamlarına gelen (عرف) kökünden türetilmiştir. Tasavvuf tarihinin başlangıcından itibaren iki kavramın da terim olarak sûfler arasında kullanıldığı görülmektedir. Bununla beraber ilk dönemlerde irfâna nazaran mârifetin özellikle de mârifetullah tamlamasıyla kullanımı daha yaygındır. Bu kullanımlardan yola çıkıldığında literatürde mârifet ve irfân kavramlarının tasavvuf epistemolojisinin çeşitli yönlerine ve unsurlarına işaret edecek biçimde birkaç şekilde tanımlandığı görülür. Bu tanımların bazılarında mârifet ve irfân özel bir bilgi türüne karşılık gelirken bazı tanımlarda mârifet ve irfân arasında ayrıma gidilir. Buna göre ilk tanımlarda görmüş olduğumuz irfân ve mârifet olarak adlandırılan bu özel bilgi yalnızca mârifet ile karşılaşırken bu bilginin elde edilmesine yarayan sistem için irfân kullanılır.

Özel bir bilgi türü anlamında terim olarak irfân ve mârifetin kullanımında da farklılaşma vardır. Bu farklılık açısından öncelikle irfân ve mârifet genel anlamda yüzeysel ve zâhirî bilgiye mukâbil olarak varlığa dair inceliklere ve remizlere vukûfu ifade eder.³ Bunun yanı sıra irfân ve mârifet terimleri Tanrı'nın ve nefsin bilinmesiyle ilişkilidir. Bu tür kullanım mesela Sülemî'nin (ö. 412/1021) mârifet tanımında karşımıza çıkar. Sülemî mârifeti, Allah Teâlâ'nın kullarına zâtı vâsıtasıyla bilinmesi olarak tanımlar. Bu bilme sürecinde kulun daha sonra işaret edeceğimiz üzere fenâ bulması ve mutlaklık kazanması söz konusudur. Çünkü Sülemî'ye göre bu süreçte Allah, kuldun mârifet ve şekil izlerini tamamen siler. Kul öyle bir hâle gelir ki, Allah'tan başkasını bilemez ve ondan başkasını göremez.⁴ Kul her şeyden fânî olduğu, hatta nefsi de ortadan kalktığı için nefsin bilinmesi yoluyla Rabb'in bilinmesi de başka bir boyuta taşınır. Burada kul, nefsinin unutmaya Rabb'ini bilir. Bu açıdan mârifet bir inkârdır. Çünkü kul, Hakk'ın dışındaki her şeyi inkâr etmektedir ve bu inkâr gerçekleşmeksizin kul için mârifetin oluşması söz konusu değildir. Sülemî bu inkârın gerekliliğini her şeyin zıddı ile tahakkukuna bağlar. Bu çerçevede Allah'ın bilinmesi, ancak O'nun dışındakilerin inkârıyla mümkündür. Dolayısıyla kul bütün bildiklerinden soyutlanmaksızın Allah'ın bilgisini elde edemez.⁵ Bu bakımdan mârifet, incelik ve remizleri bilmekten daha özel bir anlam taşır.

Bir diğer kullanım şeklinde ise mârifet ve irfân, eşyanın hakikatlerini akıl ve duyular yoluyla değil keşf yoluyla bilme sonucunda elde edilen bilgi anlamına gelir.⁶ Bu kullanım ilk olarak Hâce Abdullah Ensârî Herevî'de (ö. 481/1089) karşımıza çıkar. Herevî, mârifeti bir şeyi aslî hâli üzere ihâta etmek olarak tanımlar.⁷ Mârifet ve irfânın bu şekilde kullanımı Vahdet-i Vücûd doktrininin sistemleşmesinden ve felsefî tasavvufun tekâmülünden sonra yaygınlık kazanmıştır.⁸

İrfânın epistemik bir yöntem ve mârifetin de bu yöntemin bir ürünü olarak kullanımına gelecek olursak bu bakımdan irfân Hakk tâliplerinin Hakk'ı tanımak ve ona ulaşabilmek için seçtikleri yol anlamında sistemi karşılar. Bu açıdan ilk defa bu terime işaret eden Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Aynı zamanda kelâmcı kişiliğiyle de tanınan Kuşeyrî, İslâm entelektüel geleneğinin bilgi sistemlerini üç

³ Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme* (Tahran: Müessesesi-i Luğatnâme-i Dihhudâ, 1377), 15/13592.

⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana ilkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1981), 123-124.

⁵ es-Sülemî, “Mes' eletü Derecâtî's-Sâdikîn fi't-Tasavvuf”, *Mecmu'a-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân Sülemî* (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1388), 3/81-83.

⁶ Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme*, 15/13592.

⁷ Hâce Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn -Kâşânî'nin Şerhi İle Birlikte-* (Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994), 762.

⁸ Nitekim Kâşânî, bu ifâdeyi şerh ederken bunun irfân idrâki olduğu kaydını düşer. Bkz. *Şerhu Menâzilü's-Sâirîn* (Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994), 762.

ana gruba ayırır. Bunlar rasyonel temelli bilgi sistemini ifade eden burhân, din ilimlerinin bilgi sistemini ifade eden beyân ve müşâhede ve keşf yönteminin bilgi sistemini ifade eden iyân veya irfândır.⁹

Bazı sûflerin epistemik yöntem anlamındaki irfânı hem nazarî hem keşfi yöntemleri kuşatacak biçimde kullandıkları görülür. İrfân açısından değişmeyen husus ise her iki yöntemle bilinmesi talep olunan şeyin Hak olmasıdır. Buna göre irfânın iki türü vardır. Bunların ilki nazar ve istidlâl yoluyla eserden müessire doğru giderek Hakk'ı bilmektir. İkinci yol ise sıfattan zâta gitme yoluyla Hakk'ı bilmektir. Bu ikinci yol peygamberlerin, velîlerin ve âriflerin yoludur. Bu yöntemle elde edilen bilgiye keşfi ve şuhûdî mârifet adı verilir. Bunu mutlak meczûb dışında hiç kimsenin elde etmesi söz konusu görülmez. Bu tür mârifet, insanın bütün varlığıyla yani yalnızca bedensel olarak değil bâtının içerdiği nefis, ruh, sır ve hafî gibi latîfelerden teşekkül etmiş olan bütün varlıksal boyutlarıyla ibâdet etmesinin bir sonucudur.¹⁰

İrfân ve mârifete dair yukarıdaki açıklamalardan hareketle tasavvufî terminolojide ârifin daha ziyade Tanrı, âlem ve insan hakkında mistik tecrübeye dayalı olarak bilgi elde eden kişiyi ifade ettiğini söyleyebiliriz.¹¹ Ârif kavramının kullanımı tasavvuf tarihinin ilk dönemlerine kadar gider. Nitekim Bâyezîd el-Bestâmî (ö. 234/848[?]), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859) Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872) Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946) gibi ilk dönem sûflerinden bazılarının ârifin mâhiyetine dair açıklamalar yaptığı bilinmektedir.¹² Bu açıklamaların ortak yönü ârifin bilgisinin rasyonel değil mistik tecrübeye dayalı bir bilgi olması, Allah'ın dışında her şeyden alakayı kesmiş olmasıdır. Öte yandan ilk sûflerin ârif ile ilgili açıklamalarından onların ârif ile mutlaklık ve edilgenlik arasında bir ilişki kurdukları da görülmektedir. Bu bağlamda ârif âdetâ kayıtlardan, bağlardan, sınırlardan kurtulup mutlaklaşmaya gayret eden ve sonunda mutlaklığa ererek küllîlik kazanan ve Hakk'ın karşısında her şeyi kâbil olma özelliği ile tam edilgen olan kişidir. Söz gelimi Bâyezîd el-Bestâmî kendisinden ârifin özellikleri sorulduğunda "Suyun rengi kabının rengidir. Suyu beyaz bir kaba boşaltırsan suyu beyaz olarak görürsün. Siyah bir kaba boşaltırsan suyu siyah yaparsın. Diğer renkler için de durum böyledir. Suyun durumu değişir. Onun durumunu değişimini üstlenen ise onun efendisidir." diye cevap verir. Yine ârifi resmi yani dış varlığı ve eseri ortadan kalkmış olan kişi olarak tanımlar.¹³ Ona göre ârifin hiçbir derecesi yoktur.¹⁴ Bâyezîd'in ârif hakkındaki bu açıklamaları sonraki sûflerin ârif tasavvurlarında etkili olur. Bu durum ilk sûfi

⁹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ma'rûf Züreyk (Beyrut: 1991), 42; a.g.m, *Letâifü'l-İşârât: Tefsîru Sûfi Kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. İbrâhim Besyuni (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), 1/53.

¹⁰ Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 179; Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 244.

¹¹ İzzeddîn Kâşânî, ârifin bu yönüne işaret ederek onu Hakk, ârifi kendi zâtı, isimleri, sıfatlarının müşâhedesi mertebesine erdirdiği kişi olarak tanımlar ve onun bu müşâhedeyi bilgi yoluyla değil hâl ve mükâşefe yoluyla elde etmesi gerektiğine vurgu yapar. Bkz. İzzeddîn Kâşânî, *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye* (Tahran: Vezâret-i Ferheng u İrşâd, 1367), 80.

¹² Detaylı bilgi için bkz. Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 113-123.

¹³ Ebu'l-Hasan es-Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd* (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390), 56, 59.

¹⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfler*, trc. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 30.

müelliflerin ârif hakkındaki yorumlarına da girer. Nitekim Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) de Bâyezîd'in tanımsızlık görüşünü sürdürerek ârifin tanımsızlığına dikkat çeker.¹⁵

İlk sûfi müellifler arasında ârifin sınırsızlığı, mutlaklığı ve her şeyi câmi' ve kâbil olmasına en açık işaret eden ise es-Sülemî'dir. es-Sülemî, ârifi takyîd makamından itlâk makamına yolculuk eden kişi olarak tanımlar. Mârûf yani ârif tarafından tanınan ise mebde ve meâd bütünüyle kendisi olan mutlak Hak'tır.¹⁶ Ârif, mârûfunun sınırsız olmasından dolayı sınırsızdır. Müteferrikât onun için cem edilmiş, bütün hâller kendisine göre eşit olmuş ve ağıyârı görmek kendisinden düşmüştür.¹⁷ Ârifin sınırsız ve kayıtsızlığı Bursevî örneğinde görüleceği üzere daha sonra Vahdet-i Vücûd anlayışında da karşımıza çıkacaktır.

Ârif kavramının içeriğinin gelişiminde yalnızca sûfler etkili olmamıştır. Onların yanı sıra filozoflardan da ârif ve irfân kavramının içeriğinin gelişmesine katkı sağlayan bazı isimler vardır. Söz gelimi İbn Sînâ (ö. 428/1037), *el-İşârât* isimli eserinin Tabîyyât bahislerinin dokuzuncu namatını "Makâmâtü'l-ârifin" şeklinde adlandırmış ve burada ârifi tanımlayarak onun bazı hususiyetlerini zikretmiştir. Ona göre ârif, Hakk'ın nûrunun kendi sırrında parlaması için Ceberût kudsiyetine fikriyle sürekli yönelen kişidir. En temel özelliği ise Hakk'ın dışındaki şeylerden Hakk için yüz çevirmesi ve tezehhüd etmesidir. Ârif ibâdetinde Hakk'ın dışında hiçbir gaye gütmmez. Bu konuda cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme arzusu onu harekete geçirmez. Dolayısıyla zühd ve ibâdeti korku veya arzudan kaynaklanan âbid ve zâhiden üstündür.¹⁸ İbn Sînâ'nın ârif hakkındaki bu açıklamaları âdetâ teşekkül devri tasavvufunun ana karakteristiğidir. Zîrâ tasavvuf hareketi, zühd ve âbidlik yolundan Allah'a yöneliş ve O'na aşkla vâsıl olma iddiasıyla ayrılmıştır. Bu çerçevede ibâdetlerini de korku ve ödülde bağımsız bir şekilde zât-ı ilâhiyenin liyâkatinden dolayı yaptıklarını savunurlar. Böylece tasavvuf geleneği ile felsefe geleneği ârif ve irfân kavramları üzerinden birbirleriyle yakınlaşmış gibidirler.

İlk dönem tasavvufunun irfân ve mârifet anlayışını İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği geleneğe bağlayan halka Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî, ârifin mutlaklaşması anlayışını varlığın birliği doktriniyle birleştirir. Onun bu husustaki açıklamalarına binaen ârifi birleyen/muvahhid şeklinde tasavvur ettiği sonucu çıkar. Nitekim *Mişkâtü'l-Envâr*'da ârifleri varlıkta bir olan Hakk'tan başkasını görmeyen kimseler olduklarını tasvir eder. Bunun yanı sıra Gazzâlî, ârifleri varlıkta tek hakîkati görme konusunda iki ayrı grupta mütâlaa eder. Bunların ilkinde yer alanlar varlıkta tek hakikat olduğunu ilmen bilirler. İkinci gruptakiler ise bunu tecrübî olarak yaşarlar. Birliği tecrübî bir şekilde yaşayan ârifler çokluğa dair idraklerini yitirmişler ve sırf tekillîğe dalmışlardır. Bu sırf tekillikte ârifin aklı tamamen devre dışı kalır. Onlar bu durumda artık ne kendi benliklerini ne de Allah'ın dışındaki herhangi bir şeyi hatırlar. Gazzâlî bu durumda olan ârifin bir tür sarhoşlukla sarhoş olduğunu ve aklının etkisini yitirdiğini iddia eder.¹⁹

¹⁵ Hakîm Tirmizî, *Beyânu'l-Fark*, thk. Nichola Heer (Kahire: 1958), 86.

¹⁶ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şeribe (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1373), 506.

¹⁷ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, "Sülûku'l-Ârifin", *Tis'atü Kütüb fî Usûli't-Tasavvuf ve'z-Zühd* (en-Nâsir, 1993), 395.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 182-184.

¹⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr: Varlık, Bilgi, Hakikat*, trc. ve nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2016), 45-52.

Vahdet-i Vücûd doktrinini sistematik hâle getiren İbnü'l-Arabî'nin ârif konusunda sûflerin geneline muhâlefet eder. Onun ârif kavramını iki farklı şekilde kullandığını görürüz. Buna göre onun terminolojisinde ârif bazen kemâle ermiş muhakkiki ifade eder ve nefsinin bilen kişidir.²⁰ O, her şeyde Hakk'ı gören hatta Hakk'ı her şeyin aynı görendir.²¹ Bu bakımdan ârif Tanrı ile âlemdeki nesnelere arasındaki özel yönün bilgisine vâkıftır. Dolayısıyla Şeyh-i Ekber'in terminolojisinde mutluluk kimyâsı (*kimyâ-yı saâdet*) diye de adlandırılan vech-i hâssın bilinmesi âriflerin iksiri (*iksîru'l-ârifîn*) diye adlandırılır.²² Bazen de henüz kemâli tamamlanmayan fakat bazı müşâhedeleri elde etmiş olan kimse için kullanılır. Nitekim *Istilahât* risâlesinde ârif bu ikinci anlamda kullanılır ve âdetâ tam kemâl sahibi olmayan biri olarak tavsif edilir. Buna göre ârif, Hakk'ın kendisini müşâhede ettirdiği ve kendisinde hâllerin ortaya çıktığı kişidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî mârifeti bir hâl sayar ve kendisine ulûhiyyetin ve zâtın müşâhede ettirilip kendisinde hâl zâhir olmayan âlimi âriften üstün kabul ederek sûflerin çoğunluğundan farklı bir yol izler.²³

İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf geleneğinde ârif ve irfân kavramları zaman zaman genel ve zaman zaman da özel anlamlarda kullanılmaya devam etmiştir. Bununla beraber büyük ölçüde ârif denildiğinde muhakkikin anlaşıldığını söyleyebiliriz. Osmanlı tasavvuf geleneğinde de büyük ölçüde ârifin muhakkikle aynı anlamda ve Tanrı, âlem ve insan hakkında en üst düzeyde bilgiye sahip kişi için kullanıldığı ve ârifin insân-ı kâmil sayıldığı ise ispata mahal bırakmayacak derecede açıktır.²⁴ Genelde tüm tasavvuf geleneğinde özelde ise Osmanlı geleneğinde bazı büyük veliler için tâcu'l-ârifin, kutbu'l-ârifin, sultânü'l-ârifin, burhânü'l-ârifin, zeynü'l-ârifin vb. gibi sıfatların kullanılması bu iddianın kanıtı mâhiyetindedir. Bursevî'nin ârif ve mârifet hakkındaki tanımlamalarına baktığımızda onun da zaman zaman ayırtırsa da ârifi çoğunlukla muhakkik ve insân-ı kâmil olarak kabul ettiği söylenebilir. Nitekim onun ârifi nasıl tanımladığına aşağıda değinilecektir.

Bursevî, mârifeti eşyanın mânâda yok olmuş olarak müşâhede şekline genel bir şekilde yorumlar. Özde ise mârifeti kişinin kendi nefsinin bilmesi (mârifet-i nefis) ve nefsinin bilme yoluyla Rabbi'ni bilmesi (mârifet-i Rabb ve mârifet-i Hakk) olarak kabul eder.²⁵ Mârifete dair bu tanımlar çerçevesinde ona göre ârif, kendi nefsinin bilen yani hakîkatine eren ve bu yolla Hakk'ın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiillerinin sırlarına vâkıf olan kişidir. Bu hususta İzzeddin Kâşânî'nin (ö. 735/1334) yukarıda zikredilen tanımına benzer bir tanım yaptığı görülmektedir. Öte yandan onun açıklamasında

²⁰ Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 495.

²¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (Hârûn Fassî), thk. Ebu'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ty.), 192.

²² Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 75-76.

²³ İbnü'l-Arabî, *Kitabu Istilahât-i's-Sûfiyye*, trc. Seyfullah Sevim (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 70. İbnü'l-Arabî müşâhede hâlinin kişide bir tür etki bırakmasını eksiklik saymaktadır. Nitekim *Risâletü'l-Envâr*'da Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda yaşadığı müşâhede ile Hz. Peygamber'in miracını mukayese ederek şöyle söyler: "Bil ki, tahakkuk etmiş ve temkîne ermiş olan kâmil hakîm o şahıstır ki, her hâl ve vakit, ona uygun olanla amel eder ve karıştırmaz. İşte bu hâl, Muhammed'in (s.a.s) hâlidir. Çünkü O, Rabbine yayın iki ucu kadar (*kâbe kavseyn*) veya daha da yakın (*ev ednâ*) oldu. İşte bu hâl, Muhammed'in (s.a.s) hâlidir. Çünkü O, Rabbine yayın iki ucu kadar (*kâbe kavseyn*) veya daha da yakın (*ev ednâ*) oldu. Vaktâ ki, Cenâb-ı Risâlet-meâb Muhammed Mustafâ efendimiz kavmi arasında sabahladığı ve bu hâdiseyi orada bulunanlara anlattığında bunun eseri kendisi üzerinde görülmediğinden ve bu durumda müşrikler O'nu kendilerinin durumlarıyla uygun bir durumda gördüklerinden dolayı müşrikler kendisini doğrulamadılar. Zîrâ Hz. Peygamber'in durumu Hz. Mûsâ'nın durumundan farklılık arz etmekteydi. Mûsâ'nın üzerinde eser görülmekteydi, Mûsâ göz alıcı bir şekilde parıldamaktaydı." İbnü'l-Arabî, "el-Envâr", *Resâil*, (Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 2000), 1/287.

²⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Ârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/361-362.

²⁵ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 1054-160.

ârif-i billah ile âlim-i billah arasında İbnü'l-Arabî'de karşımıza çıkan fark korunur. Nitekim Bursevî İbnü'l-Arabî'yi takip ederek âlimi ulûhiyet ve zât kendisine keşfettirilen ve kendisi üzerinde herhangi bir etki ortaya çıkmayan ve ârifi ise Hakk'ın zâtını müşâhede eden ve üzerinde etkisi ortaya çıkan kişi şeklinde tanımlar.²⁶ Ârif Rabbânîlik, âlim ise İlâhîlik özelliklerini hâizdir. İlâhî isimler arasındaki hiyerarşinin gereği olarak âlim-i billah olan şahıs âriften üstündür. Çünkü âlim, Allah ismine mazhardır. Ârif ise Rabb ismine mazhardır. Rabb ismi ise Allah isminin yönetimi altındaki bir isimdir. Bu nedenle bu ikisi arasında sultan ve vezir arasındaki ilişkinin benzeri bir ilişki söz konusudur. Ayrıca Bursevî, ârif ile muhakkik arasında da ayırım yaparak muhakkiki âriften üstün sayar. Öte yandan âriflerin tamamı ona göre Hz. Peygamber'in vârisleridirler.²⁷ Bununla beraber Bursevî, âlim denildiğinde bununla âlim-i billah anlaşılmalı ulemâ-i rüsûm anlaşıldığı için gelenekte ulemâ-i bâtına ârif dendiği kaydını da düşer. Kendisinin de eserlerinde ârif dediğinde bu anlamı kastettiği ise bellidir. Bu bağlamda ona göre ârif, Hakk'ın zâtı, isimleri, sıfatları ve fiillerine müşâhede yoluyla vâkıf olan şahıstır. Müşâhede olmadan bunlara yakîn yoluyla vâkıf olan kişi ise âlimdir.²⁸

Bursevî'nin ârif tanımında ön plana çıkan en temel özellik ise onun Hakk'ın dışındaki şeylerden soyutlanmış olmasıdır. Nitekim Bursevî'ye göre ârif, Hakk'ı bilen ve her zaman ve hâlde dünyadan habersiz, Hakk'ın dışındakileri idrâkten kopmuş kimsedir. O, bu dünyada halk içinde bulunsa da ruhu mânâ âlemine yükselmiştir. Bundan dolayı bedenlerin hâlleri ve hükümlerinden çıkmıştır. Bundan dolayı ârif, halk dolayısıyla Hakk'tan perdelenmez.²⁹

Kişi kendi hakîkatini bilerek irfân ve mârifeti nasıl elde edilebilir ve nasıl ârif olabilir? Bursevî'ye göre bu sorunun cevabı bir insanın kendi hakîkatini ancak kendi hakîkatine ermiş başka bir ârif vasıtasıyla bilineceğidir. Tâbî olmak bu bilgiyi elde etmeyi temin eden tek unsurdur. Bu bağlamda Bursevî'nin ârifi mistik bilginin elde edilme sürecinde etkin bir epistemik ilke olarak gördüğü söylenebilir. Mârifet-i nefis ve Rabb'e tâlib olan bir kişi bu ilkeye baş vurarak onun değiştirici ve dönüştürücü iksiri yoluyla kendisi de bir ârif olacak, küllîleşecek, mutlaklaşacak ve her sûreti kabul edici hâle gelecektir.

Ârifin İnancı: Heyûlânî İnanc

Tasavvuf içerisinde gelişen Vahdet-i Vücûd doktrini sahip olduğu ontoloji ve epistemolojinin bir ürünü olarak özgün bir din felsefesi ortaya koyar. Bu din felsefesinin anahtar kavramı ise Bursevî'nin İbnü'l-Arabî'den ödünç alarak kullandığı heyûlânîliktir. Bu durumda bu din felsefesini anlamamızı sağlayacak ve Bursevî'nin ârifin inancını tasvir ederken kullandığı heyûlânî ifadesi ne anlama gelmektedir? Kuşkusuz Bursevî ve İbnü'l-Arabî bu ifade ile bir benzetme yapmaktadırlar. Bunun çözümlenmesi ise bir taraftan heyûlânın benzetmeye konu olan özelliğinin bilinmesi ve diğer taraftan da ifadeye kaynaklık eden ana metne göz atmayı gerektirir. Antik felsefede bilhassa Aristo'nun doğa felsefesinde sûretle birlikte âlemin iki kurucu unsurundan biri sayılan heyûlâ "tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" şeklinde tarif

²⁶ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, 768.

²⁷ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, 767.

²⁸ İsmâîl Hakkî Bursevî, *Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram-ı Velî* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1521), 18a.

²⁹ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, 767.

edilmiştir.³⁰ Tanımından da anlaşılacağı üzere heyûlânın en belirgin özelliği kâbilliktir. Yani heyûlâ, mutlak edilgenlik sahibi bir doğaya sahiptir. İşte İbnü'l-Arabî ve Bursevî'nin inanç konusunda ârifin durumunu ifade ederken heyûlâyı kullanmalarına sebep olan benzetme yönü onun bu mutlak edilgenlik ve kâbillik özelliğidir. Bu bağlamda Bursevî'nin bu husustaki kaynağı İbnü'l-Arabî'nin *Futûhât*'ta yer alan cümlesinden hareket eder. Şeyh-i Ekber'in cümlesi "Bir ârif gerçekten ârif ise sadece tek bir inanç biçimine bağlı kalması ve diğer inanç biçimleriyle kayıtlı olmaması söz konusu değildir." şeklindedir.³¹ Bursevî bu ifadeyi ârifin heyûlâ gibi olması şeklinde yorumlar. Yani nasıl heyûlâ her sûreti kabul ettiği ve bütün sûretlere mahal olduğu hâlde kendi özünde bir değişiklik olmuyorsa ve hiçbir sûret onun aslî durumunu bozmuyorsa ârif de her türlü inancı kabûl eder. Onun inancı, bütün diğer inanç biçimlerini kendinde toplar. Ârif diğer inanç biçimlerinin aslına da vâkıftır. Onların ne anlama geldiği ve neden kaynaklandığını da bilir. Diğer inançları toplaması ve içermesiyle beraber hakikat üzere olan kendi heyûlânî inancında yine devam eder ve sâbit kalır.³²

Bursevî'nin açıklamalarından onun ârifin inancı olan heyûlânî inançla ârif olmayanların inancı arasında bir fark gördüğü ortaya çıkmaktadır. Nitekim Bursevî ârif olmayanların inancını mecâzî inanç olarak tanımlar. Ârifin inancı olan heyûlânî inanç ise hakikî inançtır. Bursevî'nin tanımlamasına göre mecâzî inanç Tanrı'yı şöyle veya böyle bir sûrette sınırlandırır. Bu sınırlandırma cisimsel sınırlandırma olduğunda ortaya putperestlik çıkar. Bunun anlamı Bursevî'ye göre mutlak olan ve hiçbir sûretle kayıtlı olmayan Hakk'ı birtakım sûretlere özgü kılarak diğer sûretlerdeki tecellisini yok saymaktır. Bu durumda olan kişi mutlağı tahsis ve mukayyed kılmış olduğu için küfre nisbet edilir. Ayrıca Bursevî, bir Müslümanın âlemdeki herhangi bir mazharda tecellî eden Hakk'ın o tecellisindeki varlığını inkâr ettiğinde onun da küfre düşeceğini savunur.³³ Öte yandan heyûlânî inancın sahibi olan ârif Tanrı'nın hiçbir kayıtlı kayıtlı olmadığını müşâhede etmiştir. Bundan dolayı Onu hiçbir kayıtlı sınırlı görmez. Her kayıt ve sınırlandırmanın içerdiği mânâyı ise mutlaklığı bâkî kalmak üzere Tanrı'ya nisbet eder. Şu durumda Bursevî'nin heyûlânî inancı her inancı, her inancının sûretini kâbil ve fakat kendisi bir sûretle mukayyed olmayan bir inançtır.

Bursevî veya ondan önce Şeyh-i Ekber'in böyle bir inanç biçimi önermesindeki amaç nedir? Yani ârif her inancın sûretini kabul edici olmadığı taktirde ne gibi bir sorun ortaya çıkar? Bu sorunun cevabı doğrudan Tanrı'nın bilinmesi meselesini ilgilendirmektedir. Vahdet-i Vücûd doktrinine göre Tanrı, âlemin hakikatleriyle zuhûr ve tecellî etmektedir. Dolayısıyla O'nu kâmilten bilmek bütün sûretleri kâbil olmakla gerçekleşir. Tanrı'nın âlemdeki bazı sûretlerle tecellisini kabul edip diğerlerini inkâr etmek ise Tanrı'yı sınırlandırma ve tecellîleri inkâr anlamı taşıyacağından, bunun da Tanrı'ya dair cehâlete yol açacağından dolayı sakıncalıdır. Vahdet-i Vücûd okuluna göre işte bu durumdan kurtulmak ancak heyûlânî ve mutlak inanca ermekle mümkündür.

Burada heyûlânî inancın iki temel özelliği karşımıza çıkar. Bunların biri diğerini zorunlu olarak gerektirir. Bu özelliğin ilki yukarıda genişçe açıklanan kâbillik ve kuşatıcılıktır. İkincisi ise bu kuşatıcılığın zorunlu gereği olan hoşgörüdür. Bursevî'nin açıklamalarından hareket ettiğimizde ârifin

³⁰ Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/295-296.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 7/244.

³² Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, (İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1328), 3.

³³ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 29.

hoşgörüsünün birkaç esas üzerine kurulu olduğunu görürüz. Bu esasların ilki ârifin heyûlânîliğini de temin eden küllîleşme ve mutlaklaşma durumudur. Ârif bundan dolayı diğer inanç biçimlerinin sûretlerini kabul edici olmuştur. Zîrâ ârif aşağıda da işaret edileceği üzere küllîleşmiş ve bunun da ötesine geçerek mutlaklaşmış, her sûreti kabul eden heyûlâ gibi mutlak edilgenliğe ermiştir.

Ârifin hoşgörüsünün ikinci ana esası ârifin mutlaklık kazanma seyrinde âleme dair müşâhede ettiği şeylerdir. Ârifin bu müşâhedesinde bütün âlemin ilâhî isimler ve sıfatların sûretlerinin tecellîyâtından meydana geldiğini öğrenmiştir. Bu müşâhede ona her sûrette tecellî edenin Hak olduğunu ve Hakk'ın sûretlerde tahavvul ederek tecellî edip yine de mutlak kaldığının bilgisini vermiştir. Bu durumda âlem cümlesinden olan dinler, inanç biçimleri, doğru ya da yanlış diye hüküm verilen tüm kanaatler ve hatta Allah'ın dışında tapınılan her türlü maddî veya gayr-i maddî nesnenin tamamı aslında ilâhî isim ve sıfatların tecellîlerinden ibaret olmuş olur.³⁴

Ârifin hoşgörüsüne kaynaklık eden bir diğer esas da ilâhî isimler teorisi çerçevesinde geliştirilmiş olan soteriyoloji anlayışıdır. Bursevî buna işaret ederek bütün mazharların kendi doğru yollarında olduklarını savunur. Bu çerçevede Hak her yüzden görünür. Ârif bu nedenle bir yüzle kendilerini sınırlandıranları da mâzûr görür. Çünkü ârif kapsama alanı geniş olduğu için sınırlanmanın da ilâhî şe'nlerden bir şe'nin ve ilâhî isimlerden bir ismin gereği olduğunu ve herkesin bir ilâhî ismin mazharı olup ve mazharı olduğu ismin yönetimi altında kaldığını bilir. Bu isim ister cemâl, ister celâl, ister dalâlete sevk eden, ister hidâyete erdiren bir isim olsun, her şey o ismin sırât-ı müstakîmi üzeredir. İnançlar da bu şekildedir. Bir şahsın inancı bir başka şahsın inancına göre yanlış olsa da o şahsın zâtında mazhar olduğu isim bakımından inancı kendisinin sırât-ı müstakîmidir. Mesela yayın doğruluğu onun eğriliğindedir. “el-Hâdî” ismine eğri görünse de dalâlet “el-Mudill” ismine nisbetle doğrudur. Ârif bu mânâyı bildiği için kimsenin dinine karşı çıkmaz.³⁵

Burada insanların dalâlet ve hidâyetlerinin cebr yoluyla insan özgürlüğüne zarar verecek şekilde belirlenip belirlenmediğini de gündeme getiren Bursevî, Vahdet-i Vücûd ontolojisinin en önemli ilkelerinden biri olan mâhiyetlerin daha doğru bir ifadeyle a'yân-ı sâbitenin gayr-i mec'ûl olmalarını ve ilm-i ilâhînin de bu gayr-i mec'ûl olan sâbit aynlara tâbî olduğunu hatırlatarak problemi aşmaya çalışır. Bu bağlamda her bir ayn kendi kaynağı olan ilâhî ismin gereği üzere dış dünyada eser ve etkisini ortaya koyan kodlara sahiptir. Bunlar üzerinde Tanrı hiçbir şekilde bir tasarrufta bulunmamıştır. Onlar ile Tanrı arasındaki ilişki sadece varlık verme ilişkisidir. Bu nedenle ayn kendi içeriğinin doğasını yerine getirmektedir. Bu hususta Tanrı ona baskı kurmamaktadır. Dalâlet işte bu aynların doğasında yer alan özelliğin sonucunda oluşmaktadır. Ârif bütün bunları bilerek inançlara karşı saygılı kalmaktadır.³⁶

Bursevî ârifin heyûlânîlikten kaynaklanan hoşgörüsünü anlatırken inançlardaki tutuculuk ve dışlayıcı (exclusivist) yaklaşımın doğasını da açıklar. Bunu yaparken İbnü'l-Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad teorisine baş vurur. Buna göre ilâh-ı mu'tekad, kulun kendi zannındaki tanrı tasavvuru olup bu tasavvuru kul kendisine bakarak üretir. Bu tasavvurun da kaynağı her ne kadar ilâhî isimler olsa da

³⁴ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 22-24.

³⁵ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 24.

³⁶ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 24-26.

Tanrı'nın sınırlandırılması anlamı taşımaktadır. Bu çerçevede kul, kendi zannının ürünü olan bu tanrıyı över ve ona tapınır. Onun bu övgü ve tapınımı ise kendi zannının ürünü olmasından dolayı aslında kendisine yaptığı övgü ve tapınmadır. Bu nedenle başkalarının inancını kötüler. Başkalarının inançlarını kötülemin nedeni cehâlettir. Çünkü kendi tasavvur ettiği tanrıya tapınan ve diğerlerini inkâr eden kul, hem kendi tasavvurunun hem diğer tasavvurların hem de âlemdeki her şeyin hakîkatinin Hakk'ın sınırsız ve sonsuz olan zâtı olduğundan habersizdir. Bu cehaletinden dolayı başkasının inancını kötüleyip karşı çıkar. Bu karşı çıkıştan kurtulmak ve hoşgörü kazanmak ârif olmakla ve Hakk'ı her sûrette görmek ve bu şekilde davranmakla mümkündür. Ancak böyle olan kişi hiçbir inanç biçimine itiraz etmez ve her inanış sahibinin inandığı şeyi yine sahibine teslim eder.³⁷

Bursevî'ye göre ârifin dışındaki herkes zâten doğal olarak kayıtlı ilâhın kullarıdır. Onlar sınırsız ve sonsuz olan Hakk'ı kalplerinde tasavvur ettikleri sûrete sığdırırlar. Bu bakımdan onlar Hakk'ın aynası olmuşlardır.³⁸ Ârif ise mutlak İlâh'a kulluk eder. Bu bakımdan gerçek kul ârifdir. Onun dışındakiler ise sınırlayan ve sınırların dışında kalanları inkâr eden kişiler olmalarından dolayı eksik inançla ibâdet eden kullardır. Buna rağmen Hakk onların da bu kulluklarını dikkate alır ve onları bunun karşılığında ödüllendirir. Bu anlamda Vahdet-i Vücûd doktrininin soteriyolojisi açısından mutluluğu elde etmeyen kimse yoktur. Bununla beraber bu mutluluğun cennet veya cehennemde gerçekleşmesi ise şerîfatın belirlediği çerçevede gerçekleşir.³⁹

Bütün bu açıklamalar ve din konusundaki kayıtsızlık anlayışının sonucunda ârifin âdetâ dinsiz ve mezhepsiz biri olduğu sonucu çıkmaz mı? Bursevî'nin bu soruya cevabı hayırdır. Çünkü ona göre ârif dinsiz ya da mezhepsiz biri değildir. Bilakis onun dini Allah'ın dini, mezhebi ise Rabb'inin mezhebidir. Burada Bursevî çok belirgin bir biçimde ârifin Allah katındaki din olan İslâm dininde olduğunu ima etmekte ve mezhebinin de ilâhî isminin dosdoğru yolu olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan ârif ne dinsiz ne de mezhepsizdir. Şu kadarı var ki o, sosyolojik açıdan kurumsallaşmış din kalıbına sığmayacak kapsayıcılığa ulaşmış kişidir.⁴⁰

³⁷ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 38-39.

³⁸ Konu hakkında Bursevî'nin detaylı bir yorumu için bkz. Orkhan Musakhanov, "İsmail Hakkî Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 539-561.

³⁹ Vahdet-i Vücûd doktrininin bütün âlemin rahmete gark olması ile bir tür apokatastasis anlayışı içinde ebedî mutluluğu elde etmesi iddiasına dayalı eskatolojisi çeşitli tartışmaları doğurmuştur. Bu husus özellikle doktrinin kurucu piri olan İbnü'l-Arabî'ye yönelik polemik metinlerinin en gözde konularındandır. Dolayısıyla doktrini savunanlar tarafından bu hususun meşrûiyet zeminini kanıtlamak önemli bir hedeftir. Bu kanıtlama çabalarının örneklerinden biri için bkz. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî Mes'eleli Hulûdî'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127

⁴⁰ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 18. Bu husus İbnü'l-Arabî'nin dinlerin birliği fikrini iddia edip etmemesi bağlamında Suâd el-Hakîm tarafından da değerlendirilir. O, Şeyh'in *Tercümânu'l-Eşvâk*'ta yer alan ve kalbinin her sûreti kabul edici olduğuna işaret eden şiirinden hareketle Şeyh'in vahdet-i edyân fikrine sahip olduğu iddiasını ele alır. Suâd el-Hakîm dinlerin hakikatlerinin ontolojik açıdan bir oluşu fikrinde olması ve hatta bütün tapınılan sûretlerin Hakk'ın sûretleri olması anlamında vahdet-i ma'bûd anlayışına sahip olmakla beraber Şeyh'in dinlerin geçerlilik birliği fikrinde olmadığını söyler. Bilakis ona göre bu şekilde kâbil hâle gelmenin anlamı cevâmî'u'l-kelîme ermekle ilgilidir. Yani bizim yukarıda Bursevî çerçevesinde açıklamaya çalıştığımız heyûlânî inanç sahibi olmak demek bütün âlemin kendisinden yaratıldığı hammadde olan Nûr-i Muhammedî'ye erişmek ve vâris-i Muhammedî hâline gelmesi demektir. Bu açıdan Muhammedî şerîfatı benimseyen kişi zorunlu olarak Hz. Muhammed'den önce gelen bütün peygamberlerin şerîfatlarını kabul etmek ve onlara inanmak zorundadır. Bu bakımdan Muhammedî şerîfat önceki şerîfatların bâtil olmasına hükmetmez. Bilakis onları da içererek kemâle erme anlamı taşır. Dolayısıyla Suâd el-Hakîm'in açıkladığı şekliyle Şeyh'in bu ifadesi aslında İslâm'ın imanının şartlarından olan peygamberlere ve Allah'ın indirdiği kitaplara ayırım yapmaksızın inanma demektir (*İbn Arabî Sözlüğü*, 154). Suad el-Hakîm'in İbnü'l-Arabî için yaptığı açıklamanın Bursevî'nin anlayışı

Heyûlânî İnancın Epistemolojisi: Sâlikin Yedi Tavrı ve Üç Seferi

Ârifin tâbî olduğu epistemik sistem burhânî veya beyânî paradigmanın mukâbili olan keşfe dayalı irfânî paradigmadır. İrfânın bilgi teorisi, süje ile obje arasında kapanmayan mesafe sürdüğü müddetçe gerçek anlamda bilginin elde edilemeyeceği savı üzerine kuruludur. Dolayısıyla aynı zamanda bilme işlemi ifade eden seyr u sülûk süreci bir tür aynîleşme ve bu yolla bilme sürecidir. Bu yüzden irfân epistemolojisinde özellikle felsefe geleneğinde karşımıza çıkan ve insanın bilişsel yetkinliğini ifade eden âlem-i aynîye paralel, âlem-i aklî olması ve eşyanın hakikatlerinin sûretlerini Faal Akıl ile ittisâl yoluyla elde etme durumlarının yerini, bilenle bilinen arasındaki mesafenin ortadan kalktığı aynîleşme durumu alır. Dolayısıyla irfân paradigması açısından kemâl, bir teellüh/henosis sürecini ifade eder. Yani kemâl, sülûk sırasında geçilen her bir mertebede o mertebeye aynîleşmek, son olarak da sâlikin kendi hakikatini bilmesi ve bu hakikatin de hakikati olan Hakk'ın hakikatine erip O'nda fânî olarak bir yanılısama kabul edilen kişisel şuurun ortadan kalkması ve mutlaklığa ulaşmaktır.

Mutlaklığa ulaşmak heyûlânî inancın epistemik zeminidir. Zîrâ sâlik, mutlaklığa ulaşmakla tam edilgenliği elde eder. Bursevî bu sürecin sülûkta nasıl gerçekleştiğiyle ilgili yedi temel tavır ve üç ana yoldan bahseder. Ona göre sâlik bu tavlardan geçerek ve seferleri yaparak heyûlânî inancı temin eden hâle ulaşır. Bu süreci incelediğimizde sırasıyla nefsin bilinmesi, küllîleşme ve fenâ ile mutlaklığa erme şeklinde bir seyir izlendiği görülür. Bu bakımdan Bursevî ilk tavır bir kimsenin, kendi cisminde ve cesedinde idare sahibi olan cüz'î ruhunu bilmesi olarak kabul eder.⁴¹ Bu tavrın amacı sâlike mutlaklığın ilk basamağı olan bedenden soyutluğu kavratmaktır. Nitekim bu tavırda sâlik nefsi-nâtıka olarak da adlandırılan ruhunun çeşitli özelliklerini tanır. Buna göre nefsi-nâtıka cisim ve cismânî bir şey değildir. Yani nefis, bedende veya maddede ortaya çıkan ve madde ile kâim olan bir araz değildir. Aksine maddî ve cisim olan bedenin dâhilinde ve hâricinde tedbir ve tasarruf eden aslı unsur nefstir. Burada soyutluğu kavramaya götüren husus, nefsi-nâtıkanın gayri-mütehayyiz olduğunu bundan dolayı da mekânsız ve nişansız olduğunu keşfetmektir. Zîrâ, nefsi-nâtıka bedenin her parçasına bizzat ve bütünüyle bulunur. Bedeni her türlü kuşatmış ve onda etkin olmuş olsa da bedenin kalıplarından soyut ve münezzehtir. Öyle ki, bedenin herhangi bir parçası incelense nefsin orada tamamen mevcut olduğu görülür. Bu yüzden nefsin bölünme ve parçalanması mümkün değildir. İnsanın elinden tutan, gözünden bakan, dilinden söyleyen, ayağından yürüyen, kulağından işiten ve bütün organlarında tasarruf eden tamamen odur. Bedende her cüzde bizzat ve bütünüyle mevcuttur ve bütün bedeni kuşatmış olmakla beraber bütünüyle ondan münezzehtir. Eğer bir insanın parmağı veya eli veya ayağı kesilse, onda hiçbir eksiklik olmaz. Yine nasılsa o hâlde var

in için de geçerli olduğu söylenmelidir. Zîrâ Bursevî, mutlaklığa ermenin ve heyûlânî inanca ulaşmanın yolunun mürşid-i kâmile tâbî olmaktan geçtiğini söylemektedir. Bu ittibâ tasavvuf silsilesi içinde doğal olarak Hz. Peygamber ile başlamaktadır. O hâlde Bursevî'nin mutlaklık kazanmak için Onun yolundan gitmek dışında bir yol önerdiğini düşünmemizi ve Bursevî ve daha öncesinde İbnü'l-Arabî gibi sûflerin mutlak bir prennializmi savunup bugün bütün dinlerin her dönemde hakikati eşit düzeyde temsil ettiğini iddia ettikleri ve bunları uygulayarak mutlaklığa ulaşabileceğini savunduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir.

⁴¹ Bursevî, sûflerin nefsi-nâtıkayı tek adla adlandırmadıklarını söyleyerek Gazzâlî'nin bu konudaki görüşünü (bkz. Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds* (Beyrut: Dâru'l-Âfâk'l-Cedîde, 1975), 15-19) tekrar eder. Buna göre nefis, kalb, ruh, akıl ve sırr tek bir şeydir. Ancak ruhun sıfatı değiştikçe farklı isimler alır.

olmaya devam eder, bütün beden yok olsa bile nefis yok olmaz. Bu örneklerin benzeri sayısız ve sınırsız gözlemlerle kişi kendi nefsinin durumunu bilse bu durum ilk tavidir. Dolayısıyla Nefs-i nâtıkanın cisimsel bedende özel bir mahallinin olmadığını ve bedenin tamamında etkin olduğunu keşfeden sâlik, maddeden meydana gelmiş olan bedeninin kayıtlarının gerçek olmadığını fark edecek ve bu tavidan mutlaklığa doğru yükselecektir.⁴²

Bursevî'ye göre ikinci tavır, bütün âlemin ruhu olan soyut varlığın bilinmesi küllîliğin tecrübî yoldan değil nazarî şekilde anlaşılmasıdır. Dolayısıyla sâlik bu tavırda kendi bedeninde müşâhede ettiği soyutluğun bütün âlemdeki karşılığını görür. Bu nedenle âfâka yani dış âleme nazar eder. Burada incelediği ve keşfetmeye çalıştığı şey bütün âlemi bir beden gibi kullanan soyut bilinçtir. Bursevî, bu bilincin felsefe geleneğindeki aldandırmalarına sadık kalır ve onu Küllî Nefs olarak tanımlar. Kuşkusuz bu hususta uzak bir Neoplatoncu etki söz konusudur. Şu var ki, Bursevî, nefis-i nâtıkanın onun çeşitli adlarla adlandırılmasında karşımıza çıkan ruh ve akıl adlandırmalarını buraya da taşıyarak bir bakıma Neoplatoncu hipostazın Psychē'sini (Nefs) Nous'a (Akıl) eşitler. Bundan dolayı Küllî Nefs'i, Akıl ve İzâfî Küllî Ruh diye de adlandırır. Küllî Nefs de nefis-i nâtıka gibi soyut olup cisim ve cismânî değildir. Nefs-i nâtıkanın bedeninin dâhilinde ve hâricinde bulunmayıp gayr-i mütehayyiz olmasında gördüğümüz gibi Küllî Nefs de bütün yerler ve göklerin dâhilinde ve hâricinde bulunmaz. Bununla beraber her şeyi ihâta, tedbîr ve tasarruf eder. Küllî Nefs için yücelerin en yücüsü ile aşağıların en aşağısı birdir. O her mertebede bütün zâtıyla mevcuttur ve onun bölünmesi ve parçalanması mümkün değildir. Küllî Nefs de nefis-i nâtıka gibi maddenin bir arazi değildir. Hatta maddeyi önceler. Bundan dolayı bütün yerler ve gökler yok olsalar yokluk ona hiçbir şekilde erişmez. Bursevî Küllî Nefs'in bu bakımdan âlemlerle ilişkisini bir örnek yoluyla açıklar. Ona göre bu ilişki güneş ile dünyadaki konutlar arasındaki ilişkiye benzer. Dünyada ne kadar ev ve saray yapılırsa yapılsın hepsine Güneş'ten ışık ve aydınlık ulaşır. Ne var ki, her eve bacasına ve penceresine göre ışık ve aydınlık ulaşır. Ne kadar ev ve saray harap olup yıkılırsa yıkılsın bu durum Güneş'e yokluk vermez. Bu örnekte olduğu üzere sâlikin ikinci epistemik tavrı, Tanrı'nın ne kadar insan ve hayvan yaratırsa yaratsın Küllî Nefs'in bunların tamamına hayat verdiğini, onları tedbîr ve onlarda tasarruf ettiğini ve ne kadar canlı ölürse ölsün ona herhangi bir zarar gelmeyip aynen dâim ve kâim olduğunu ve merkezinde sâbit kaldığını bilmesidir.⁴³

Üçüncü tavırda sâlik ikinci tavidaki bilgisini tecrübe ile elde ederek bir aynîleşme sürecine girer. Dolayısıyla bu tavır sâlikin küllîlik kazandığı aşamadır. Küllîlik kazanma benliğinin, Küllî Nefs'te silinmesi ve sınırların ortadan kalkarak Küllî Nefs'le aynîleşmesi ile gerçekleşir. Burada sâlikin cüz'î ruhu, Küllî Nefs ile aynı şey olan Küllî Ruh'ta silinir. Bununla beraber sâlik Küllî Ruh ile hayatta kalmaya devam eder. Yani sâlik sülûku esnasında bu mertebeye ulaştığında kendi ruhunu küllî ruh veya izâfî ruh olarak da adlandırılan ve âlemin tamamına yayılmış olan âlemin ruhunda yok olmuş görür. Bu izâfî ve küllî ruh diye adlandırılan şey bütün âlemin hayatıdır. Bu ruhtan âlemin zâhirinden felekler, gök cisimleri, dört unsur ve maden, bitki ve insanın da içinde bulunduğu cins olan hayvan var olmuştur. Ayrıca bütün bunların hepsinde görülen canlılık eseri de bu ruhun bâtınından meydana

⁴² Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 5-6.

⁴³ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 6.

gelmiştir. Her şeydeki cüz'î ruh, bu küllî ruhun bir veçhesidir. Yani kendi ruhunun küllî ruh ve aklının küllî akıl olduğunu hakka'l-yakîn olarak müşâhede eder.⁴⁴

Dördüncü tavırda sâlik, üçüncü tavırda tecrübe yoluyla öğrendiği küllîlik kaydından çıkarak mutlaklığı tecrübe etmeye başlar. Bu tavırda kendi ruhunu Nefs-i Küllî'de fânî ve Nefs-i Küllî'yi ise Hakk'ın zâtında mahvolmuş olarak müşâhede eder. Cüz'îlik ve küllîlik kayıtlarından çıkar. Ayrıca bu tavırda sâlik, bütün fiilleri Hakk'ın fiilinde, bütün isim ve sıfatları Hakk'ın isim ve sıfatlarında ve bütün zâtları yani eşyanın hakikatlerini Hakk'ın zâtında fânî olarak görür. Ayrıca mahvettiklerini ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn müşâhede ederler. Bursevî bu durumu Hakk'tan gayri zâhirde mevcûd olmadığını bilmek olarak yorumlar. Buna göre yukarda bahsi geçen tavrılardan birinci tavır insanın iç âleminde, ikincisi dış dünyadan ve üçüncüsü ise bunların her ikisinin toplamından teşekkül eder. Dördüncü tavır ise bunların Hakk'ın zâtında yok olmalarını ifade eder.⁴⁵

Beşinci ve altıncı tavrılarda sâlikin tecrübe yoluyla mutlaklık idrâkinde derinleşmesi açıklanır. Buna göre beşinci tavırda bu tavra kadar geçilen bütün tavrıların tamamı cem edilir ve bu cem hâlinde bütün tavrılar topluca müşâhede olunur. Bu tavrın sahibine ibnû'l-vakt (vaktin/hâlin oğlu) denir. Sâlik, ibnû'l-vakt makamında "lâ mevcûde illâ hû" (O'ndan başka varlık yoktur) der ve her şeyi Hakk'tan ibaret görür. Altıncı tavırda ise sâlik kısmen edilgenlik tecrübesini yaşamaya başlar. Nitekim bu tecrübe dolayısıyla sâlik kendisini her şeye ayna olmuş bir hâlde müşâhede eder. Bu tavırda sâlik kendisinden başka kimseyi göremez ve bütün mevcûdâtı kendisine bağlı olarak görünür. Bu nedenle "Bedenimin içinde Hakk'tan başka kimse yoktur" ve "İki cihanda benden başka kimse yoktur" der. Yani her şey kendisine ayna ve kendisi de her şeye ayna olur. Hatta ayna ve aynadan yansıyan sûret kendisi olur. Bu makama ulaşıncı "lâ mevcûde illâ ene" (Benden başka varlık yoktur) der. Ayrıca bu makama ebu'l-vakt (vaktin/hâlin babası) adı verilir.⁴⁶

Yedinci tavır sâlikin tam edilgenliğe ulaştığı merhaledir. Zîrâ bu mertebeye değin sâlik, geçtiği bütün tavrılarda bir tür bilinç durumuna sahipti. Bu mertebede ise bilinci tamamen yok olarak mutlakta silinip gider. Bu nedenle bu tavırda sâlik fenâ-i küllî, mahv-ı mahz ve mahv-ı sırf durumuna ulaşır, bekâ-ender-bekâ'yı elde eder. Bu mertebede sâlik hiçbir halle ve makamla vasıflanmaz. Hem müşâhede hem de mârifet tamamen fânî olur. Çünkü bu makam mahv-ı küll makamıdır, bundan dolayı sâlikin idrâki bütünüyle ortadan kalkmıştır. Buraya makam denmesi de anlayışa yaklaştırmak içindir. Zîrâ mutlaklığı hiçbir şekilde ifade etmek söz konusu değildir. Bundan dolayı bu mertebenin sahibi olan kimse makamsız ve nişansızdır. Sâlikin mutlaklık kazanarak heyûlânî inancı elde etmesi bu tavırda gerçekleşir. Cem makamı olan bu tavrıdan 'fark' makamına dönen sâlik artık ârifdir ve kendisine Hakkânî varlık elbisesi giydirilir. Kendisinin hakikatini bilmekle Hakk'ı bilmiştir ve bundan dolayı da mecâzî bir inançla kendisini sınırlı kılmaz. Bilakis bütün inanç sûretlerini kâbil hâle gelmiş olup heyûlânî inanca ermiştir. Çünkü bu yedi tavır çerçevesinde ârif, iç âlemde ve dış dünyada tecellî edenin tek bir zât ve tek bir hakikat olduğu ve başka bir şeyin var olmadığını öğrenir. Bu tecrübe göre bütün varlık bir varlıktır ve bir can ve bir tendir. Bu bahsi geçen tek hakikat, bölünmez ve parçalanmaz. Bütün mazharlar onun tecellîgâhı ve âletidir. İsterse zerre kadar olsun her mazharda

⁴⁴ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 7.

⁴⁵ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 7.

⁴⁶ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 7-8.

bütün isim ve sıfatlarıyla külliyyen zâhir olur. Bununla birlikte bu tek olan hakikat herkese inancı ve zannına göre, ister zâhir olsun ister bâtın olsun her mertebe, her mahal ve her makamda ayrı bir yüz gösterir. Yani her sûrette sûretlenen, her akılda akledilen, her gönülde mânâ olan, her kulakta işitilen, her gözde görülen odur. Bir yüzden tecellî edip bir diğer yüzden o tecellîye bakar. İşte ârif, âşık ve mâşuk, tâlib ve matlûb, mu'tekid, mu'tekad ve i'tikâdın bir olduğunu bilince kendisini özel bir inanç biçimiyle sınırlandırmaz.⁴⁷

Bursevî ârifin mutlaklaşma ve bu çerçevede heyûlânî inancı kazanma sürecini ârifin, kendi başlangıç (mebde') ve sonunu (meâd) bilip, nefsin ve Rabbini tanınması ve kendisinin nereden geldiği ve nereye gideceğini bilmesinin gerçekleştiği üç sefer çerçevesinde açıklar.⁴⁸ Ona göre bu yolculuklar küllî yolculuklar olup bunlar olmaksızın nefsin bilinmesi ve Rabb'in bilinmesi ve böylece kemâlî elde etmek mümkün değildir. Bu seferler aynı zamanda yukarıda sayılan tavırların da temelini teşkil eder. Bu seferleri açıklarken Bursevî klasik devir nazariyesine bağlı kalır. Buna göre insanın hakikatinin Tanrı'nın ilminden maddî âleme doğru inişi ve son olarak insan bedeninde dünyaya gelişine kadar olan süreci ilk sefer kabul eder. Bu seferde insan terkîb kazanır ve basitlikten çıkarak çeşitli unsurların bileşiminden teşekkül eder. Bu sefer bir varoluş seferidir ve irâdî olarak gerçekleşmez.⁴⁹ Bu sefer insanın ârif olmaksızın Hakk'tan maddî dünyaya doğru yaptığı seferdir. İkinci sefer ise insanın bilinçli olarak kaynağa geri dönüş ve kazandığı terkibin dağılması ve çözümlenmesi ve basitliğe geri dönüş seferidir. Bu seferde bir ârifin sâlike rehberlik etmesi gereklidir. İkinci sefer, sâlikin Küllî Akıl/Küllî Nefs'te yer alan kendi hakikatine ermesiyle son bulur. Böylece maddî âleme gelmezden önceki ilk basitliğine geri dönmüştür. Bu geri dönüş yolculuğunda sâlik, terkîb seferinde geçtiği her bir mertebede kazandığı şeyleri iade ederek basitliğini kazanır. Bütün bunlar ise Bursevî tarafından bir tür ahlâkî yetkinleşme olarak kabul edilir. Bu seferde öncelikle sâlik, Akl-ı Kül ve Nefs-i Kül'de ardından da Hak'ta fenâ bularak bütünüyle kayıtlardan sıyrılır. Hatta şer'at kaydından bile çıkar. Bursevî, her türlü kaydın hatta benlik idrâkinin de silindiği bu makamın zevkli olmakla birlikte tehlikeli ve eksik olduğu görüşündedir. Bundan dolayı bu makamda mukîm olmak yerine burdan tekrar benlik idrâki makamına geri dönmenin gereğine dikkat çeker. Bu sefer seyr-i ilallah olarak adlandırılır. Sâlikin mutlaklığı kazandığı bu ikinci seferden tekrar sınırlılık mertebesine dönüşü ise üçüncü seferdir. Bursevî bu seferi kâmillerin seferi sayar. Bu seferi yaparak tekrar maddî âleme dönüş yapan ârif, sıradan bir insan gibi yaşantısını sürdürür. Bu nedenle bu seferi yerine getirip halka dönen ârif yemek, içmek, uyumak ve nikâhla meşgul olur. Ne ifrat ve ne de tefrit üzeredir. Sadece itidâl ve istikâmet üzere yaşamaya devam eder. Hakk'tan âleme irfânla yapılan bu sefer, seyr-i anillah olarak adlandırılır. Heyûlânî inancı kabul bu seferle halka dönen ârifin inancıdır. Zîrâ bu sefer ile halka dönen ârif, mutlaklık tecrübesini yaşamış ve Hakk'ın her şeyin hakikati olduğunu Hakk'la bilmiştir. Bundan dolayı her sûrette ibâdet edilenin, her din şeklinde ortaya çıkanın ve âlemdeki her bir nesnenin hakikatinin Hakk olduğunu anladığı için Hakk'ı bir inanç biçimine özgü kılarak sınırlandırmaz.⁵⁰ İşte bu üç sefer ve yukarıda zikrolunan yedi tavır vâsıtasıyla sâlik heyûlânî inancın

⁴⁷ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 8-9.

⁴⁸ Bursevî'nin ârifin seferleri fikri ondan biraz önce yaşamış olan ünlü İranlı filozof Molla Sadrâ'nın ârifin dört seferi fikrini hatıra getirmektedir. Bu bağlamda detaylı bir tahlil için bkz. Seyyid Kemâl Haydarî, *Mine'l-Halk ile'l-Hakk: Rihletü's-Sülûk fî Esfârihi'l-Erba'a*.

⁴⁹ Bursevî, a.g.e., 19.

⁵⁰ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 21-27.

epistemik zeminini kurar. Soyutluğu, küllîliği ve en sonunda da mutlaklığı idrâk ederek tasavvufî hayatın tahakkuk aşamasını gerçekleştirir.

Heyûlânî İnancın Ontolojisi: Hazarât-ı Hamse

İnsan-ı Kâmil'in bütün inançların sûretlerini kabul edici olması Vahdet-i Vücûd ontolojisinin iki ana esasına dayalıdır. Bunların ilki Tanrı'nın zâtının mutlak vücûd olmasıdır. Bunun anlamı Tanrı'nın zât açısından sınırsız ve sonsuz bir varlık olmasıdır.⁵¹ Diğer bir ifadeyle Tanrı ne kelâm ne de İslâm felsefe geleneğinde kabul edildiği üzere âlemin ontolojik olarak sınırladığı bir varlıktır. Bilakis bütünyle âlem O'nun kemâlâtına ait ilm-i ilâhîdeki sûretlerinin mutlak hayal adı verilen bir tür sanal gerçeklikte yine Tanrı'nın mutlak vücûdu ile varlık kazanmasından ibârettir. Bu açıklamada da ifade edildiği üzere âlem ilâhî kemâlât olan ilâhî isimlerin bir sonucudur. Burada Vahdet-i Vücûd ontolojisinin ikinci ana esası olan ilâhî isimler karşımıza çıkar. İşte kâmil insanın heyûlânî olması yani mutlaklığı nedeniyle her türlü inancın sûretini kâbil olması bu isimler ontolojisinin bir sonucudur. Zîrâ bu ontoloji âlemdeki her bir şeyin hakîkatinin ilâhî bir ismin ilm-i ilâhîdeki değişmez sûreti (ayn-ı sâbite) olduğu⁵² ve insanın da ilm-i ilâhîde böyle bir hakîkatinin bulunduğu tezine dayanır.⁵³ Bu teze göre insanın ilm-i ilâhîdeki hakîkati âlemdeki her şeyin hakîkatini kendisinde toplayan bir ismin (Allah) sûretidir. Yukarıda da gösterildiği üzere Vahdet-i Vücûd doktrini, kemâli bir tahakkuk ve aynîleşme olarak kabul etmektedir. Bunun gerçekleşmesini ise insanın seyr u sülûk adı verilen süreçle Tanrı'nın ilmindeki sâbit hakîkate ermeye bağlar. Bu sâbit hakîkate ermek ise sâlikin Küllî Nefs'e ulaşması ve onda kendi hakîkatini bulması ve bu yolla fenâya ererek mutlaklaşmasını sağlayan epistemolojik yolculukla mümkün kılınmaktadır. Dolayısıyla bu ontolojinin hedefi insanın, hakîkati Tanrı'da sâbit bir ilmî sûret olması nedeniyle Tanrı'ya erebileceği ve Onda fenâ bulabileceğini göstermektir. Bundan dolayı Bursevî ârifin kendi hakîkatini bilmesi ve tanıması, bu yolla mutlaklaşması ve heyûlânî inanca sahip olmasının hazarât-ı hamse-i ilâhiyeyi bilmekle ilişkili olduğu görüşündedir. Zîrâ hazarât teorisi insanın Tanrı'da fenâ bulması ve mutlaklık tecrübesi yaşamasının ontolojik imkânının zeminini teşkil etmektedir. Bu nedenle Bursevî, risâlede bu beş ilâhî mertebeyi de kısaca açıklar. Beş ilâhî mertebe veya hazarât-ı hamse veya merâtib-i vücûdu ifâde eden diğer tasnifler aslında mutlak tekil olan ve bu bakımdan sınırsız ve sonsuz olan Hakk'ın zâtının nasıl olup da kesreti meydana getirdiği problemini çözmek için sûfler tarafından geliştirilmiş bir açıklamadır. Bununla beraber Bursevî hazarât teorisini heyûlânî inancı açıklamada kullanarak onu din felsefesi alanına uygular. Burada dikkat çeken unsur heyûlânîliğin cem edicilikle irtibatıdır. Cem ediciliğin zirvesi ise insân-ı kâmil'e ait cevâmî'u'l-keîm özelliğinde vücut bulan bir durumdur. Bu açıdan Bursevî, insanı merkeze alarak ve onu bütün varlık mertebelerini kuşatan ve bütün ilâhî hakîkatleri cem eden bir ilke konumuna taşıyarak Vahdet-i Vücûd okulunun klasik antropolojisini takip eder

⁵¹ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 28-30.

⁵² Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziki*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 22-23; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 406.

⁵³ Burada tür olarak insan ve fert olarak insan ayırımına gitmek gerekir. Tür olarak insan türü bu cem edici ismin zuhûr eden sûreti iken tek tek insan fertleri böyle değildir. İnsan fertleri içinde bu cem edici hakîkatin tek sahibi Vahdet-i vücûd doktrinine göre yalnızca Hz. Peygamber'dir. (bkz. Toshihiko İzutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (USA: University of California Press, 1984), 212-285.

görünmektedir. Bununla beraber Bursevî'nin antropoloji alanındaki muvafakati, mertebelerin değerlendirilmesi ve içerikleri ile ilgili yorumlarda kaybolur ki, bunlara işaret edilecektir.

Bursevî'ye göre heyûlânî inancın ontolojik temeli hazarât-ı hamse teorisine Tanrı-âlem ilişkisini açıklayarak başlar. Bu çerçevede âlem, Vahdet-i Vücûd doktrininde de kabul edildiği üzere ilâhî isim ve sıfatların mazharı olma özelliğini hâizdir. Bu bakımdan âlem, mazharı olduğu ontolojik hakîkatinin sonsuzluğundan dolayı sonsuzdur. Yoktan yaratma ile değil butûndan zuhûra gelme ile ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkış zaman içinde tederîcî olarak değil bütünüyle def'aten gerçekleşir. Bursevî'nin kozmolojisinin bu açıdan geleneksel görüşün dışına çıkan ve bir tür kıdem-i âlem anlayışı ihtiva eden bir görüş olduğu açıktır.

Onun sıralamasına göre butûndan zuhûra geliş sırayla dört ilâhî hazret olan Lâhût, Ceberût, Melekût ve Mülk hazretlerinin birbirlerinden zuhûrlarıyla meydana gelir.⁵⁴ Bu dört hazret yani Mülk, Melekût, Ceberût ve Lâhût, öncesi ve başlangıcı, sonrası ve sonu olmadığından ezelî ve ebedîdir. Zât veya Lâhût, Ceberût'u zuhûra getirir. Ceberût, Melekût'u, Melekût Mülk'ü zuhûr ettirir. Burada bahsi geçen zuhûrlar Hakk'ın zâtının meyletmesi ve bu meylin gereği olarak ortaya çıkar. Bunların hepsi bir göz kırpma süresi hatta daha kısa bir müddet içinde zuhûr etmiş ve Hakk'ın zâtından var olmuştur. Bursevî, âlemin kıdemini iddia eden bu ontolojide kadîm-hâdis ve vâcib-mümkün ayırımını ortadan kalkma tehlikesinin farkındadır. Bu nedenle mümkünün ontolojik olarak nasıl zuhûr ettiğini açıklayarak sorunu çözmeye çalışır. Buna göre mümkün, aslında bir deniz gibi olan ilâhî zâtın

⁵⁴ Bursevî'nin hazarât-ı hamse görüşü, Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Ta'rifât*'ındaki Hazarât maddesinin (Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 93.) kendince bir yorumuna dayanır. Bununla beraber bu görüşün geleneksel Vahdet-i Vücûd'cu hazarât görüşünden çeşitli yönlerden farklılaştığı görülür. Bunlara işaret edecek olursak ona göre Lâhût diye de bilinen Mutlak Gayb hazreti varlığın ilk mertebesidir. O, bu mertebeyi zât-ı ilâhî şeklinde tasavvur ederek bu mertebeyi hazret-i ilim sayan ve a'yân-ı sâbite âlemi olarak niteleyen Kayserî'den (ö. 751/1350) ayrılır (bkz. Dâvûd el-Kayserî'nin hazarât-ı hamse yorumu için bkz. "Mukaddemât", *Resâil* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 61; a.g.m., "Risâle fî İmî't-Tasavvuf", *Resâil* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 115-117). Bursevî bu mertebenin mutlak gayb, âlem-i lâhût, âlem-i lâ-taayyün, âlem-i itlâk, amâ-yı mutlak, vücûd-i mahz, vücûd-i mutlak, zât-ı sırf, ümmü'l-kitâb, beyân-ı mutlak, nokta-yı basîta, gaybu'l-guyûb diye de isimlendirildiğini zikreder. Ona göre bütün bu isimlendirmeler bu mertebede Hakk'ın izzet ve istiğnâ hâlinin kemâlini açıklamak içindir. Hakîkatte bu makamda ne makam, ne mertebe, ne isim, ne tavsif ve ne de vasıflanan vardır. Hakk'ın zâtı bu mertebede saflığın en mükemmel hâlidir ve Hakk bu mertebede isim ve sıfatlar mertebesine inmemiştir. Bu mertebe bütün tasvir edici isimlerin zât-ı Hak'ta silinip yok oldukları makamdır. Bursevî'ye göre ikinci hazret Ceberût'tur. O, bu hazretin aynı zamanda muhakkikler tarafından, taayyün-i evvel, tecellî-yi evvel, akl-ı evvel, cevher-i evvel, hakîkat-i Muhammediyye, rûh-i izâfî, rûh-i küllî, gayb-ı muzâf, kitâb-ı mübîn, âlem-i esmâ, a'yân-ı sâbite, âlem-i mücerredât, âlem-i mâhiyyât ve berzah-ı kübrâ diye adlandırıldığını iddia eder. Ona göre bu adların hepsi, bir bakımdan bu tek mertebenin ismidir. Bursevî, bu mertebeye kitâb-ı mübîn denmesinin nedenini ise Ümmü'l-Kitâb'da mücmel olanın bu mertebede munfasıl olması olarak açıklar. Bu bağlamda ona göre Ümmü'l-Kitâb ise Hakk'ın zâtıdır. Bursevî'nin burada yine Kayserî'nin görüşünden farklı bir görüşe üzere meseleyi açıklama yoluna gittiği söylenebilir. Çünkü Kayserî, zât-ı ilâhîyi hazretlere dâhil etmemiş, bunun yerine mutlak gayb diyerek hazret-i ilimdeki a'yân-ı sâbiteyi kastetmiş ve onunla âleme ait ilk mertebeyi başlatmıştır. Bursevî ise birinci mertebeye mutlak gayb diyerek zât-ı ilâhîyi merâtibe dâhil etmiş ayrıca ikinci mertebeyi hem Akl-ı Evvel, Küllî Ruh, İzâfî Ruh gibi hâricî varlık ile dış dünyada var olan şeyler saydıktan sonra Vahdet-i Vücûd geleneğinde râiha-i vücûdu şemmetmemiş olan a'yân-ı sâbiteyle bunları aynı görmüştür. Bunun klasik teoriyle telifi zor görülmektedir. Hazretlerin üçüncüsü âlem-i melektüttür. Bursevî buranın da muhakkikler tarafından âlem-i misâl, âlem-i hayâl, vâhidiyyet, taayyün-i sâni, tecellî-yi sâni, sidretü'l-müntehâ, âlem-i emr, berzah-ı suğrâ ve âlem-i tafsil diye adlandırıldığını söyleyerek genel görüşün dışına çıkar. Zîrâ genel görüşe göre vâhidiyyet, taayyün-i sâni ve tecellî-yi sâni mertebeleri vücûba ait mertebelere, Melekût ise Ceberût âleminde yer alan soyut akıllar ve nefislerin hayâlî sûretler kazandığı misâl âlemdir. Dördüncü hazret, Şahâdet'tir. Bursevî bu mertebeye aynı zamanda âlem-i mülk, âlem-i nâsût, âlem-i halk, âlem-i hiss, âlem-i anâsır, âlem-i eflâk u encüm ve âlem-i mevâlîd de denildiğini nakleder. Âlem-i mevâlîd ile maden, bitki ve hayvan kastedilir. Arş da şahâdet âleminde ve cisimler âleminin tamamını kuşatır (Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 10-13). Öte yandan bu risâlede farklı görüşler serdeden Bursevî'nin Târifât'taki hazarât ve İnsân-ı Kâmil maddelerini müstakil olarak şerh ettiği ve orada konuyu Vahdet-i Vücûd doktrininin hâkim anlayışına büyük ölçüde muvafık bir şekilde yorumladığı da görülmektedir. Bkz. Bursevî, *Allah'a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: Hayy Kitap, 2012).

dalgalanmasında ortaya çıkan bir dalgadır. Deniz kadîm, dalga hâdis veya mümkündür. Baştan sonra bütün vücûd Hakk'ın mutlak vücûddan ibaret olan zâtıdır. Mevcûdlar bu vücûddan zuhûr etmektedirler. Mutlak vücûdun varlık tecellisi mevcûdlardan kesilse o an bütün mevcûdât yok olur.⁵⁵

Bursevî'nin heyûlânî inancı temellendiren ontolojisinin zirve noktası ise beşinci hazret olan İnsân-ı Kâmil'de görülür. Bu hazret zirvedir çünkü yukarıda zikrolunan ve fenâ ve mutlaklaşma sürecinde ifadesini bulan bütün heyûlânî inanç epistemolojisi ve ontolojisi İnsân-ı Kâmil hazretiyle anlam kazanmaktadır. Bursevî bu hususta tamamen Vahdet-i Vücûd'un antropolojisinin iddialarını sürdürür. İnsanı kuşatıcılığı en geniş kapsama sahip âlem sayar. Zîrâ insan hem ilâhî hem de kevnî hakîkatleri kendisinde toplar. Yani cevâmî'-i esmâya ve cevâmî'u'l-kefme sahiptir.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle o, bir taraftan en kapsamlı ismin mazharı olması nedeniyle eşyanın hakîkatlerinin hakîkati olan Tanrı'nın zâtıyla paraleldir ve bir imago dei-sûret-i ilâhîdir. Diğer taraftan ilâhî isimlerin tek tek mazharları olan âlemin hakîkatlerini cem edici ismi nedeniyle kendinde toplaması nedeniyle bir brevis mundus-zübde-i âlemdir. İnsan bu özelliğini en kuşatıcı ilâhî ismin mazharı olmasına borçludur. İşte Bursevî'ye göre bir sâlik bir ârif vasıtasıyla kendi nefsini bildiğinde bu mânâyı keşfedecektir. Bunun sonucunda kendisinin bütün âlemi içerdiğini ve küllî bir mevcûd olduğunu anlayan sâlik her bir varlık mertebesini o mertebeye uygun idrâk araçlarını kullanarak algılar.

Bursevî kâmil insanın kuşatıcılığının genişliğine bir sınır çizilmesinin imkânsızlığına dikkat çeker. Bu açıdan süflî ve ulvî boyutlarıyla bütün âlem onun kalbinde neredeyse hiç yer kaplamayan bir yapıdadır. Dolayısıyla bu ontolojinin gereği olarak bu kuşatma özelliğini epistemik olarak fark eden ârif, geri dönüş seferinde her yüzden görünen tecellînin mutlak olan Hakk'ın tecellîsi olduğunu, inanç ve dinlerin de bu tecellîlerden olduğunu keşfettiği için kendisini mecâzî bir inançla sınırlandırıp Hakk'ın diğer tecellîyâtını inkâr etmez. Bilakis bütün yüzlerdeki ve inanç biçimlerindeki tecellîlerini kâbil olup onlardan mutlak olarak Hakk'ı bilir.⁵⁷ İşte bu ontolojik tasavvur ârifin heyûlânî inanca sahip olmasının ve bütün inanç sûretlerini kabul ediciliğini temin eden aslî unsurudur.

Sonuç

Bu makalede sistemli ve kendi içerisinde iç tutarlılığı sağlam bir dünya görüşü olan Vahdet-i Vücûd doktrininin din felsefesinde önemli bir yer tutan ârifin bütün itikatları kabul eden bir heyûlâ olması hususu İsmâil Hakkî Bursevî'nin kısa risâlesi çerçevesinde incelendi. Buna göre ârif bütün inançları kabul eden heyûlânî bir inanca sahiptir. Bunun nedeni Vahdet-i Vücûd doktrininin antropoloji teorisidir. Buna göre insan Vahdet-i Vücûd'un ilâhî isimlere dayalı varlık teorisinde en geniş kapsamlı mertebedir. Bundan dolayı insan, küllîlik ve mutlaklık özellikleriyle her şeyi kuşatmaktadır. İnsanın bu kuşatıcılığı ontolojik açıdan mutlaklaşması ve küllîleşmesi sürecini ifade eden sülûk yolcuğunun bir sonucudur. Bu sonuç insanın Hakk'tan halka, halktan Hakk'a ve Hakk'tan tekrar halka dönüş seferleri ve bu seferlerde geçilen yedi tavır ile elde edilebilir. Ârif bu mertebeleri geçerek mutlaklaşan kişidir.

⁵⁵ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 13.

⁵⁶ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 31.

⁵⁷ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 13-19.

Küllîlik ve mutlaklık süreçlerini tamamlayan ârif, halkın arasına döndüğünde bütün âlemi mutlak olan Hakk'ın tecellîlerinden ibaret görür. Bundan dolayı hiçbir şekilde kendisini sınırlandırmaz. Bu sınırsızlık durumu inançlar ve dinler alanında da kendisini gösterir. Bu nedenle ârif her sûrette Hakk'ın vechini gören, her tapınılan sûretin gerçekte Hakk'a ait sûretlerden biri olduğunu bilen ve bundan dolayı hiçbir inanç biçimini inkâr etmeyen kişidir. Bununla beraber ârif bu heyûlânî inancı dinsizlik ya da mezhepsizlik anlamı taşımamaktadır. Onun dini ve mezhebi Allah'ın dilediği ve kabul ettiği din ve mezheptir. Bu bakımdan ârif Allah'ın dini ve Rabb'inin mezhebi üzeredir. Bu açıdan ârif sosyolojik açıdan kurumsallaşmış bir dinin mensubu olmamakla beraber indirilmiş dinin Allah katındaki özü ile tedeyyün etmiş Muhammedî mertebeyi keşfen müşâhede mertebesine ulaşmış bir Müslüman'dır ve bunu günlük hayatında pratik olarak yaşayan kişidir. Dolayısıyla ahlâkî kural tanımazlık ve dinsizlik gibi ithamlar ona erişmekten uzaktır.

Kaynakça

- Baş, Derya. "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 33-56.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Allah'a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1328.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram-ı Velî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1521.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 25-52.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Dihhudâ, Ali Ekber. *Lugatnâme*. Tahran: Müessesese-i Luğatnâme-i Dihhudâ, 1377.
- Erginli, Zafer (ed). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Gazzâlî. *Meâricu'l-Kuds*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1975.
- Gazzâlî. *Mışkâtü'l-Envâr: Varlık, Bilgi, Hakikat*. trc. ve nşr. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2016.
- Hakîm Tirmizî. *Beyânu'l-Fark*. thk. Nichola Heer. Kahire: 1958.
- Haydarî, Seyyid Kemâl. *Mine'l-Halk ile'l-Hakk: Rihletü's-Sülûk fî Esfârihi'l-Erba'a*
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. -Kâşânî Şerhi İle Birlikte- Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem* (Hârûn Fassı). thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ty.
- İbnü'l-Arabî. *Kitabu Istilâhâtü's-Sûfiyye*. trc. Seyfullah Sevim. *Mukaddemât* içinde Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- İbnü'l-Arabî. "Risâletü'l-Envâr". *Resâil*. Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 2000.
- İzutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. USA: University of California Press, 1984.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l-A'lâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*. Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, İzzeddîn. *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*. Tahran: Vezâret-i Ferheng u İrşâd, 1367 hş.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. thk. Ma'rûf Züreyk. Beyrut: 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâifü'l-İşârât: Tefsîru Sûfi Kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. İbrâhim Besyuni. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Musakhanov, Orkhan. "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî Mes'eleti Hulûdî'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127.
- Musakhanov, Orkhan. "İsmail Hakkı Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 539-561.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevi Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Osman Karadeniz. "Heyûlâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/295-296. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*. trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Sîrcânî, Ebu'l-Hasan. *el-Beyâz ve's-Sevâd*. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390.
- Suâd el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. "Mes'eletü Derecâtî's-Sâdikîn fi't-Tasavvuf". *Mecmu'a-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân Sülemî*. Tahran: Müessese-i Pejûheşî Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1388.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. "Sülûku'l-Ârifîn". *Tis'atü Kütüb fi Usûli't-Tasavvuf ve'z-Zühd*. en-Nâşir, 1993.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-Sûfiyye*. thk. Nureddin Şeribe. Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1373.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*. trc. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tasavvufun Ana ilkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Süleyman Uludağ, "Ârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.