



**“A’MÂK-I HAYAL” ROMANINDA TASAVVUF, BUDİZM, HİNDUİZM
VE ZERDÜŞTİLİK AÇISINDAN VAHDET-İ VÜCÛD
KARŞILAŞTIRILMASI**
COMPARISON OF UNITY OF EXISTENCE IN THE NOVEL "A'MAK-I
HAYAL" IN TERMS OF SUFISM, BUDDHISM, HINDUISM AND
ZOROASTRIANISM

SEMA NOYAN

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü
Asst. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Communication, Department of Journalism
semanoyan@karabuk.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5232-8348>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-Received Date : 09.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 29.08.2019
Sayfa-Pages : 177-211

 : <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4174>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

This article was checked by

 iThenticate

“A’MÂK-I HAYAL” ROMANINDA TASAVVUF, BUDİZM, HİNDUİZM VE
ZERDÜŞTİLİK AÇISINDAN VAHDET-İ VÜCÛD KARŞILAŞTIRILMASI
COMPARISON OF UNITY OF EXISTENCE IN THE NOVEL "A'MAK-I HAYAL"
IN TERMS OF SUFISM, BUDDHISM, HINDUISM AND ZOROASTRIANISM

SEMA NOYAN

Öz

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin önemli fikir ve ilim adamlarındandır. Kısa ömrüne rağmen çok sayıda eser sahibidir. Mutasavvıf yazar, fikrî ve kurmaca eserlerinde İslâm, tasavvuf, felsefe, pozitivizm, materyalizm, spiritüalizm, sosyal meseleler gibi konulara yer vermiştir. “A’ māk-ı Hayal” (1910) romanı, felsefî ve tasavvufî fikirleri içeren en ünlü eserlerinden biridir. Osmanlı toplumunda tasavvufî ilk roman olarak kabul edilmektedir. Yazar, diğer eserlerinde olduğu gibi, söz konusu romanında da dönemin pozitivizm, materyalizm gibi maddî fikirlerine karşılık tevhid/vahdet-i vücûd anlayışını savunur. Romanın baş kişisi Râci, ilim sahibi bir gençken varlık, ruh, hakikat gibi konularda cevaplayamadığı sorularla şüpheye düşer. Râci eğitimi genişletme çabalarına, ispiritizma, manyetizma toplantılarına katılmasına rağmen bir kara leke gibi bütün benliğini kaplayan şüpheyi gideremez. Bu yönüyle bir arayış romanı olan “A’ māk-ı Hayal”, Râci’nin insân-ı kâmil olan Aynalı Baba rehberliğinde seyr ü sülûkünü tamamlayarak vahdet-i vücûda erişmesini konu alır. Filibeli Ahmed Hilmi, vahdet-i vücûd tezini öne sürerken Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik gibi Doğu dinlerinin tevhid anlayışından da yararlanır.

Anahtar Kelimeler: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, pozitivizm, materyalizm, vahdet-i vücûd, Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik

Abstract

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) is among the significant intellectuals and scientists of the periods of Tanzimat and Mesrutiyet. He has many works despite his short life. Mystic author subjected Islam, Sufism, philosophy, positivism, materialism, spiritualism, and social issues in his intellectual and fictional works. The novel of A’ mak-ı Hayal (1910) is one of his most famous works involving philosophical and sufi ideas. It is regarded as the first sufi novel in the Ottoman society. The author defends the understanding of unity of existence against the material ideas of that period such as positivism, materialism in his novel as in his other works. Raci, the main character of the novel, gets into doubt with unanswered questions about existence, soul, and reality while he was an educated young man. Raci, could not reassure his doubts, which covered his self like a black mark, despite his struggles of improving his education and attending spiritualism and magnetism meetings. A’ māk-ı Hayal, which is a novel of seeking in this respect, subjects Raci’s reaching to unity of existence by completing his seyr-u suluk under the guidance of Aynalı Baba. Filibeli Ahmed Hilmi benefits from the understanding of oneness of Eastern religions of Hinduism, Buddhism, and Zoroastrianism while suggesting his unity of existence thesis.

Key Words: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, positivism, materialism, unity of existence, Buddhism, Hinduism and Zoroastrianism

Giriş

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin önemli fikir ve ilim adamlarındandır. Filibe’de dünyaya gelir. Babası Şehbender Süleyman Bey, Filibe konsolosudur. Ahmed Hilmi, lise eğitimini İstanbul’da tamamlar. Posta memuriyeti görevlerini İstanbul, İzmir ve Beyrut’ta yerine getirir. Mısır’da Terakkî-i Osmanî Cemiyeti’ne girer. Çaylak adlı bir gazete çıkarır. II. Meşrutiyet’le birlikte İstanbul’a döner ve gazetelerde yazmaya başlar, kısa süre sonra fikrî ve kurmaca eserlerini arka arkaya verir. Kısa ömrüne onlarca eser sığdırır. İttihâd-ı İslâm, Millet ile Muhasebe, Hikmet, Münâkaşa gibi birçok gazete çıkarır. Eserlerinde İslâm, tasavvuf, felsefe, pozitivism, materyalizm, spiritüalizm, sosyal meseleler gibi konulara yer verir. Fizan’da iken Arusiyye tarikatına giren Ahmed Hilmi, tasavvufu “hikmet” kaynağı olarak görür, fikrî eserlerinin çoğunda İslâm’ın savunuculuğunu üstlenir. Roman, hikâye gibi kurmaca eserlerinde hem İslâmî/tasavvufî konuları ele alır hem de dönemin meselelerine değinir.¹ En ünlü eseri ilk olarak 1910 yılında yayımlanan “A’ mâk-ı Hayal” adlı romanıdır. “Bâtıniler-İblis Behmen”, “Melekzâde Ailesi” gibi romanları ise tefrika sırasında yarım kalır. “Öksüz Turgut” adlı tarihî bir romanı da vardır.

“A’ mâk-ı Hayal”², bir seyr ü sülûk³ hikâyesi olarak Râci’nin insân-ı kâmil olan Aynalı Baba rehberliğinde vahdet-i vücûd mertebesine ulaşmasını konu alır. Hakîkate ulaşan kimselere insân-ı kâmil denir. Dolayısıyla Râci’nin hakikat yolculuğunda Aynalı Baba önemli bir role sahiptir. Roman, dönemin eğitim, bilim ve din hayatını etkileyen pozitivism, materyalizm gibi maddeyi ve akli yücelten fikir akımlarına karşılık vahdet-i vücûd anlayışını alegorik bir anlatımla savunur. “Bütün eser boyunca ruh ve kâinâtın sırrı, yaratılışın gayesi araştırılarak maddeci görüşün sığılığı ve insanı saâdete ulaştırmaktaki yetersizliği ortaya konur. Buna göre, kâinatta olan biteni anlamak ve hâdiseleri doğru değerlendirmek için vahdet-i vücûd fikrinin iyi bilinmesi lâzımdır” (Birinci, 1989: 555).

¹ Bu konuda bk. Emine Bektaş. (2015). *II. Meşrutiyet Dönemi Entelektüel Hayatının Önemli Bir Siması: Filibeli Ahmed Hilmi*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Hacettepe Üniv., Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara, s.44-58.

² Çalışmada “A’ mâk-ı Hayal” romanının “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (2016). *A’ mâk-ı Hayâl-Karşılaştırmalı Tam Metin*. 2. Bs. N. A. Özalp (Haz.) H. Aktaş (Res.) İstanbul: Büyüyen Ay” baskısı esas alınmıştır.

³ Seyr, tarikat prensiplerinin yerine getirilmesi neticesi mânevî yükselme yerine kullanılan bir ıstılahdır. Sufiyye ıstılahında seyr ü sülûk şeklinde ifade edilir. Seyr, lügatte yürüme, bakmak, sülûk ise yola gitmek anlamlarına gelir. Sülûk cehâletten ilme, fenâ huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk’ın vücûduna harekettir. Seyr ü sülûkün tam anlamıyla gerçekleşmesi için bir mürşide ihtiyaç vardır. Sülûk için iki yol vardır. Bu yollar mürşidin sâliki irşad için lüzumlu olan bir vâsitadır. İlki nefsi terbiye ederek sâliki nefsi-i emmâreden nefsi-i kâmileye yükseltmektir. Diğer, rûhu tasfiyedir. Emir âleminden olan kalb, ruh, sır, hafi ve ahfâyı fenâ bulması söz konusudur. Selçuk Eraydın (2008). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 8. Bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, s. 317-320. “Sülûk üç çeşittir: Birincisi cisimle olur. Cisimle oluştâ sûret kaybolur sûret (bir kişinin içi, hâli) gelir. İkincisi, kalp ile olur ki, gönüln muhabbetle dolması çabasıdır. Üçüncüsü ruhla olur. İnsan vücüt şehrinin görür, sadece ruh ve rûha ait olanları görür. Gerçekte sülûkün sonu yoktur. Sülûkle insanın gözüne bir sürme çekerler ki o, artık gerçeği görür ve başkasını görmez. Gönülü açılır, göğsü genişler, arş gibi olur. O zaman insan bütün eşyada tecelliyi görür, gizliler aşikâr olur. Bütün eşyada bir gerçek bulunduğu, ondan gayri zerre bulunmadığı anlaşılır. Yâni bütün uzantılar da asıl gözüktür. Gökten yağarla, yerden akanın o asıldan olduğunu, ilâhî hikmet denen sırrın ekilirse biçileceği öğrenilir. Kendi vücûdunun, aklının ve rûhunun ne olduğu sezilir. Böylece yakınlık ama mutlak yakınlık, “Şahdamarından daha yakınım.” (Kaf Suresi/6) buyruğundakinden ileri yakınlık makamı bulunur. İki cihânın da sultanı olunur. O zaman ne sultan kalır ne iki cihan... Başlangıç O’ndandır, dönüş O’nadır. Bu sülûk yolu, insanın terbiye ve terakkisini gerçekleştirmek içindir.” Pakize Aytaç. (2011). *Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. Alevîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s. 11.

“Kitap, müellifin muhayyilesinin genişliğini, tasavvuf ve felsefedeki vukufunu, bunu ifâde etmekteki büyük kabiliyetini açıkça ortaya koyar” (Aksun, 2018: 35). Roman Birinci Kitap ve İkinci Kitap adları altında iki bölümden oluşur. İlk bölümde Râci’nin Aynalı Baba ile karşılaşması ve dokuz⁴ hayal/rüyâ aracılığıyla çıktığı seyr ü sülûk anlatılır. İkinci bölümde Râci’nin Aynalı Baba ile Manisa Tımarhanesi’nde karşılaşması ve hayal yolculukları hikâye edilir. Bölümün sonunda Aynalı Baba’nın defterinden bazı notlara yer verilir. Romanda anlatıcı Râci’dir, bu nedenle 1. Tekil kişi anlatımı kullanılmıştır.

“A’ mâk-ı Hayal”, felsefi ve sembolik içeriğiyle Tanzimat döneminden itibaren edebiyatımızda var olan roman anlayışından ayrılır. Batılı anlamda ilk roman örneklerinde henüz karakter gelişimi, mekân ve kişi ilişkisi, neden-sonuç bağlantısı yeterli derecede tutarlılık sağlayamamıştır. Özellikle Servet-i Fünûn dönemi romanının bir devamı olan Meşrutiyet dönemi romanları teknik ve estetik yönlerden büyük gelişme göstermelerine rağmen, günlük konuşma dilinden ayrı, süslü ve sanatlı bir dile sahip olmasıyla eleştirilmiş, halk tabakasına uzak kabul edilmiştir.⁵ Tanzimat dönemi romanları içerik yönünden Tanzimat döneminin fikrî, kültürel ve siyasî-sosyal şartlarına uygun olarak Batılılaşma, evlilik, aşk, hürriyet ve dönemin sosyal meselelerine yer verir. Servet-i Fünûn döneminde ise daha çok bireysel konular ağırlık kazanmış, hatta “Aşk-ı Memnû”, “Eylül”, “Kırık Hayatlar” gibi başarılı romanlarda yüksek tabakadan ailelerin aşk ve aile yaşantıları, psikolojik boyutları yaygın konular olarak işlenmiştir. “A’ mâk-ı Hayal” ise ilk romanlarla karşılaştırıldığında tasavvufi ve felsefi içeriği, sembolik anlatımıyla bilgi ve kültür seviyesi yüksek okuyuculara hitap etmesiyle dikkat çekmektedir. Roman, bir âlim, düşünür ve mutasavvıf olan yazarın fikir dünyasına, dönemin fikrî ve dinî meselelerine yer veren bir araç konumundadır. Romanın yapısında rüyâ anlatıları, mektup, hâtıra ve şiir türlerinden yararlanılmıştır. Romanda geniş bir yere sahip olan rüyâlar hem bir kurmaca tekniği hem de seyr ü sülûkün en çok başvurulan aracı olarak kullanılmıştır. Romanda bazı kusurlar da dikkat çekmektedir: Örneğin, Aynalı Baba’nın hâtraları ile romandaki seyr ü sülûk içeriği arasındaki bağlantı çok zayıftır. Bazı rüyâlar arasında tam bir bütünlükten söz edilemeye de başkışı Râci’nin nefsi emmâre mertebesinde tevhid mertebesine ulaştırılması, romanın diğer unsurları arasındaki tutarlılığı gösterir.

Filibeli Ahmed Hilmi, “A’ mâk-ı Hayal”de roman başkışısını tevhid/vahdet-i vücûda ulaştırmada doğunun bilgeliğinden, eski dinlerden de yararlanır. Böylelikle eski dinlerin, Allah’ın gönderdiği tevhid dini olduğunu sezdirmeye çalışır.⁶ “Allah’tan başka

⁴ “Hint-Germen ve Orta Asya mitolojik tasarımlarında “dokuz gök katını” simgeleyen sayı. İslâm heterodoksi zemininde, “dokuz aşamalı” varoluş tasarımını, bu tasarımın son aşaması olarak algılanan hayvan, sebze ve mineral krallıklarının”3x3 halini” simgeleyen sayı. Tasavvufta, yaşamdaki değişimlerin sayılarla anlatılmasında “evrensellik” simgesi. Esat Korkmaz. (2010). *Simgeler Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, s.328

⁵ bk. R. Korkmaz. (2006). Servet-i Fünûn Topluluğu (1876-1901). T. S. Halman. O. Horata. Y. Çelik. N. Demir. M. Kalpaklı. R. Korkmaz. M. Ö. Oğuz (Ed.) *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde, 3. Cilt, s.126-139. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

⁶ René Guénon da eserlerinde özellikle an’anevî dinlerin tevhid dini olduğunu ifâde eder: “*Vahdet doktrini, yâni her varlığın öz bakımından Prensipli Bir’dir şeklindeki beyan ve ifâde, bütün sahih dinlerde müşterek olan temel noktadır. Hattâ temeldeki ayinîyetlerinin tâbirlerde bile kendini göstererek en açık bir şekilde bilhassa bu noktada ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Gerçekten “Vahdet” bahis mevzuu olduğu zaman bütün farklılıklar ortadan kalkmakta, ancak “kesret”e doğru inildiğindedir ki şekil farkları meydana çıkmaktadır. (...) Fakat “Vahdet” doktrini tektir*”; Arapça ifâdesiyle “et-Tevhidü vahidün” yâni tevhid de asla değişmez ve sâdece mümkinât

varlık olmadığı için tüm dinler, mensuplarına “Allah’tan başka ilâh olmadığı”nı anlatmaktadır. Bu ibâre tüm dinlerde vardır. Çünkü “Başka ilâh yoktur” demeden “var olan” a yâni Allah’a ulaşamaz (Filiz, 2017: 90). Roman başkışısı Râci, rüyâlarında Buda, Brahman, Hürmüz, Ehrimen ve Yunan Antikçağ filozofları ve birinci bölümün sonunda Hz. Peygamber (S.A.V.)’i görür; böylece Doğu bilgeliğinin çeşitli aşamalarından ve Batı düşüncesinden geçerek İslâmî tevhide ulaşır. Romanda vahdet-i vücûd düşüncesiyle bağlantılı olarak doğu dinlerindeki ölmeden evvel ölmek/fenâ ve aşk konularına yer verilir.

Doğu dinleri ve düşüncesi alanında çalışmalarıyla dikkat çeken Fransız yazar ve mutasavvıf René Guénon, “*Doğu metafiziğinde yâni Çin, Hint ve İslâm tasavvufunda panteizm yoktur, vahdet-i vücûd vardır*” sözleriyle (Tahralı, 2018: 89) İslâm’a göre dinlerin hepsinin tevhid esası üzerine inşâ edildiğini ifâde eder. Bugün her ne kadar değiştirilmiş ve çok tanrıcılık bulaştırılmış Budizm ve Hinduizm öğretileri söz konusu ise de Guénon (2002: 48), esas îtibâriyle bu dinlerin tevhid dini olduğunu ve İslâm ile aynı öze sahip olduğunu belirtir: “Varlık birdir ve hatta metafizik mânâda bizzat Birliktir.”

“An’anevî ruh ve zihniyet, hangi şekle bürünürse bürünsün, her yerde ve dâima esasta aynıdır. Dıştaki şekil farklılıkları sadece zaman, mekân ve zihni şartların zarûri kıldığı, aslında bir tek ve aynı hakîkatin muhtelif ifâdelerinden ibârettir. Bunu anlayabilmek için saf irfan noktasına yükselmek lazımdır.” (Tahralı, 2018: 131)⁷

Selçuk Eraydın (2008: 46), René Guénon’un dinler hakkındaki tezini destekleyici olarak bütün topluluklarda tek tanrı inancının hâkim olduğunu ifâde eder ve şu yorumu

sahasındaki tatbikatı alâkadar eden kesret ve tahavvülden müstağnidir. Yaygın kanâatin aksine olarak şunu da söyleyebiliriz ki hiçbir yerde, gerçekten “çok tanrılı”, yâni azaltılması katiyen mümkün olmayan ve mutlak prensipler çokluğunu kabul eden bir doktrin asla mevcut olmamıştır. Bu çokçuluk, beşer kütlelerinin cehâlet ve idraksizliğinden, onların münhasıran mazharın çokluğuna bağlanma temâyüllerinden ileri gelen, ancak bir dalâlet olarak mümkündür. İşte buradan da bizzat sembol ile onun ifâde etmeye mâtuf olduğu şeyi birbirine karıştırmaktan doğan her nevi “putperestlik” ve ilâhî sıfatların müstakil varlıklar olarak telakki edilip tescimi keyfiyeti ortaya çıkarmaktadır ki bu da fiilen mevcut bir “çok tanrıcılık”ın ortaya çıkmasını mümkün kılan yegâne menşedir. (...) An’anevî doktrinler arasında bu husustaki yegâne fark; Tevhid her yerde mevcuttur; fakat başlangıçta bütün hakikatlerin en âşikârı olarak ortaya çıkması için, onu açık bir şekilde formüle etmeye lüzum bile yoktu. Zira o vakit insanlar tevhide bilmezlikten gelmeyecek yahut onu gözden kaybetmeyecek kadar Prensip’e çok yakın idiler. Şimdi ise, bunun aksine, denilebilir ki insanların ekserisi tamamen “kesret”e kapılmış ve ulvî sâha hakikatlerine dâir keşfi mârifeti kaybetmiş bulduklarından “Vahdet”in idrâkine güçlüklerle ulaşabilmektedirler. İşte bunun içindir ki yeryüzü beşeriyetinin tarihin seyri içinde bu Tevhid’i gün geçtikçe daha net, hattâ gün geçtikçe daha enerjik bir şekilde ve tekrar tekrar formüle etmek yavaş yavaş zarûri olmaktadır. Eğer hâlihazır durumu göz önüne alacak olursak tevhid anlayışının bâzı an’ane (din) şekillerinde âdetâ daha üstü kapalı bir halde bulunduğunu ve hattâ bâzan, kelimenin en geniş mânâsıyla an’anenin bâtını kısmını teşkil ettiğini görürüz. Diğerlerinde ise tevhid her hususta kendini göstermektedir. Öyle ki artık tevhide başka şey görülmez olur. Gerçi onlarda da başka şeyler varsa da bunlar tevhid karşısında tâlî şeyler olmaktan öte bir mânâ ifâde etmezler. İşte bu hal İslâmiyet’in, hattâ zâhiri İslâmiyet’in durumudur. Burada tasavvuf, bu tevhid ifâdesinde mündemiç olan her şeyi ve ondan doğan neticeleri izah etmek ve geliştirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Eğer bunu yaparken Vedanta ve Taoizm gibi başka an’anelerde rastladığımız ifâdelerin ekseriya benzerlerini kullanıyorsa, bunda hayret edilecek bir şey yoktur ve târihen îtiraz edilmesi mümkün iktibasların tesirini görmek için de hiçbir sebep bulunmamaktadır. Bu böyledir, çünkü hakikat birdir; çünkü, yukarıda söylediğimiz gibi, “tevhid” zarûri olarak tâbirlerde bile aynen kendini göstermektedir.” René Guénon. (2018). *Tevhit. Mustafa Tahralı, Çağ ve Hakikat, René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar.* (2018) içinde, s.203-205, İstanbul: Kubbealti.

⁷ René Guénon’un *Modern Dünyanın Bunalımı (La Crise du Monde Moderne)* (1864) adlı kitabının 1978 yılında Prof. Dr. Mustafa Tahralı tarafından bir konuşma hazırlığı için yapılan özet tercümesinden alınmıştır. Mustafa Tahralı, Çağ ve Hakikat, *René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, İstanbul: Kubbealti, s. 274-283.

ekler: “Mazhariyetlerin birer müstakil varlık olarak telâkkîsi, çok ilâhlî dinleri ortaya çıkarmıştır.”

Çalışmanın temel konusu olan “vahdet-i vücûd”, tek varlık inancıdır. İslâm dininin özünü, tek varlık olan Allah inancı oluşturur. İbn Arabî’nin “Varlık birdir ve o da Hakk’ın varlığıdır” sözü, vahdet-i vücûdun en önemli dayanağıdır (Demirli, 2013: 111). Kâinata bulunan her şey Yüce Allah’ın isim ve sıfatlarının birer tecellîsinden ibârettir. Hiçbirinin gerçek bir varlığı yoktur.

Allah Teâlâ kendi zâtıyla kâim, kadîm, vâcib, değişme, parçalanma ve eksilmeden münezzeh, bâkî ve tektir. Eşyâ ise kendi zâtıyla ma’dûm, hadîs, mümkün, değişen, parçalanıp eksilebilen, fânî, çeşitli ve çoktur. İşte eşyâya nispet edilen bu vücûd, gerçek vücûd olmayıp, O’nun esmâ ve sıfatının tecellîlerinin çeşitli şekillerde görüntüsüdür. Allah Teâlâ’yı zâtı ile bilmemiz ve idrâk etmemiz mümkün değildir. Ancak O’nu, mahlûkatta görünen (zâhir olan) sıfatlarıyla anlayabiliriz. Şu halde mevcut olan varlıklar, tasavvuf ehline göre hakikat, yâni vücûd itibârıyla Hakk’ın aynı, taayyün itibârıyla gayrıdır (Eraydın, 2008: 218).

Esas itibârıyla tek Tanrı bir din olan Hinduizm’de de vahdet-i vücûd ve fenâ (Nirvana)⁸ anlayışı vardır. Hinduizm’de diğer çok sayıdaki Tanrı, tek Tanrı’nın tezâhürleridir. İlahî rûhun tecrübesine dayanan ve varoluşun birliğine inanan Hinduizm mistik bir dindir. Dünyayı terk etme ve inzivaya çekilme, dilencilikle geçinme Hinduizm’in rûhunu yansıtır (Nikhilananda, 2003: 28). “Brahma (varlık olarak) birdir ve aşkın ilke olarak ikiliksizdir, tahavvüllerinden ayrı değildir” (Guénon, 2002: 68). “Her fiil ancak O’nunla mümkündür. O’nun irâdesi haricindeki hiçbir cüz’i niyet ya da amaç kâinata müessir değildir” (Guénon, 2002: 69). Aryahılar teslis inancından sonra Ganj nehri ovalarına yerleştikten sonra vahdet-i vücûd anlayışı ortaya çıkar: “Aryahıların kendi zâtıyla kâim, sonradan olanlara benzemeyen bir Allah’ın varlığına inanmaları, ilk inançlarındaki sâfiyete dönük bir düşüncenin neticesi olabilir. Bu tek Allah’ın Sanskrit dilindeki ismi Brahma’dır. Brahma’yı düşünmek için, insanlardan uzaklaşmak, münzevî bir hayat sürmek ve hep onu zikretmek lazımdır. Hint mistikleri rûhun kurtuluşunun ölümle gerçekleşeceğine inanırlar.” (Eraydın, 2008: 46)

Gulamrıza Âvânî (1997: 55), Hint kültürü hakkında yapılan ilk çalışma olan Bîrûnî’nin *Tahkîku Mâ li’l-Hind’in* iki faslının çevirisinde Bîrûnî’den şu sözleri paylaşır: “Hintlilere göre Allah, ezeli, başlangıç ve sonu olmayan tektir. Fiillerinde özgürdür. Güçlü hakîm, diri, diriltici, tedbir alan, bâkî kıldandır. Kendi melekûtunda zıtlar aynıdır. O ne bir şeye benzer ne de bir şey ona.” Görüldüğü üzere Hinduizm’deki Küllî, başlangıcı ve sonu olmayan, bölünmeyen tek varlık olan bir Tanrı inancı, İslâm inancındaki Allah inancıyla benzerdir ve insanın amacı, tasavvufî düşüncede olduğu gibi dünyadan ve benlikten

⁸⁾ Nirvana ve fenâ makâmı arasındaki ilgiden bahsedilmişti, ancak Afifi ve Sâmiha Ayverdi gibi, iki kavram arasında benzerlik kabul etmeyen süfilere de vardır. Afifi’ye göre fenâ, Hinduizm’deki Nirvana’dan farklıdır. Nirvana genel olarak pesimizmden kaynaklanan selbî bir tavır ve düşünce içerir, fenâ ise varlık anlayışı yönüyle tamamen pesimist değildir. bk. Ebu’l-Alâ Afifi. (2009). *Tasavvuf-İslâm’da Mânevî Hayat*, 4. Bs. (E. Demirli, A. Kartal, Çev.) İstanbul: İz, s.76. Mutasavvıf yazar Sâmiha Ayverdi ise Hint tasavvufu ile İslâm arasında aksiyon ve yaşama tarzı arasında fark olduğunu, Nirvana’ya erip dünyadan el etek çekenin artık dünyayı kaybettiğini, zira yokluktan sonra terk ettiği dünyaya ve insanların içine bir daha karışmanın mümkün olmadığını söyler. bk. Aysel Yüksel. (2018). *Sır Kâtibi, Sâmiha Ayverdi ile 36 Yıl*, İstanbul: Kubbealtı, s. 252.

uzaklaşarak tek varlık olan Tanrı ile özdeşleşmektir. Reenkarnasyon⁹ olarak adlandırılan, dünyaya başka bir bedende tekrar gelme, Hint geleneği hakkında günümüze ait bazı kaynaklarda yanlış anlaşılan ve metinlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bir konu olarak yer almıştır. Hinduizm ve Budizm hakkında çalışmalarıyla tanınan Ananda Coomasraswamy (2012: 36-7) bu yanlış anlaşılmayı şöyle düzeltmektedir:

Hint geleneğinde bu, tekrar tekrar babanın oğulda ve oğul olarak tekrar doğumu şeklinde tarif edilebilir. Modern bilimde buna “ataların karakterlerin yinelenmesi” denmektedir. Bir müddet yeryüzünde yaşamış ve şimdi ölmüş olan bir kimsenin dünyevi bir anneden tekrar doğacağını öngören bir yeniden bedenlenme öğretisi Hindistan’da, hatta Budacılık’ta veya başka bir sahih gelenekte hiçbir zaman öğretilmemiştir. Bu dünyayı bir kez terk etmiş olanların ebediyen ayrıldıkları ve yaşayanlar arasında bir daha görülmeyecekleri, Brahmanalar’da, Eski Ahit’te olduğu gibi açıkça ifade edilir.

Hinduizm’den sonra gelişen Budizm’de bu konuda yeterli bilgi yoktur. Zerdüştilik’te ise Tanrı İzid, Nur/iyilik tanrısı Hürmüz ve karanlık/kötülük tanrısı Ehrimen’den söz edilir. İzid, Hürmüz ve Ehrimen’in üzerinde, onlara hâkim tanrı şeklinde tanımlanır. Hürmüz ve Ehrimen ise Allah’ın cemal ve celâl sıfatlarına benzemektedir. Romanda Budizm’in temsilcisi Buda, vahdet sarayına girmek için nefsanî ve şehvânî arzulara hâkim olmak gerektiğini ifade eder. Görüldüğü üzere Filibeli Ahmed Hilmi, doğu dinlerini, İslâmî tevhid anlayışıyla özdeşleştirmiş, tasavvufî tevhid/vahdet-i vücûd anlayışının yanı sıra doğu dinlerinin ortak hakikat ya da tevhid anlayışını da vurgulamıştır.

Tasavvufta vahdet-i vücûd mertebesine erişmek için insanın Allah’ı bilmesine engel teşkil eden benliğini ve tüm gölgeleri aradan kaldırmaya gerekmektedir. Bunun karşılığı nefis terbiyesi yoluyla gerçekleşen ölmeden evvel ölmek yâhut fenâ’dır. “Tevhîdi bulan ve onunla tahakkuk edenin ilk makamı, mâsivânın kalbinden fenâ bulması ve sadece Allah’la kalmasıdır” (Afifi, 2009: 165-6). Bütün dinlerde insanın arzu ve hırslarına, daha genel bir ifadeyle nefsinin kötülüklerine, hâkim olması, hayvânî niteliklerini insânî niteliklere dönüştürmesi gerekliliği vurgulanır. Dolayısıyla Budizm, Hinduizm, Zerdüştilik ve tasavvufta nefis terbiyesi yâni ölmeden evvel ölmek bahsi söz konusudur. Tüzer (2006: 62), “Hindu Mokşa tecrübesi, Budist Nirvana tecrübesi, fenâ tecrübesi aslında bir ve aynı tecrübedir. Hepsî evrensel birlik tecrübesini yansıtır”, sözleriyle doğu dinlerindeki bu ortaklıkları ifade etmektedir. Ölmeden evvel ölmek, insanın benliğinin, isteklerinin, dünyaya dâir meylinin henüz hayatta iken yok olmasıdır. Fenâ, insandaki kötü sıfatların yok olması, bekâ ise insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesidir (Kuşeyri, 2016: 161). “Fenâ, bekâyı da birlikte getirir. Günahlardan fânî olmak taatlerle bâkî olmayı gerektirir. Beşerî sıfatlardan fânî olmak, ilâhî sıfatlarla bâkî olmayı gerektirir. Mâsivâdan fânî olmak, Allah ile bâkî olmayı gerektirir” (Afifi, 2009: 160). “Sonunda Allah’tan başkasını müşâhede etmez bir halde, kendisinden ve kendisini çevreleyen âlemden fânî olarak Allah ile bâkî kalır” (Afifi, 2009: 177). “İbnü’l Arabî, sūfînin fenâ hâlini müşâhedenin en kâmilî olarak kabul ederken, felsefî anlamdaki fenâyı, vahdetin anlaşılmasının en kâmil şekli olarak görmektedir” (Afifi, 2009: 178).

⁹ René Guénon da Hinduizm’de reenkarnasyonun yeri olmadığını ve basit bir saçmalık olduğunu belirtmektedir. Hiçbir özgün tradisyonel öğretilde asla reenkarnasyondan söz edilmediğini, bunun tümüyle modern ve batılı bir buluş olduğunu ifade etmektedir. bk. René Guénon. (1996). *Ruhçu Yanılgı*. (L. F. Topaçoğlu, Çev.) İstanbul: İz, s. 171-212.

Tasavvufta insanı dünyevî ve nefsanî isteklerinden en hızlı uzaklaştıran araç, aşk olarak kabul edilir. Aşk, romanda sadece Zerdüştilik ve tasavvuf düşüncesinde ele alınmıştır. Ancak Hinduizm’de de aşkın, insanı Allah’a yaklaştırdığı ve birliğe ulaştırdığından söz edilir. Schimmel (2004: 151), tasavvufta her ölümün âşığı mâşûka götüreceğini ifade eder: “Ölmeden önce ölüünüz” hadîsi, mânevî dirilişi dünyada iken gerçekleştirmenin imkânını gösterir. Bedensel ölüm aracılığıyla âşık ile mâşuk arasındaki “Ben” engeli ortadan kalkmaktadır. Coomaraswamy (2000: 27), Hinduizm’de aşk anlayışını şöyle ifade eder: “Kendini veya başkalarını gerçekten seven bir adam, kendindeki veya başkalarındaki ölümsüz Zât’ın, rûhun karşılığı olan Zât’ı sever. Her şeyin sevimli olması, bu Zât’a olan yegâne sevgi nedeniyledir. Seven kimse varlıkların tamamında Zât’ı, Efendi’yi görür, aynı şekilde Zât’ın efendiliğinde de diğer bütün varlıkları görür (Coomaraswamy, 2000: 27).

“A’ mâk-ı Hayal” yukarıda bahsedildiği üzere kurmaca yapısında tasavvuf ve doğu dinlerinin tevhid/vahdet-i vücûd, ölmeden evvel ölmek/fenâ ve aşk kavramlarından yararlanmıştı. Bu nedenle çalışmada Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik ve tasavvufta, sözü edilen dînî kavramlar karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1. Romanda Doğu Dinleri Çerçevesinde Seyr ü Sülûk ve Tevhid /Vahdet-i Vücûd

Roman başkişisi Râci, iyi bir dînî ve ahlâkî eğitim ile yetişmiş, çok iyi derecede tahsil görmüş, akıllı ve zeki bir gençtir. Kendini sürekli geliştirmiş hem batınî hem de zâhirî dinde iyi bir mertebeye ulaşmıştır. Ancak bir süre sonra maddî ve mânevî dünyasının karmakarışık olduğunu fark etmiş ve şüphe tohumları bütün mânevîyatını kemirmeye başlayınca arayışa yönelmiştir. Râci, bâtinî ilimlerle meşgul büyük zâtlarla görüşmesine rağmen, kendi bilgisini alt üst edecek, hakikat bilgisini işaret edecek olgun bir zat bulamaz. İspirite cemiyeti ve manyetizm cemiyetlerinin faaliyetlerine merak sarsa da o alanlarda da derdine derman bulamaz. Giderek en dibe sürüklenen Râci, zihninde sürekli çatışan fikirlerden uzaklaşmak ve rahatlamak için kendini içkiye ve eğlenceye verir. Birlikte eğlendiği arkadaşları iyi bir tahsil görmelerine rağmen varoluş meseleleri hakkında kayıtsız kalmayı tercih ederler. Bu gençlerin büyük bir kısmı din ve hikmete, efsane ve masal gözüyle bakmakta, bir kısmı ise Müslümanlığın gereklerini Ramazan ayında sadece oruç tutarak yerine getirmektedir. Arkadaşlarının aksine Râci’nin hayata dâir soruları vardır: “İnsanda bekâ var mı? Dünya hayatını hüznle kapılmayarak seyretmek mümkün mü? Nereden geldik, nereye gidiyoruz?” Fen bilimleri bu sorulara cevap vermede yetersiz kalır. Râci yeryüzünün güzelliklerinin geçici olduğunun bilincinde olarak kâinatı “yokluk” anlamında “hiç” mesâbesinde görür. Sorularına aradığı cevabı bir kır gezisinde iki meczup dervişin konuşmalarında sezer: Dervişlerden biri diğerine “Bu âlemde her ne varsa, benim sıfatımdır. Ben olmasam, bir şey olmazdı. Ben hep’im yahut hiç’im; ben hiçim yahut hepim. Zaten hiçle hep, ayn-ı vâhit, şey-i vahittir. Lakin cehl-i fark, bir şeyi iki adla yâd ediyor!” Bu sözler tevhid/vahdet-i vücûd düşüncesini ifade etmektedir. Tevhid/vahdet-i vücûd, varlık ve yokluğu eşit kılar. Râci, henüz var ile yok’un eşit olmasını anlayacak seviyede değildir, bu nedenle kendisini var zannetmektedir: “Var isem niçin yok olacağım? Yok olmayacağım, ruhum bâki mi kalacak?” (s.49) Meczup ise fenâ ve tevhid/vahdet-i vücûd mertebesini işaret eden şu sözlerle irfan sahibi olduğunu sezdirir: “Ancak ben var’ım, zirâ ki hiç’im, yok’um. Vücûdum mutlaktır. Fenâ, mukayyede vardır. Mutlak

vücûddur. Mevcuddur.” (s.49) Burada sözü geçen “hiçlik” tasavvufta “yokluk”, maddî benlikten uzaklaşma anlamında kullanılır. “*Fenâ deneyiminde; ilâhî ışık, mutasavvıfın bilincinde tam olarak belirlediğinde, her şey görünür hâle gelecek yerde görünmez olur, mutasavvıf, bu karanlığın “aslında Mutlak’ın kendi ışığı” olduğunu kavrayıncaya kadar her şey kararır; çünkü varlık saf hâliyle görünmez, hiçlik olarak görünür*” (Schimmel, 2004: 160). Dolayısıyla hakîkate mazhar olan meczuplar için varlık ve yokluk birdir. Meczuplar, Râci’yi “hayvan” mertebesinde görerek ortamı terk ederler. Zîrâ nefis tezkiyesi yoluyla hayvânî niteliklerini insânî niteliklere değişmeyen beşer, henüz insan seviyesine yükselememiştir. Râci, dönemin Batılı fikir akımlarının ve ilminin yetersiz kaldığı bu soruların cevaplarını seyr ü sülûk tecrübesi ile bulacaktır. Aynalı Baba, Allah ilminin tek başına kitaplarla öğrenilmeyeceğine inanır. Aynalı Baba’nın hakîkat bilgisi ile kast ettiği “kendi nefsinin bilen Rabbini bilir” hadîs-i şerifindeki tevhid/vahdet-i vücûd anlayışıdır. Buradaki “nefs” kelimesi, “ayn” mânâsında yâni “hakîkat”, “Hakk’a ait hakîkat”, “mânevî hakîkat” ve “hakîkî varlık” şeklinde yorumlanmıştır” (Tahrâlı, 1992: 14). Bu mertebeye kitaplarla ulaşılabilecek bir hal değildir. Seyr ü sülûk ile hakîkatler, keşif ve müşâhede¹⁰ yoluyla bilinebilir. O halde vahdet ve vâhidiyet mertebelerine nispetle “Hak, eşyânın ve kulun hakîkati, zâtı, nefsi, hüviyeti, rûhu, bâtını ve mânâsıdır” (Tahrâlı 1992: 15-6). Aynalı Baba’nın mertebesi hakkında şu sözler açıklayıcı olabilir: “Vahdet-i vücûd öğretisine dayalı fenâ düşüncesine göre insanın amacı, beşerî varlığını Allah Teâlâ’nın varlığında eritmektir. Bu mertebede insân-ı kâmil ilâhî aşkla kendinden geçer ve gerçekliği başka bir gözle görmeye başlar, bütün ilâhî nitelikler kendisinde tecelli etmeye başlar” (Çelik, 2010: 28). Râci, Aynalı Baba’nın hakîkat yolundaki rehberliği ile zamanda ve mekânda yolculuk yaparak Allah ile arasında engel olan nefsinin kötülüklerini birer birer aşmaya çalışır.¹¹ Romanda her bölümde tevhid/vahdet-i vücûd ve fenâ makamı ile ilgili hikemî şiirlere yer verilir. Şiirin romanda önemli bir yer tutması, irfânî geleneğimizin şiirle olan bağlantısıyla ilgilidir. Bilal Kemikli (2017: 87), şiirin tasavvufi edebiyattaki yerini şöyle açıklar: “Seyr ü sülûk, irfânî ölümle ifâdelendirilen yeni bir hayatı, içsel dönüşüm sürecini ifâde eder. Bu bakımdan insanı sınırlayan zihnin kavramlarıyla açığa vurulmaz. Görünmeyen iç âlemi, görünür kılmak, ancak şiirle ve sanatla mümkündür. Dolayısıyla bu hakîkatler, teşbih,

¹⁰ Sözlükte, görme, temâşa ve seyr, anlamına gelen müşâhede, tasavvufta Hakk’ın gönüllerde hazır olması; zâtî tecelli; eşyâyı tevhid diliyle görmek; hakka’l-yakîn hali demektir. Karaman, F. Karagöz, İ. Paçacı, İ. Canbulat, M. Gelişken, A. Ural, İ. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, s.505.

¹¹ René Guénon, hakîkat hakkında şu bilgileri verir: “Tasavvuf sadece “hakîkat”i değil, aynı zamanda hakîkate ulaşmak için gerekli olan vâsitaları da ihtivâ eder. Bu vâsitaların tamamına “şeriat”ten “hakîkat”e götüren “yol” veya “patika” mânâsında “tarikât” ismi verilmiştir. Eğer sembolik dâire şeklini tekrar ele alırsak, “tarikât” bu dâirenin çemberinden merkeze doğru giden yarıçaplarla temsil edilmiş olacaktır. Bu takdirde şunu görürüz: Çemberin her noktasına bir yarı-çap tekabül etmektedir ve bütün yarıçaplar -ki gayr-i muayyen bir çoklukta dır- hepsi de merkeze ulaşmaktadır. Bu yarıçaplar, ferdî tabiatların farklılığına göre çemberin muhtelif noktalarında “yer almış” olan insanlara uyarlanmış bir o kadar sayıda turuk (tarikâter) demek olur. Bu sebepten denilmiştir ki “Allah’a giden yollar (tarikâter) Âdemoğullarının sayısındadır.” (et-turukuilla’ llâhi ke-nüfûsi Benî Âdem). Böylece “tarik”ler hem pek çok ve hem de çember üzerindeki çıkış noktaları göz önünde bulundurulduğu takdirde birbirinden o nisbette farklıdır. Fakat hedef “bir”dir. Zira ancak bir tek merkez ve bir tek hakîkat vardır. Gerektiğinde, başlangıçtaki bu farklar bizzat “benlik”le beraber silinmeye başlar. Yâni vücudun (varlığın) yüksek mertebelerine vâsıl olduğu ve abdin veya mahlûkun sâdece birer tahdiden ibâret olan sıfatları fenâ bulduğu ve yerlerine Allah’ın sıfatları ikame edilmek suretiyle bekâ bulduğu vakit, insan kendi “hüviyet” veya zâtında Allah’ın sıfatlarıyla aynıleştiği için başlangıçtaki bu farklar yok olur.” bk. René Guénon. (2018). *İslam Tasavvufu*. Mustafa Tahrâlı, Çağ ve Hakîkat, René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar içinde s.195, İstanbul: Kubbealtı.

istiâre, kinâye, alegori, irsâl-i mesel gibi söz ve mânâ sanatlarıyla kalıplaşmış mazmunlarla dile getirilmiştir.”

Romanda tevhid /v ahdet-i vücûd ve ölmeden evvel ölmek / fenâ ile ilgili bir diğer sahne ise Aynalı Baba’nın dış görünüşünün anlatıldığı Râci ile ilk karşılaşma sahnesidir. Aynalı Baba’nın cübbesinin üzerinde ve takkesinde ayna ve teneke parçaları vardır. Ayna, tasavvufî bir sembol olarak Allah’ın tüm isim ve sıfatlarının tecellî ettiği insân-ı kâmilî temsil eder.

“Mümin, müminin aynasıdır.” (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 49; Tirmizî, “Birr”, 18) hadisinde geçen ayna kavramı, Müslümanların birbirlerinin iyi veya kötü tarafını yansıttığı gerçeğini ifâde etmektedir. İbnü’l Arabî, âlemi cilasız bir aynaya benzetmiştir. Ona göre kişi, aynada nefisini kendisine bakılan cismin yansıttığı biçimde görür (Sümer, 2013: 151-162).

Aynalı Baba’nın takkesine ve elbisesine ayna ve teneke parçaları yapıştırmasının nedeni, Râci’ye ve diğer insanlara kendi nefislerinin hakikatini göstermektir. Aynalı Baba, bir insân-ı kâmil olarak Allah’ın sonsuz isim ve sıfatlarının tecellisi olduğu için kendini şu sözlerle ifâde eder; “Benim adım çoktur, her yerde bir isim ve vasıfla yâd edilirim. Burada, üzerimdeki aynalardan dolayı, “Aynalı Dede” nâmıyla be-nâmım. Ama sen istersen, “Âdem Baba” de” (s. 52)

Varlıkların tamamı insanda mevcuttur ve insan, varoluşun gayesi olan gözdür ki Hak, varlığı onunla seyrederek. İnsan, Yarattıcı için bir aynadır. O, bütün varlıkları kün/ol emriyle “iki elimle yarattım” dedi ve insana ruh verirken de “ona kendi ruhumdan üfledim” diye buyurdu. Hak Teâlâ, tecellileri yönünden kemâle, insân-ı kâmil ile erişir. Bu nedenle İbnü’l Arabî “insan Hakk’tır” demiştir. Allah insanı en güzel sıfatlarla donatmış onu kendi sûreti kılmıştır, ancak Allah Teâlâ mutlak anlamda vâcibü’l-vücûddur. Bunu hiç kimseyle paylaşmaz. Bu durumda yaratılmışların en yücesi olan insan, makamı yönüyle yücedir (Çelik, 2010: 110-111).

Aynalı Baba, Râci ile karşılaştığı ilk günden itibâren Râci’ye önce kahve ikram eder, sonra ney üflemeye başlar. Böylelikle Râci, her defasında rüyâya dalar. Kahve, bilinci uyanık hale getirir, mûsikî de Allah’ı hatırlatır. Bu nedenle romanda her hayal/rüyâ öncesi kahve ve ney, Râci’yi yolculuğa hazırlayan temel unsurlar olarak yer alır. Roman boyunca Aynalı Baba, Râci’yi on yedi ayrı hayal/rüyâ yolculuğunda seyr ü sülûke çıkartır. Romanda rüyâ, müridin Allah’ı bilmesinde önemli bir vesile rolü üstlenir. “Nitekim sûfîlerin bilgi yollarından biri de rüyâdır. Mistik rüyâlar vahyin değil, ilhâmın ifâdeleridir, ifâde tarzı ise semboller ve benzerlikler âlemi olan âlem-i misâle işâret eder” (Bahtiyar, 2006: 128). Dünyevîlikten uzaklaşma ve doğru sözlü olmanın sâdik rüyâ görmekle yakından ilgisi vardır. Hz. Peygamber (S.A.V)’in bu konuda hadîs-i şerîfleri vardır: “Mü’minin rüyâsı, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür” (Abdullatif Ez-Zebîdî, 1985: 33). Yine Buharî’nin Ebû Hureyre’den rivâyetine göre Resûl-i Ekrem Efendimiz bir kere; “Nübüvvetten ümmete yalnız mübeşşirât kalmıştır.” buyurmuşlardır. “Mübeşşirât nedir yâ Resûlallah diye sorulduğunda cevâben; “Rüyâ-yı sâlihahadır” buyurmuşlar (Abdullatif Ez-Zebîdî, 1985: 34). “Sâlik bedenini temizledikten sonra içi de temizlenir ve gayb âleminde olan her şey sâlikin içinde belirir. Nitekim birbirine karşı duran iki saf aynadan birinde ne varsa, diğerinde de o görüntü belirir. Sâlik bu yol vâsıtasıyla ilim ve mârifet sahibi olur. Gerçek uyku, vecd, vârid, ilham ve ledünnî ilim yine bundan ibârettir. Gönül aynasını

saflaştırın kimse bu eserleri bulabilir. Bu mânâ pek çok kimsenin rüyâsında gerçekleşir” (Nesefî, 1990: 49).

İlk gün Aynalı Baba'nın okuduğu gazelde, yolculuğun amacına uygun olarak dünyanın ve maddî zevklerin geçiciliği, kemâl sahiplerinin aşkla Allah'a yakınlaşması vurgulanır:

*Bu fenâ mülküne ibretle nazar kıl ey can
Gafleti eyle hebâ, hâlî değildir meydan*

...

*Tama u hursa uyup nefis ile makhûr olma
Râhatın zâil olur nâm ile¹² meşhur olma
Sohbet-i ârif-i billaha eriş, dâr olma
Saltanat mesned-i dünyâ ile mağrûr olma
Zevk-i dünyâyâ firib olmadılar ehl-i kemal
Bildiler hâsılı hep zull ü hüve'l-la'bü ve'l-hayal
Zevke teşbîhi cihânın hele rü'yâyâ misal
Dâmen-i aşkı tutup buldu kamu kurb-i visal*

Şiirde, varlığın geçiciliği, büyük sultanların geçip gittiği, dünya ömrünün bir an kadar kısa ve hızlı olduğu ifade edilir. Dünya bahçesi kimseye kalmaz. Aç gözlülük ve hırta uyup nefisine yenilme, rahatın boşta gider, meşhur olma, Allah'ı bilenlerle arkadaş ol, dünya saltanatıyla kendini beğenme gibi nasihatler dile getirilir. Kemâl sahipleri dünya zevkine aldanmamışlar, hepsinin gölge ve hayal olduğunu bilmişler, dünya zevkinin rüyâ misâli olduğunu görerek aşk yoluyla vuslata ermişlerdir. Dünya, insanın maddî yanını temsil etmektedir. İnsanın Allah'la arasındaki en büyük engel maddî benliğidir.

Şiirde belirtildiği gibi; “Âlemin hakîkî ve müstakil bir vücûdu yoktur. Hakîkî vücûd, Hakk'ın, izâfî vücûd ise âlemin vücûdudur. Âlem ancak Hakk'ın varlığına nisbet ve izâfetle mevcuttur. Bu nisbet ve izâfet “gölge” mefhumu ile anlatılmaktadır. Şehâdet âlemi ve içindeki varlıklar, “hakîkî vücûd”un gölgesidir” (Tahrâlî, 1990: 51).

Hakk'ın Zât'ına nisbetle diğer mertebelerden sırasıyla bir sonraki bir önceki mertebeye göre “gölge” olarak kabul edilmektedir. Bu durumda Hakk'a daha yakın bir mertebede olan misâl âleminin daha hakîkî olacağı söylenebilir. “Hayal âlemi”ne göre kesif ve katı bir gerçek olarak görünen cisimler âlemi daha az hakîkî ve daha fazla hayal'dir. Bu nedenle şehâdet âlemi de bir “hayal ve gölge”den ibârettir. Ancak basîret gözü açık olan kimseler, şehâdet âleminin gölgelerinde tecellî eden Hakk'ın Nûr'unu görürler. Dolayısıyla tıpkı rüyâ esnasında görülenler gibi dünyada görülenlerin de gerçek olmadığını ancak “ölmeden evvel ölenler” idrak edebilir (Tahrâlî, 1990: 44-6).

İlk günkü rüyâ, “Zirve-i Hiçî” adı altında Buda'nın rehberliğinde nefsânî arzuların uzak durmak gerektiğini anlatır. Râci, rüyâda yanında görmediği, ancak konuştuğu refik-i esîri (rûhu) ile Hindistan'da Zirve-i Hiçî'ye gitmektedirler. Yükselişi Zirve-i Hiçî adı verilen bir dağ sembolü temsil eder. Neredeyse her bölümde bir dağ sembolü ve bir rehberin varlığı dikkat çeker. “A'mâk-ı Hayal”ın şerhini hazırlayan Bahaeddin Sağlam'a

¹² “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (1341/1925). *A'mâk-ı Hayal: Râci'nin Hâtıraları*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası” baskısında “Râhatın zâil olur nâm meşhur olma” şeklinde yazılan dizeye “fâilâtün feilâtün feilâtün fa'lün” veznine uygun olması için baskı hatası olarak unutulmuş olabilecek “ile” kelimesi tarafımızdan eklenmiştir.

göre Zirve-i Hîçî; mânevîyat, soyut varlık ve oluşun zirvesine çıkışı anlatır. Bu zirve Nirvana’dır (Sağlam, 2011: 31). “Budizm ve İsevîlik gibi mânevî, mistik akımlar bu Mîraç noktasını zirve-i hîçî, saf-soyut zirve diye yaşatmışlar. İslâm ise orta yolda gitmek demek olan sırât-ı müstakim üzere normal ve fitrî gelişmeyi insana yaşatır” (Sağlam, 2014: 45). Bu yolculukta nefis-i emmâre mertebesindeki insan anlatılır. Nefis-i emmâre dâima kötülük emreden, insanın arzu ve isteklerinin, hayvânî niteliklerinin canlı olduğu mertebedir.

Mutasavvıflara göre bu nefis, Allah’ın kün/ol emriyle maddesiz olarak vücûda gelmiş cevherdir. Cisim ve araz değildir. Hem kendini hem Rabbini bilir. Ma’kûlâtı idrâk eder; hâdistir, fakat ölümlü değildir. Hayvânî ruh ise ölümlüdür, insânî ruhla irtibatı hayat devam ettiği sürecedir. İnsanın hakîkî hüviyetine vâkıf olabilmesi son derece latif ve hafif olan insânî nefsi, hayvânî nefsin hâkimiyetinden kurtarabilmesine bağlıdır. Bu da ancak seyr ü sülûk mertebelerini katetmekle mümkündür (Çelik, 2010: 70-1).

Romanda Râci’nin her bir rüyâ ile nefsinin çeşitli mertebelerine ulaştığı görülmektedir. Zirve-i Hîçî’ye yolculukta Râci’ye Buda Gautama Şakyamuni¹³ rehberlik edecektir. Zirve-i Hîçî’ye kendine hâkim olan ve kalbinde bir arzu olmayan biri çıkabilir, gerisi yolda kalır. Oraya ancak canlı cenazeler çıkabilmektedir; canlı cenaze, ölmeden evvel ölenlere karşılık gelmektedir. İlk gün Buda’nın öğretilerine yer verilmesinin, nefis terbiyesinin gerek tasavvufta gerekse Hinduizm ve Budizm’de Allah’a ulaşmak için ilk aşama olarak benimsenmesinden kaynaklandığı söylenebilir.¹⁴ Buda’ya göre kurtuluşa

¹³ İÖ VI. Yüzyılda yaşamış ve arayış içinde olan Siddharta Gautama’nın hayatına ve öğretilerine gönderme yapılır. Babası Suddhodha Şakva soyundan gelen bir kralmış. Budha’nın doğum tarihi ve doğumu ile ilgili çeşitli rivâyetler vardır. M.Ö 558 ya da 560 yılları kaynaklarda en çok geçen tarihlerdir. Budistlerin inancına göre, uyanışa adanmış olanlara Bodhisatva denir. Gautama, Budha olmadan önce bir Bodhisatva’dır. Gautama Siddharta’nın, ilâhî doğuş silsilesinde yeniden doğan Budhalardan yedincisi olduğuna inanılır. Gökteki diğer Bodhisatvaların bütün varlıklar kurtuluşa ermeden budha olmayacaklarına dâir and içtikleri söylenir. Kaynaklarda Prens Gautama Siddharta’nın 29 yaşında her şeyi bırakarak acıya son vermenin yollarını ararken budha olduğundan bahsedilir. Çeşitli ustalardan felsefe ve yoga dersleri alarak bu konularda ustalaşır. İnziva hayatına çekilen Gautama, yedi yıl ağır bir çile hayatı yaşadıkdan sonra müridler edinir. Çile döneminde iyice güçten düşen Gautama hayat ağacı olan ve diğer budhaların da uyanışa erdiği Uyanıklık ağacı altında dört gün sonunda dört hakikati elde eder. Böylece budha olur. Selamet öğretisini diğer insanlara anlatmak için seyahate çıkar. Budizm’in özünde de ferdi şahsiyetin yok edilmesi, dünya nimetlerinden uzaklaşılması ve ruhun her türlü arzudan arınması esastır. bk. Cavit Sunar. (2003). *Tasavvuf Tarihi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul, s.31.

¹⁴ “Sâlikin mânevî eğitimindeki terakkîsi, öncelikle bâtmî latifeleri tanımına, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini bilmesine ve aralarında kuracağı dengeye bağlıdır. Bu anlamda karşısına çıkan ilk latife nefistir. Mutasavvıflar, çoğunlukla bedene bırakılmış, latif ve mânevî bir cevher olarak tanımladıkları nefsi, insandaki kötü sıfat ve huyların kaynağı kabul etmişlerdir. Haddizatında rabbânî ve nûrânî bir latife olan nefis, bedene bırakılması esnasında belirli bir süreç içinde çeşitli feleklerden ve varlık mertebelerinden geçmiş, kesâfet ve madde âleminde olan yolculuğunda uğradığı her aşamada belirli bir özellik ve tesir olarak gittikçe daha karanlık hâle gelmiştir. Nefsin bu şekildeki nüzulü sadece kesâfet ve madde âleminde ortaya çıkması demek değil, ezeli ilim âleminde bilmiş olduğu şeyleri de unutmaya anlamına gelir. Nefsin ezeli bilgiyi unutmaya gibi, bu bilgiye ulaşması da aynı süreçle gerçekleşir ki bu süreç, birincinin mukabili olarak “urûc” adı verilir. Urûc sürecinde nefis, şehâdet âleminde geldiği nüzul yolunu takip ederek ilk mertebedeki aslı hâline kavuşmaya çalışır; sırasıyla kötülüğü emretme (emmâre), kötülüğü kınama (levvâme), imtinânâ erme (mutma’inne), râzî olma (râziye), râzî olunma gibi sıfatları edinerek aslına dönüş sürecini tamamlar. Nefis kendisindeki ezeli bilgiyi unutup, cehâlet, karanlık ve zulmet içinde kalınca kötü ahlâkın mahalli olmuştur; kendini beğenir, kendine tapar, kendine hayrandır, bencildir, şımarıktır, kibirlidir. Birincil özelliği, kötülüğü emredip, doğruluktan sapması ve saptırması; şerri sevip hayırdan hoşlanmamasıdır. Nefisteki söz konusu özellikler sebebiyle sâlikin öncelikli olarak dikkat etmesi gereken şey, nefsin hile ve tuzaklarını, ona karşı korunmanın çarelerini, onu eğitmenin ve denetim altına almanın yollarını bilmesidir. Riyâzet, mücâhede, takvâ, zikir

giden yolda ‘ben’ en büyük engellerden biridir (Yılmaz, 2007: 98-9). Nirvana, benliğin yok edilmesiyle oluşan bir durumdur (Yılmaz, 2007: 104). Arzu, saldırganlık ve aldanış zehirlerinden arındırıldıkça benlik ortadan kalkar. İnsan bu durumda kişisel varlığını bütün içinde eritip bütünle birleşmiştir. Böylelikle ben’in yok edilmesi, sonsuza ulaşmak ve gerçek benliğin elde edilmesi için şarttır. Sönme anlamına gelen Nirvana; düşünce, irâde ve duyular ortadan kalkması yönüyle tasavvufî bir hal olan fenâ ya da ölmeden evvel ölmek kavramlarına benzer. Nirvana tıpkı “fenâ” mertebesi gibi uzun ve çileli bir yol gerektirir. Guénon (2002: 147), Nirvana’ya fenâ ve fenâü’l-fenânın tekabül ettiğini ifade eder. Bu yolculukta “nev’i beşerin en büyüklerinden” olarak tanıtılan Buda, maddî benliğinden fânî olduğunu şu sözlerle sezdirir: “*Ben hiçim; nezdimde hürmetle hakaret müsâvîdir.*” (s. 60) Râci’nin Buda’nın rehberliğinde dağa tırmanışı, nefsânî arzulara hâkim olabilmeyi amaçlayan mânevî bir yolculuktur. İlk imtihan, dinlenmek için girdikleri küçük bir sarayda nefis kokulu yemeklerin karşısında yeme -içme duygularına gem vurabilmektir. Bir süre sonra bir gılman (genç) gelir ve altın tepsi içinde üç tane billûr kâse getirir. Su, şerbet ve şarap var. Râci şarabı eline alır, içecekken Buda izin vermez. Ardından Râci’yi uyaran şu dizeler duyulur: “*Yürü ey sâyih-i âvâre, yürü durma yürü/Koymasın râh-i visalden seni ezvâk-ı misal*” (s. 37) diye devam eden şiir, nefsi terbiye etme ve Nirvana’ya ulaşma yolculuğunda hazlara, nefse kapılmamayı ifade etmektedir.

Zirve-i Hîçî’ye yolculuğun ikinci gününde Râci’nin şehvânî arzuları sınanmaya devam eder. Nefsin kötülüklerine aldanma tehlikesi bulunan bir saraya gelirler. Bu aşamayı nefsinin isteklerine uymadan geçebilirse Zirve-i Hîçî’ye varabileceklerdir. Buda, nefs-i emmâre mertebesinde olanların ayaklarının kaydığını, kolaylıkla nefsânî arzulara kapıldıklarını, ancak en zor olan bu aşamayı geçtikten sonra dertlerin biteceğini, yolun büyük bir kısmını atlatacaklarını ifade eder. Tasavvufta da nefs-i emmâre en tehlikeli ve aşılması en zor aşama olarak kabul edilir. Nefsin tüm isteklerine sırt çevirmeyi ve istiğfar etmeyi, salât ü selam ve kelime-i tevhîde devam etmeyi gerektirir (Çelik, 2010: 71). Râci, tek başına saraya girdikten sonra son derece güzel hûriler tarafından karşılanır, hamamda yıkanır, sofraya getirilir, mûsikî dinletilir, içki içirilir. Böylece nefsânî ve şehvânî arzularının had safhaya çıkması temin edildikten sonra güzeller güzeli bir peri tarafından halvete çağrılır, ne yazık ki Râci nefsânî arzularına, dünyevî nimetlere aldanır. Güzeli bir peri ile yakınlaştığı anda, gök gürlemesine benzeyen bir ses ile bir deprem meydana gelir, daha önce gözüne güzel görünen her şey vîrâneye döner, hûriler, korkunç, çirkin yaratıklar haline gelir. Böylece gazelde dile getirilen uyarılar gerçek olur; dünya ve zevkler birer hayalden ve aldatmacadan ibârettir, hiçbirinin gerçek varlığı ve güzelliği yoktur. Hakikat, sadece Allah ve ona duyulan aşktır. Nefse câzip gelen dünyevî nimetlerin aslı yoktur ve aşılması gerekmektedir. Buda, nefesine yenilen Râci’yi öfkeyle huzurundan kovar: “*Sarây-ı vahdete girmedin, visâl-i itlâka ermedin. Zîrâ ki zirve-i hîçîye çıkmadın. Ey gâfil adam, in, bu yerlerden git. İn, huzurunda diz çöktüğün, hüviyet ve rûhunu eline teslim ettiğin acûz-ı bed-likâya, dünyâyâ git!*” (s. 70-1) Bu hayal/rüyâ yolculuklarında Râci, genelde bir yerden düşmeyle ya da hayret, özlem, ıstırap gibi duygularla kendine gelir. Her

ve murâkabe gibi çeşitli temrinlerle nefesine hâkimiyet kurmaya, onu kötü vasıflardan temizleyip, iyi sıfatlarla tezyin etmeye çalışır. Bunun sonucunda Cenâb-ı Hak, salike, birtakım nurlar, tecelliler, mârifetler ve müşâhedeler ihsân eder.” Abdurrezzak Tek. (2008). *Tasavvufî Mertebeler, -Hâce Abdullah El-Ensârî el- Herevî Örneği*, Bursa: Emin, s.33-4.

hayal/rüyânın sonunda Aynalı Baba, içinde bulunulan hal ve mertebe ile ilgili ya bir gazel okur ya da yorumda bulunur. Birinci rüyânın sonunda; “Zirve-i Hiçî’ye varmak kolay değil,” diyerek nefsin kötülükleriyle mücadele etmenin zorluğuna değinir.

İkinci hayal/rüyâ öncesi okunan gazelde dünyanın geçiciliğinden, içinde bulunulan anın iyi değerlendirilmesinin öneminden bahsedilir. Filibeli Ahmed Hilmi, Râci’yi bu kez Zerdüş dini ile karşılaştırır ve tasavvuf ile Zerdüştilik’in hakikate dâir ortak yönlerini sezdirir. Râci, “Meydan-ı Mübâreze” adlı rüyâda Belh şehrinde kırk gün sürecek iyd-i temâşâya katılır. Herkes gibi o da imtihan olmak için Zerdüş’ün¹⁵ huzuruna çıkacaktır. Aralarından hangisi kelime-i hakkı söyleyebilirse temâşâ-yı hakâyika mezun olacak, alınına hatt-ı saâdet çekilecek, söyleyemeyenler ise mahrum kalacaktır. Onların alınına satr-ı şekâvet çekilecektir. Râci, ikinci gün de nefs-i emmârenin azılı kuvvetleriyle karşı karşıya gelir. Hikâyede bahsedilen savaş, Peygamber Efendimiz’in “büyük cihad” dediği nefsin kötülükleri ile yapılan savaşa benzemektedir.¹⁶ Râci, Zerdüş’ün huzuruna çağrılır, kendisine nerden geldin, niçin gönderildin gibi birçok sorular sorulur. Râci, kalbine ilham edilen şu cevapları verir:

-Nereden geldin?

-Îzid-i bî-çün ve çirâdan (Yaptıklarından sorulmayan Tanrı’dan)

-Niçin gönderildin?

-Îzid, nur ile zulûmâtı ayırmak, nur ile âdil, zulûmât ile kâhîr olmak murad etti.

Nûruna “ben” zulûmâtına “gayrım” dedi. (s. 78-9) Burada dikkat çeken husus, Zerdüştilik’teki Hürmüz ve Ehrimen’in, Allah’ın cemel ve celâl sıfatlarıyla benzerlik gösterecek zıtlıklara sahip olmasıdır. Râci, savaşın sonunda “En sonunda Hürmüz Ehrimen’e galip gelecek. Âlem hep nur olacak.” der. Nitekim Zerdüştilik’te âlemin sonunda hayrın yâni Hürmüz’ün galip olacağı fikri hâkimdir.¹⁷ Râci, sorulara doğru

¹⁵ Zerdüştilik, tahmini olarak M.Ö VI. yüzyılda Ahamenişlerin son devirlerinde yaşanmış, Sâsânîler zamanında resmi din olarak kabul edilmiştir. Avesta, kutsal kitabıdır. Aydınlığı ve iyiliği temsil eden Hürmüz ile karanlığı ve kötülüğü temsil eden Ehrimen adlı tanrılarla birlikte en büyük Tanrı Ahoramazda’ya inanılır. Hürmüz, dünyayı; Ehrimen de devleri, yılanları ve zararlı hayvanları yaratmıştır. bk. Çetindağ, Y. (2009). Edebiyatımızın Kaynaklarından: Doğu Medeniyeti ve Metinleri. *Turkish Studies. International Periodical For the Languages. Literature and History of Turkish or Turkic*. S.4/1 (II), s. 2051. Zerdüş dininde ibadet ateşe tapmaktır, yüksek tepelerdeki ateşgedelerde sönmeyen yanan ateşlerin alevi Hürmüz’ü temsil eder. Sonradan tek tanrı Ahoramazda inancı yayılmıştır. Zerdüş haksızlık, adaletsizlik ve yalancılığa karşı çıkmaktadır. Hindistan’daki gibi dünyadan el etek çekip hazların bağından kurtulmayı değil; çalışmayı öğütlemekte hatta şart koşmaktadır (Çetindağ, 2009, s. 2052). Burada kişinin kendi nefsiyle mücadelesine ve kendini zelim kılmasına yer yoktur. Zerdüştilikteki munganlar mânevî rehberlik mevkiine ve rûhani bir makama sahiptirler. Bkz.: Keyânî, M. (2013). *Hankâhlar Tarihi*. (A. Ertuğrul, S. Gökbülüt, Çev.) İstanbul: Büyüyen Ay, s. 49. Allah’ı arama yolu olarak toplumdaki kaçma ve dağda ya da ateşgedede kalmak Zerdüş dininde benimsenen ibadetlerdendir (Keyânî, 2013, s. 51-2). “Zerdüş de ibadet etmek ve peygamberlik makamına ulaşmak için bir müddetliğine Sevelan Dağı’nda halvete girmişti” (Keyânî, 2013, s. 52).

¹⁶ Hakk Teâlâ; “Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri, elbette yollarımıza eristireceğiz” (Ankebut, 29/69) buyurmuştur. Peygamber (S.A.V); “En küçük cihaddan en büyük cihada dönmüş bulunmaktayız” deyince: “Ya Resûlullah en büyük cihad nedir?” diye soruldu. Buyurdular ki “Dikkat edin, o nefis mücâhededir”. Resul (S.A.V) nefis mücâhedesini gazadan üstün tutmuştur. Zira onun meşakkatı, savaşın ve gazanın meşakkatından daha fazladır. Buna ek olarak da hevâ ve hevâse muhalefet etmek nefis kahrelemek cidden büyük bir iştir.” Hücvîrî. (2010). *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, 3. Bs., Süleyman Uludağ (Haz.) Dergâh Yay. İstanbul, s.263.

¹⁷ İran dini olan Zerdüştilikte hayır ve şer ezelden beri mevcuttur. Hayrın yanında şer de vardır. Bütün mevcûdâtın tarihi bu iki prensip arasındaki mücâdeleden ibârettir. Hilkat gereği bu mücâdele vardır ve sonunda hayır zafer

cevaplar verdiği için iki kaşının ortasına dikey bir yeşil çizgi çizilir. Halk ona hürmet gösterir. Yanına bir rehber verilerek Cebel-i Fark dağında yukarıda bahsettiğimiz büyük cihâda hazırlanır. Dünyanın bir tarafı karanlık, bir tarafı da nurdan parlaktır. Nur tarafında nurdan taht üzerinde nurdan Hürmüz oturmakta, karanlığın nihâyetinde korkunç ve çirkin Ehrimen oturmaktadır. Râci ve rehberi Hürmüz'ün tarafına geçer. Gökte Ehrimen ile Hürmüz'ün tahtları arasında muallak bir tahtta elinde dünyanın aydınlık ve karanlık taraflarını gösteren bir küre ile peri yüzlü İzid vardır. Bu meydan adâlet ve imtihan meydanıdır. Hürmüz, İzid adına halkı nûra, kendine çağırır ve İslâm'ın da esasını oluşturan nasihatlerde bulunur: Hemcinslerini nefislerine tercih etmeleri, buğz ve haset, nifak ve gazap, gasb ve taaddî, hırs ve hisset gibi kötülükleri nefislerinden uzaklaştırmaları, İzid'e şükretmeleri, kanaatkâr olmaları, bu imtihan dünyasından nur olarak ayrılmaları, böylece sonsuza kadar nur âleminde olmaları tavsiye edilir. Ehrimen ise İslâm'daki şeytanın temsilcisi kabul edilebilir, çünkü insanları kötü yola sevk etmek ister. Hürmüz'ün sözlerine aldanmamalarını, yiyip içip eğlenmelerini zevk etmelerini ister. İnsanları kibir ve şehvete çağırır. Benliklerini tek varlık, zevklerini tek amaç olarak benimsemelerini telkin eder. Hürmüz ise Ehrimen'in sözlerine karşı çıkarak insanları doğru yola sevk etmek ister. İnsanlara, Ehrimen denilen kötülük ifritini dinlememelerini tavsiye eder. Şehvânî zevklere karşılık mânevî zevkleri över. Ehrimen'in putlaştırdığı benliğin hayvana mahsus bir içgüdü olduğunu ve ancak ahlâk ile terbiye edilebileceğini sözlerine ekler. Tasavvufta, zulmet ve nûrun karşılıkları Zerdüşî dininde Hürmüz ile Ehrimen'in sıfatlarına karşılık gelmektedir: zulmet karanlık; nur ise aydınlık anlamında birbirinin zıddıdır. Nur, hakkı; zulûmat ise bâtılsı temsil eder. Bu nedenle hak tek, bâtlı ise çoğuldur. Nur, îman ve hidâyet, zulûmat ise küfür, şirk, nifak, isyan, sapıklık, cehâlet ve dalâlettir. Allah, Kur'ân ve İslâm; nurdur. Kur'ân'a uymayan her şey ise zulûmattır (Karaman, Karagöz vd., 2006: 531).

A. Avni Konuk, Yusuf Fassî'nin şerhinde, bu âlemde bir nesnenin gölgesi ışıqla zuhûra geldiği gibi, bütün âlemin bir gölgeden ibâret olan varlığının da Hakk'ın Nûr ismi

kazanır. Denilebilir ki İnan dini, ilâhın irâdesinden haber vermeyi ve bu sûretle beşerin eylemlerine bir düzen ve maksat bulmayı düşünmüyor. Sadece belki âlemin mânâsını izâhı kastediyor. Âlemin mânâsı anlaşıldıktan sonra beşeriyetin hareketleri kendiliğinden düzene sokulur. Bu âlemin nizamının mârifetinden bilgisinden beşer için düzenler bulunur. Zerdüşîlik, Sâmi dinlerinden farklı olarak irâdî değil âlemin mânâsının izâhidir. Bilhassa şer-hayır tezadının nasıl vücûda geldiğinin izâhidir. Bu tezat ezeldir, fakat istikbalde halledilecektir. Başlangıçta hayrın temsilcisi Ahuramazda, şerrin ise Ehrimen'dir. Ahuramazda nur ile çevrili ve sınırsız zaman içinde yaşıyordu. Ehrimen ise karanlık ve sınırlı zaman içindedir. Ahuramazda her şeyi oldu bilir, tabiatı latiftir. Ehrimen ise her şeyi sonradan bilir, tabiatı hırdır. Hürmüz, Ehrimen'in hırsı yüzünden kendisine taarruz edeceğini evvelden bilir ve savaşta silah olmak için ulvî halkı yaratır. Yaratılış üç bin yıl bu halde kalır. Bu mânevî bir haldir. Yâni Allah dünyayı yaratmadan evvel üç bin sene tasavvurunda tutmuştur. Ehrimen hiçbir şey bilmiyordu, hatta Hürmüz'den bile haberi yoktur. Fakat günün birinde hırsının etkisiyle süfliyattan yükselir. Hürmüz'ün sakin nûruna çarpar. Hürmüz üzerine orayı zapt etmek niyetiyle süfliyata döner ve ordusunu teşkil edecek olan devleri yaratır. Hürmüz iyi bir dünya yaratmak için barış teklif eder, fakat Ehrimen râzî olmaz. O zaman Ahuramazda, Ehrimen'e karşı etkili bir dua okur. Ehrimen bu duayı duyunca hemen kendinden geçer ve baygın bir halde üç bin sene kalır. Bu zaman içinde mahlukat ulvî halden süflî hale getirilir. Âlemdeki mevcudat yaratılır. Mevcûdâtın sonunda ilk öküç ve ilk adam vücûda gelir. Bu devre "Bundahiş" devri derler. Bu devirden sonra savaşın ikinci aşaması gelir. Bu aşamaya ise "Gümecişn" safhası derler. Ehrimen, birinci devri teşkil eden ilk çarpışma ve üç bin senelik uykudan uyanır. Yılan şekline girerek mahlûkat içine karışır. Ordusu da böyle yılan, akrep ve haşerat şeklinde bütün dünyayı kaplar. İlk öküç ve insân-ı evvel ölü. Bu Ehrimen'in hüküm sürmesi de üç bin yıl devam eder. Nihâyet son devir gelir. Bu devre "Viçarişn" denir. Ehrimen mağlup olur ve yaratılış tamamen eski, temiz hâline döner. Zerdüşîliğin sistemi budur." Helmut Ritter. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*. (M.Kanar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı, s.33-35. Ayrıca bkz. Esat Korkmaz. (2004). *Zerdüşîlik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, s.61.

ile zâhir olduğunu, “nurlar nûru” olan Hakk’ın “hakîkî nûr” olduğunu söylemektedir. (...) “Hakîkî nûr”un görülebilmesi için de ancak, onun mazharı olan bu kesif âlem perdesi arkasından bakmak ve görmek gerekmektedir. Hakîkî nûr, “mutlak vücûd” olan Hakk’ın varlığına mugâyir değildir. Zirâ mutlak vücûd zıddı olan “âdem” ile taakkul edilebilir. “Vücûd” hakkında nûr oluş, “âdem” için de zulmet, karanlık söz konusudur. Karanlık zıddı olan aydınlık olmaksızın idrâk olunmadığı gibi, âdem için de bir taayyün ve tahakkukun olması aklen muhaldir (Tahrâlî, 1990, s. 37-8).

Bu nedenle “Hakk’ın varlığına nisbetle “mutlak yokluk” yoktur. Sadece sonradan yaratılmış varlıklara göre izâfî yokluk, âdem vardır. Bu varlıklar, izâfî yokluktan, izâfî varlık âleminde ancak Hakk’ın “vücûd nûru”nun tecellîsi ile zâhir olmuşlardır. Ayrıca hakîkî nûr ancak zulmet mukabilinde idrak olunabilir” (Tahrâlî, 1990: 38). Dolayısıyla Zerdüştilik’e benzer olarak zulmet olarak nitelendirilebilecek izâfî yokluk, Hakk’ın nûrunun tecellîsine muhtaçtır.

Hürmüz ve Ehrimen’in savaşıları gün boyu birbiriyle savaşıır. Bu savaş insan nefsindeki iyi ile kötünün mücâdelesine benzer. Hürmüz’ün pehlivanı ilk günlerde Ehrimen’in taraftarlarını yener. Ehrimen, Nifak adlı cadıyı meydana çıkarır, Nifak çok sayıda kişiyi yener. Hürmüz, Nifak’a karşılık Muhabbet adlı pehlivanını meydana çıkarır. Muhabbet her zaman Nifak’ı yener. Ehrimen tarafından görevlendirilen Gazap, üçüncü günün sonunda Muhabbet’i parçalar, kalbini söker atar. Gazap’ın karşısına Hikmet çıkarılır. Hikmet iyi savaşıır ve Gazap’ı hile ile öldürür. Hikmet’in ikinci düşmanı beyaz bir fil üstünde Nefs-i emmâredir. Nefs-i emmâre kötülük emredici nefis olarak insanları yoldan saptırmakta son derece mâhirdir. Bu nedenle Hikmet’i kendisinde bulunan kin ve hiddet, mekr ve adâvet, buğz ve şehvet gibi kötülüklerle korkutur. Hikmet, mücâdele etmeye karardır, ancak nefs-i emmârenin peçesinin altındaki olağanüstü güzelliği görünce karşısında direnecek gücü kalmaz ve esir alınır. Böylece karanlık giderek yayılır. Semâvî dinlerde nefs-i emmâreyi yenecek tek güç aşktır, bu nedenle “Dört ayaklı, alnı boynuzlu ve kanatlı nefsi yeşil renkte bir ejderhaya binmiş olan” Allah’ın cemal isminin temsili, güzelliğin kaynağı aşk meydana gelir ve küre tamamen nûra boyanır. Nefs-i emmâre aşkın önünde boyun eğer, secdeye kapanır. Aşk, İzîd’e (peri-i nur): “Ey nûr-i cemal!... Yalnız senin kulunum” diyerek secde eder (s. 99). İki tarafı da selamlar. Küre yeniden dengeli hâline döner. Her iki taraf, efendisinin elini öper, Hürmüz ile Ehrimen, el sıkışırlar. Zerdüştilik’te iyi ile kötünün mücâdelesini tasavvufta nefis terbiyesine benzer. Nitekim, “İslâm’dan önce İran’da Zerdüşt dini hakkında yazılmış kitapların bir kısmında nefsi öldürme gibi bazı ahlâkî tutumlara dâir bilgiler söz konusudur” (Keyanî, 2013: 50). Keyanî’nin bahsettiğine göre “riyâzet, açlık, az yeme, sükût, uyumama, halvete girme ve üç darb ve dört darb gibi çeşitli zikirler mücâhede sahibi Zerdüştilerin yaptıkları amellerdendir” (Keyanî, 2013: 51). Hürmüz ve Ehrimen, dünyada sürekli var olacak zıtlıklar ve ikiliklerdir, iyilik ve kötülük kavramlarını temsil ederler. İkisi de birbirine muhtaçtır. Zerdüştilik’te de “kişinin iyi düşünerek, iyi söz söyleyerek ve iyi iş yaparak kendini Ehrimen güçlerinden temizlemesi” aracılığıyla arınması söz konusudur (Korkmaz, 2004: 25). “Ben’in geçici isteklerine aldanma, Ehrimen’in hizmetine girmek demektir. Benlikten arınmak için nefsin terbiye etmek, bu yolla akıl, ruh ve candaki Ehrimen güçlerini uzaklaştırmak gerekir” (Korkmaz, 2004: 39). Ayrıca “dünyanın yarısı nasıl karanlık diğer yarısı aydınlıksa, sadece iyilik veya sadece aydınlık olması mümkün

olmuyorsa, karanlıkla aydınlığın birlikteliği de dünyanın devamlılığı için gereklidir” (Filiz, 2017: 170). Bunun gibi Zerdüştilik’te de iyilik ve kötülüğün birlikteliğinin gerekliliği ve sonunda iyiliğin kalıcı olacağı vurgulanır.

Üçüncü gün “Devr-i Dâim” adı altında on iki yaşında bir çocuk olarak babası tarafından kendini ve kâinâtı tanıması için bir rehberle yolculuğa çıkar. Babası 110 yaşındadır. Kadim bir dil olan Sanskritçe konuşur. Rehberi Râci’yi doğuya yönlendirerek önüne içi su dolu çanak koyar ve şöyle dua eder: “Ey Brahma!... Ey vücud-u aslî, ey Nuru Azam, derekât-ı vücûdunu safahât-i rûhunu göster.” Kırk gün sonra önüne konan bir çanak suda yaratılışın, varlığın mertebelerini ve rûhun aşamalarını mükâsefe yoluyla gözlemleyen Râci, aynı zamanda tevhid/vahdet-i vücûdu ayne’l-yakîn mertebesinde yaşar. Râci, Azamet ve Kibriya’nın hakîkatiyle kendisine görüldüğünü, sonra da sonsuzluk içinde hiç olduğunu hisseder, Sonra yine kendini içine almış gibi hissettiği sonsuz sâhayı gözlemler. Bir an nur meydana gelir ve gizli bir ses gizli bir huruf ile Ezân-ı İsrâfiliyi okur. Sonra bir an içinde asırlar geçmiş gibidir, bütün âlemler elinde küçük bir âleme benzemiştir. Dikkatini çeken bir suyun içine girer ve kendini milyonlarca garip hayvanla iç içe geçmiş gibi görür. Kendini hayvanlardan kurtarmak istese de milyonlarca sene onlarla birlikte kalır. Hayvanlar şekillenmeye başlar. Sonra kendini karada hayvancıkların vücûdunda görür. Türlerin oluşmasını anlatan bu bölüm en son olarak ilk insanın ortaya çıkışına yer verir. Bütün âlem insana secde eder ve Râci gözlerini açar.

Varlığın mertebelerinin mükâşefesinin başlangıcında duyulan bir ses şunları söyler:

*Ey dayf-ı bezm-i vücûd
Anla nedir sırr-ı şûûn.*

...

*Yok dem-i vahdette hudûd
Her ne desen nâmı anın,
Cümlede o nokta nihân.
Kâhî esir, kâhî cihân,
Mevt ü hayat câmi anın*

...

Şiirde varlık ve varlığın birliğinin sırrı anlatılır. Her şey Allah’ın adıdır, nokta bütün varlıkların başlangıcıdır. Varlıklar, güneş, ay, yağmur, taş, bitki, karınca, aslan ve son olarak insan mertebesinde Allah’ın varlığı sezilir. İnsan, Hakk’ın görünüş yeri olur. İnsan varlığa geldiğinde melekler ve varlıklar ona secde eder. İnsan, Tanrı’nın bir tecellisi olarak noktanın başlangıcı ve secde edilen yer, Tanrı’nın kiblesidir. Râci, bu yolculuk ile her şeyin başladığı yere döneceğini öğrenir (Birinci, 1989: 556).

Râci’nin varlık mertebelerini gözlemlemesi, seyr ü sülûkte tevhid/vahdet-i vücûda ulaşması ve kendi mîrâcını tamamlaması demektir. Buna tasavvufta “devir nazariyesi” de denir. Bu bölümün başlığının “Devr-i Dâim” olmasının nedeni de bu “devir” ya da “uruc” dolayısıyla: Mutasavvıflar, “vücûdun mertebeleri görüşüne, seyr ü sülûk neticesinde fenâ-fillâh ve bekâ-billâh makamlarını bilfiil yaşayıp keşf ve müşâhede yoluyla ulaştıklarını, bunun aklî ve nazarî bir görüş mahsûlü olmadığını” ifâde etmekte idler (Tahrâli, 1990: 11-12). Sûfiler, Hak varlığını “kalb ve basîret” gözüyle müşâhede

ettiklerini ve bu müşâhedede muhtelif derecelerin olduğunu söylemişlerdir (Tahrâlı, 1990: 11).

Cebecioğlu (2004: 165-6) devir nazariyesini şöyle açıklar:

Maddî olarak görülen şu âleme düşen bir mevcud, önce cemad (cansız), sonra bitki, sonra hayvan, sonra insan şekillerinde tecellî eder ve sonunda “insân-ı kâmil” şekline dönüşür, Hakk’a vâsıl olur. İnsân-ı kâmile kadar olan çizgiye kavs-i nüzul (iniş yarım dairesi), insân-ı kâmil ile başlayan Allah’a dönüş çizgisine (ulaşma) de kavs-i urûc (çıkış yarım dairesi) denir. Kavs-i urûc ile varlık, vücûd-u mutlaka yâni aslına döner. Mebde ve meâdden bahseden bu harekete devir denir. Buna Bir’den gelen Çok’un tekrar Bir’e dönmesi denir.

Mustafa Tahrâlı (1990: 14) ise uruc sırasında geçilen varlık mertebeleri hakkında şu bilgileri verir:

Cisimler âlemi denilen bu görülen varlıklar âlemi, “mertebeler”in sonuncusudur. Bu mertebenin üstündeki mertebeler “gayb âlemleri” adıyla anılmaktadır. Bu gayb ve şehâdet mertebelerinin hepsinin “asl”ı, başlangıç ve menşei de Hakk’ın vücûd-ı mutlakıdır. (...) “Vücûd birdir; fakat büründüğü örtüler muhtelif ve pek çoktur. Bu vücûd bütün mevcutlarının hakikati ve bâtınıdır. Bütün kâinat, hatta bir zerre bile bu “vücûd”dan hâlî değildir. (s. 14) Başka bir ifâdeyle bütün mertebelerde zuhur eden Hakk’ın bir olan vücûdudur. Mevcut varlıkların “hakikat” ve “bâtın”ı bu vücûddur. (...) Cisimler âlemindeki her varlık zâhir olduğu şehâdet âleminden önceki mertebeleri “bilkuvve” kendi “hakikat” ve “bâtın”ında taşımaktadır. Bütün mevcûdât bir olan “mutlak vücûd”un mertebe mertebe tenezzülü neticesinde zuhûra gelmiştir.

Varlığın mertebeleri, şüphesiz tevhid/vahdet-i vücûdun ve Râci’nin seyr ü sülûk aşamalarının daha iyi anlaşılması için açıklanması gereken önemli bir konudur. Ancak makalenin sınırlarını korumak adına Mustafa Tahrâlı’dan alıntılanan varlık mertebelerine dipnotlar kısmında yer verilmiştir¹⁸

¹⁸ Pek çok olan vücûd mertebeleri yedili taksime göre şu şekildedir:

1. Lâ-taayyün ve vücûd-ı mutlak: “Vücûd-ı mutlak” varlığı kendi zâtından ve kendi zâtı ile olan varlıktır. Diğer varlıklar da bu vücûddan olup varlıkları bu “vücûd” ile kaim olur. Bu vücûda “vücûd-ı mutlak” denilmesi, bu mertebede hiçbir isim, sıfat ve fiil ile mukayyed olmamasındandır. Taayyün kayıtlarından berî ve mutlak olduğu için “taayyünsüzlük” (lâ-taayyün) mertebesi olarak adlandırılır. “Allah vardır, O’nunla berâber hiçbir şey yoktur” hadîsi bu mertebeyi ifâde eder.

2. Taayün-i evvel, hakikat-i muhammediyye: “Vücûd”un muhtelif mertebelere tecellî sûretiyle tenezzülü, zuhûra meyl ve yönelme ile mümkün olur. “Meyl” ise meşîyyet ve dilemek demektir. Bu bir sıfat olduğu için Hak, lâ-taayyün mertebesinde meşîyyet sıfatından da münezze, “mutlak vücûd” ve zâfî cemâl’inde müstağrak idi. Onun için ilk taayyün olan bu mertebeye tenezzülü, yâni ilk tecellîsi meşîyyet sıfatı ile olmayıp “iktizâ-yı zâfî” yâni Zât’ının bir gereğidir. Bu, “istiğrak”tan “âgâhî”ye, yâni “uyanıklık”a bir geçiştir ki böylece Zât’ın bütün sıfatları kendisinde zâhir olur. Zâtının gereği olan bu ilk tenezzül neticesinde, bu mertebede, zât-ı sırf kendisindeki bu sıfat ve isimleri mücmelen bilir. Sıfatlar bu mertebede Zât’ının aynı olduğundan, bu biliş de Hakk’ın kendi zâtını bilmesinden ibâret olur. İşte bu mertebede Cenâb-ı Hak bütün sıfat ve isimlerle sıfatlanır. “Allah” ismi bütün bu sıfat ve isimleri câmi olan bir isim olduğundan, bu mertebeye Allah ism-i câmi’inin mertebesi addolunur.

3. İkinci taayyün, vâhidîyyet mertebesi: bu mertebede “vücûd”un isim ve sıfatlarının gerektirdiği bütün küllî ve cüz’î mânâların sûretleri birbirinden ayrılırlar. İmkân âleminde hâdis olacak bütün varlıkların “hakikat”leri bu mertebedeki sûretlerdir. Bu sûretlerin her birinin gerek kendi zatlarına ve gerekse kendilerinin benzerlerine asla şuurları yoktur. Zirâ onların varlıkları ve birbirinden farklılaşmaları “ilmî”dir. Bir olan Hakk’ın “vücûd”u bu “ilmî sûretler” sebebiyle, bu mertebede, hârice çıkmaksızın çokluk olarak zâhir olur. Bu ilmî sûretler ilâhî zâtın varlıkları

icâd etmesine “illet” ve sebep olurlar. (...) Bu üçüncü mertebede taayyün eden her ilmî sûret, şehâdet âleminde görülen varlıkların her birinin “hakikat”i ve onu terbiye eden “rabb-i hâss”ıdır. Tasavvuf istilâhınca bu ilmî sûretlere “ayn-ı sâbite” ve bunların hepsine “a’yân-ı sâbite” denilir. İkinci taayyün mertebesindeki bu “ilmî sûretler” hariçte vücûd kokusu koklamamışlardır. Aslı olan ademleri üzere devam ederler. Şehâdet âleminde zuhûra gelmiş olan bütün varlıklar bu “a’yân-ı sâbite”nin akisleri ve gölgeleridir.

4.Ruhlar mertebesi: Bu dördüncü mertebede “vücûd” bir önceki mertebedeki “ilmî sûretler”e göre ruhlar mertebesine tenezzül eder. Böylece her bir ilmî sûret birer basit cevher olarak zâhir olurlar. Bu cevherlerin şekil ve rengi yoktur, zaman ve mekân ile vasıflanmış değildir. Çünkü zaman ve mekân cisim ile alâkalı i’tibârlardır. Ruhlar cisim olmadığı için yarılma (hark) ve bitişme (iltiyân) kabul etmezler. Bu mertebede her bir ruh kendini, kendi mislini ve kendinin mebd-i olan Rabb’ini bilir. “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” (A’râf, 7/172) âyeti bu mertebeye işârettir. Bu merete, Zât’ın bir nevi aynlık ve gayrılık ile hâricte zuhûrundan ibârettir. Gayriyetin başladığı mertebedir. Ruh kendi zât ile kaim olup bekâ husûsunda beden varlığına muhtaç değildir. Tecerrüd bakımından bedene mugayirdir. Fakat tedbir ve tasarruf cihetinden bedene bir çeşit taalluk ve alâkası vardır. Şehâdet âleminde beden, rûhun sûreti ve kemâlinin mazharıdır. Ruh, bütün bedene sâirdir. Bu sereyan “hulûl” ve “ittihâd” suretiyle değildir. Onun insan bedenindeki sereyânı, “mutlak vücûd’un bütün mevcut varlıklardaki sereyânı gibidir. Bu mertebede a’yân-ı sâbitenin gölgeleri olan ruhlar birbirinden ayrılmışlardır. Bu merete de zât bakımından “bir”, fakat nisbetleri ütbâriyle pek çoktur. Her bir ruh “tek bir ayn”nın nisbetlerinden biridir.

5.Misâl âlemi: Zât’ın yâni “vücûd’un yarılma, bitişme ve parçalara ayrılması mümkün olmayan latif sûret ve şekillerle hariçte zuhûrudur. Bu mertebeye “misâl” adının verilmesinin sebebi, ruhlar mertebesinde zâhir olan her bir ferdin, cisimler âleminde iktisâb edeceği sûrete “benzer” bir sûretin beşinci merete olan bu âlemde hâsıl olmasıdır. Yâni şehâdet âleminde zuhûra gelecek her bir varlığın bu mertebede bir misâl ve sûreti mevcut olur ve bu sûrete göre de şehâdet âleminde zâhir olur. Misâl âlemi, kendinden önceki merete olan ruhlar âleminin feyzini cisimler âlemine ulaştırma vâsıtasıdır. Ruhlar ile cisimler arasında bir berzahdır. Onun için “âlem-i berzah” da derler. Berzah olduğu için hem ruhlar ve hem de şehâdet âleminin hükümlerini kendinde toplamıştır. Hem zâhir hem de bâttür. Ruhlar âlemine nisbetle kesif, cisimler âlemine nisbetle latiftir. Cisimler gibi uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptir. Bu âlemin sûretleri idrak edilebilir, ancak ruhlar gibi latif ve nûrânî olduğu için el ile tutulamaz ve bıçakla kesilemezler. Misâl âleminin sûretleri insana rüyada ve “havass”a hem rüyada hem de uyanıklık hâlinde münkeşif olabilir. Rüyada görülen bazı vakalar şehâdet âlemine aynen zuhur edebilir. (...) Riyâzetler ve mücâhedeler ile kalp aynası saflaşmış ve “şehvet”lerden kurtulmuş ve mâsivâdan uzaklaşmış âriflerin hayâl aynasında görülen sûretler misâl âleminden aksediyorsa, bu hayâller ister uykuda ister uyanıklık hâlinde görülmüş olsun, gerçek ve doğrudur. Zîrâ misâl âlemi Cenâb-ı Hakk’ın ilim hazinesi olduğu için oradan akseden “hayal”ler bir hakikati aksettirir. İnsan “hayal kuvveti” sayesinde misâl âlemine dâhil olup orada temessül etmiş gayb mânâlarına muttali olur.

6.Şehâdet âlemi: Bu merete “Zât”ın hariçte görülen cisimlerin sûretinde tecellisidir. Misâl âlemindeki aksine olarak bu âlemdeki varlıklar cüz’ler haline konabilir, bölünebilir, yarılabilir, bitişebilirler. Bu mertebeye “şehâdet âlemi” denilmesinin sebebi beş duyu ile idrâk edilmesi ve âşikâr müşâhede edilebilmesidir. Misâl âlemindeki sûretleri el ile tutmak mümkün olmadığı halde bu mertebenin varlıklarını el ile tutmak ve başkalarına göstermek mümkündür. Şehâdet âlemindeki her sûretin a’yân-ı sâbite mertebesinde sâbit olan bir ayn’ı yâni hakikati vardır. Bu hakikat, bu sûretin müdebbiri, mutasarıfı ve ruhudur. Hepsinde hayat kemâl halinde tezâhür etmemiştir. Bazısında hayat bâttür, bazısında zâhir ve bazısında ise, hayvanda olduğu gibi pek zâhirdir. İnsandaki hayat ise hem en âşikâr hem de en mükemmeldir. Şehâdet âlemine “kevn ve fesâd” (oluş ve bozuluş) âlemi de denilmiştir.

7.İnsân-ı kâmil: Bu merete, “mutlak vücûd’un en son tecellisi ve mazharlarda zuhûr bakımından en son “libâs”ı, “örtü”südür. Şehâdet âleminden ibâret olan cismânî, misâl ve ruhlar âleminden ibâret olan nûrânî âlemleri ve “isimler” mertebesi olan “vahidiyyet”, yâni a’yân-ı sâbite ve sıfatlar mertebesi olan “vahdet” mertebelerini kendinden toplayan bir mertebedir. Mutlak vücûd bütün ilâhî sıfat ve isimleri ile şehâdet âlemine tenezzül ettikten sonra, O’nun en mükemmel tecellisi “büyük âlem”in hulâsası olan “küçük âlem”de yâni “insan”da, yâni insân-ı kâmil’de vuku bulmuştur. Şehâdet âlemi bir aynaya benzetilirse âdemin yaratılması ile âlem, cilâlî ve parlak bir ayna durumuna gelmiştir. Âlemin hulâsası olan ve kendinden önceki mertebeleri kendinde toplayan “âdem”de Hak, kendi Sûretini, yâni sıfat ve isimlerini en mükemmel şekilde müşâhede eder. Fakat bu uzaktan ve kendi vücûdunun hâricinde bulunan bir şeye bakış gibi düşünülmemelidir. Zîrâ bütün mertebeler, “mutlak vücûd’un dışında olmadığı gibi, her bir mertebede tecellî ve zuhur eden de bu vücûddur. Bu müşâhede Hakk’ın bütün zerrelere Zât’ı ile zuhur ve huzuru ile vuku bulan zevkî bir müşâhededir. İnsân-ı kâmil bütün ilâhî isimlerden ibâret olan “ilâhî sûret”i kabule müsâit bir taayyüne sâhiptir. İlahî “emânet”i taşımaya ehil olarak yaratılmıştır. Kendisinde ilâhî sıfat ve isimlerin

Dördüncü gün “Meydân-ı İmtihan/Mecma-ı Ârifân” adlı bölümde dönemin ilim anlayışı eleştirilir. Âlim kabul edilenlerin son derece gereksiz ve anlamsız ayrıntılarla fikrî çatışmalarla vakit geçirmeleri, hakikat ilminden uzak kalmaları parodi yoluyla eleştirilir. Beşinci gün, Râci, Sâha-i Azamet adı altında Sîmurg’un¹⁹ sırtında sonsuz kâinâtın çok küçük bir kısmını hayretle müşâhede eder. Sîmurg, insân-ı kâmilî temsil eder. Râci, bir insân-ı kâmil rehberliğinde yaklaşık bir sene süren mânevî bir yolculuğa çıkar. Seyr ü sülûkte söz konusu zaman ifâdelerinin de izâfî olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yolculuk sonunda Allah’ın binlerce âlemlerinden bir tanesinin milyonda birinin bile bilinmeyeceği ve müşâhede edilemeyeceğini kavrar. Bu sonsuz âlemler vücûd-ı mutlak olan Allah’ın sonsuzluğunun ve kudretinin tecellisidir. Son olarak güneşten binlerce büyük bir güneşin ateş patlamalarına şahit olur.

Aynalı Baba’nın şu şiiri vahdet-i vücûd düşüncesini dile getirir:

*“Ey vahdet! Bahr-i bî-pâyân! Sensin mevce-zen,
Kesret-i emvâc içinde rû-nümâ sensin yine,
Bin isim, yüz bin çeşit vermiş isen de kendine,
Her ne dense, âsumân, eflâk, ervâh-ı beden,
Yalnız sensin, sen!”*

...

Şiirdeki fikirler şöyle sıralanabilir; bütün mevcûdatta görünen, tek varlık olan Allah’tır. Allah’ın bin çeşit ismi olsa da isimlerin arkasında sadece kendisi vardır, âlemde, canlı cansız her şeyde, insanın bütün unsurlarında, sonsuzluğun arkasında Allah tek gerçekliktir.

Altıncı gün, “Kaf ve Ankâ” adlı bölümde on sekiz yaşında bir Hind padişahının oğlu olarak ülkelerine yedi senede bir musallat olan bir ejderhanın “bu kervan nereye gidiyor”

hükümleri fiilen zâhir olur. İnsân-ı kâmil mertebesindeki kemâl ve zuhur diğer mertebelerde müşâhede edilemez. Mustafa Tahralı. (1990). “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, M. Tahralı ve S. Eraydın (Haz.) *Ahmed Avni Konuk, Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, s. 13-25, III. Cilt, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı. Ayrıca “Varlık Mertebeleri” hakkında bkz.: Abdülganî en-Nablusî. (2003). *Âriflerin Tevhidi*. (E. Demirli, çev.) İstanbul: İz, s.32-42/120-123. Bkz.: Pakize Aytaç. (2011). Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s.7-11

¹⁹ Sîmurg: Vücûd-ı mutlak. Seyyid Mustafa Rasim Efendi. (2008). *Tasavvuf Sözlüğü-İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, İhsan Kara (Haz.) İnsan Yay., İstanbul, s.640.

sorusunun cevabını Kaf Dağı'ndaki²⁰ Ankâ'dan²¹ almak için bir yolculuğa çıkar. Bu soru, Râci'nin Aynalı Baba ile karşılaşmadan önceki, kâinatta olup bitenleri anlamak

²⁰ Kaf Dağı, seyr u sülûke engellerden ve cismânî âlemlerden kinâyedir (Seccâdi, Ferheng, 673). Tasavvuf edebiyatında mürşid-i kâmilin kalbi olarak nitelendirilmiştir (Pala, Divan Şiiri Sözlüğü, 248) Bkz.: Aktaran: Selami Şimşek, Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.189. Mitolojide ise şu anlamlara sahiptir: “Yeryüzünün mâmur olan dörtte biri ve harap olan kısımları Bahr-i muhit ortasında karpuz gibi durmuş. Yaratıkların kalabilmesine elverişli değilmiş. Tanrı yetmiş altı bin altı yüz yetmiş üç dağ yaratıp bunlarla arzi yerinde durdurmak istemiş. Yine arz sükûnete erişememiş. Nihâyet bir melek Tanrı'nın emri ile cennet derelerinden bir lacivert cevher çıkarıp yerine etrafına bastırılmış. Bundan Kaf Dağı peyda olmuş. Böylece Kaf Dağı arzı sarmış. Kaf Dağı'nın yüksekliği beş yüz fersah imiş. Bu dağın altında cinler bulunur, ejderhalar da melekler tarafından oraya götürülmüş. Kaf Dağı insanlar tarafından aşılması imkânsız bir bölge ile dünya kursundan ayrılmıştır. Bazılarının kanaatine göre de arz kendi kendine dönmez. Bu cinsten bir desteğe ihtiyacı vardır. Eğer Kaf Dağı mevcut olmasaydı arz durmadan sarsıntılar geçirir, hiçbir yaratık orada yaşamazdı. Meşhur Ankâ Kuşu bu dağın üzerinde durur, oradan her tarafa hükmeder. Mitolojide dağlara ve taşlara yakın olmak onları yaratmış olan Tanrıya ve tanrılara yakın olmak anlamlarına gelmektedir. Bazı taşlar da çeşitli sebeplerle kutsal sayılmışlardır. Tanrının yeryüzünü yaratırken üzerinde oturduğuna inanılan ve yaratmanın sembolü olan taş kutsaldır ve dünyanın merkezini meydana getirdiğine inanılır. Kaf Dağı da bu nedenle kutsal sayılmıştır. Bu dağların üzerinde bir de Ankâ Kuşu olduğuna inanılır. Kuşların bilinmeyen esrarengiz bir âlemle bu dünya arasında haber getirip götürdüklerine inanılır. Kaf Dağı'nda da böyle bir kuş oturmakta ve her tarafa hükmetmektedir.” Bkz.: Bilge Seyidoğlu. (2009). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar, Metinler ve Tahliller*, İstanbul: Dergâh, s.46-48. “Kaf Dağı bütün dağları ihata ettiği gibi hakikat-i Muhammediye de bütün mevcûdâtı ihata etmiştir. Kaf Dağı insanın vücûdu demektir. Kaf Dağı'nı aşmak; sâlikin eî'alinin, sıfatının ve zâtının Hakk'ın olduğunu bir insân-ı kâmil ile zevk etmesidir. Uzun ve yorucu yola giden kişi, Kaf Dağı'nı aşmak zorundadır. Kaf Dağı'nın arkasındaki geniş ve karanlık alanda Dünya Ağacı'nın var olduğu söylenir. İnsanoğlunun ötelere tutkusu olan Kaf Dağı için İsmail Hakkı Bursevî; “Bütün yeryüzü pınarları Kaf Dağı'ndan çıkar. Her iyi ve kötü, ondan içer; onu niyet ve amelini uygun olarak bulur. Allah Kaf Dağı'ndan önce altı dağ yaratmıştır. Yedinci Kaf Dağı'dır. O, yerin etrafında bir kayaya oturtulmuştur.” demiştir. Ayrıca Allah'ın Kaf Dağı'nı, “yerin yedinci tabakası altındaki cehennem ateşinden yer halkını korumak için yüksek bir kale gibi yaratmış” rivâyet etmektedir (Bursevî, 2005: 102). Kaf harfi en'e, eniyet'e işaret eder. İnsan zâtının üç mertebesi olan; ahadiyet, eniyet, hüviyet tecellilerinden ilk açığa çıkış olan eniyet=ene=ego=ben noktasına işaret eder. Kaf Dağı, benlik dağı olarak tasavvufta sembolleştirilir. Dağ, benliğin sembolüdür. Kün “ol” demektir. Kün, kaf ile nun'un birleşmesidir. Kaf, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıdır. O, insân-ı kâmilî ortaya çıkarmak, aşikâr etmek için üzerine nur vurmuştur. Allah'ın nûru onun üzerine vurunca “kün” emri, “ol” emri gelmiştir. Ol emri yalnız isim ve sıfatların tümünü taşıyan kişiler içindir yani Nur Dağı'nda (Hira) zuhur eden peygamberlik gibi Hz. Muhammed ve onun varisleri içindir.” bk. Pakize Aytaç. (2011). *Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramları. Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s.21-2.

²¹ Masal kuşu, sîmurg. Heyûlâdan kinâyedir. Zira heyûlâ, ankâ gibi göze görünmez ve idrak olunmaz, illâ sûretle bilinir (Kâşânî, Istilâhâtü's-Sûfiyye, 150). Rûzbihân-ı Baklî, sîmurga, ruh; Hz. Peygamber ve sîmurg-ı ezeliye de mücerret akıl ve kudsi feyz anlamlarını vermiştir (Baklî, Şerh-i Şathiyât, 76, 170, 283). İrfânî edebiyatta genellikle insân-ı kâmil anlamında kullanılmıştır (Seccâdi Ferheng, 491). Tasavvufta “kutb”a ve “maddenin her şekli almasına” ankâ adı verilmiştir (Kürkçüoğlu, Osman Şems, 227). Sîmurg, insanın hakikatinden ibârettir yahut mutlak olan bir zâttır (Hulvî, Câm-ı Dei-Nûvâz, 156) (Aktaran: Şimşek, 2017: 39-40). “İbn Arabî, Ankâ'nın özelliklerini şöyle belirtir: “Ben garip Ankâ'yım. Anam taçlanmış Güvercin, babam güçlü Kartal, Oğlum, simsiyah kartal. Ben ışık ve karanlık unsuru, emanetin ve töhmeti mahalliyim. Saf ışığa dönmem; çünkü o benim zıddım! Bilgiyi de tanımam, çünkü ben ne diriltildim ne de ortaya çıkarıldım. Beni öven herkes, anlayıştan uzak, vehim sultanı altında ezilmiş demektir. Ben öyle bir hakikatim ki katımdaki genişliği, ona yerleşen herkese giydirim. Hiçbir sûreti taşımaktan âciz değilim. Bilgin olmadığım halde, bilgileri vermek özelliği bahşedilmiştir; hüküm vermeme ama, hükümleri insan ederim.” Suad El-Hakîm (2005). *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, (Ekrem Demirli, Çev.) İstanbul: Kabcacı, s.74. “Sîmurg şu vasıflara haizdir: * Yüzü insana benzer. * İnsan dili bilir. * Mesajcıdır. * Sırdaştır. * Hikmet sahibidir. * Kahramanlara uzak mesafelere yolculuk yaptırır. * Yakıp kendisini tekrar çağırabilenler diye onlara kendi tüylerinden birkaç tane bırakır. * Öldükten sonra küllerinden doğan harika bir kuştur. * Kendini aramanın sembolüdür. Kahramanlar, uzakta aradıkları şeyin aslında çok yakınında olduğunu, kendi içinde olduğunu idrak eder. Bu kendini bilme sembolizmi, inisiyatik ifadelerle, inisiyatik ölüm ve başkalaşım geçirerek yeniden doğuş

maksadıyla sorduğu sorulardan biridir. Râci, rüyâ aracılığıyla Himalaya dağlarının ötesinde inzivâya çekilmiş ilim ve keşif sahibi bir bilgeden Kaf Dağı’nın yerini öğrenmeye çalışır. Yedi sene sonunda aradığı cevabı bulur ve ülkesini ejderhadan kurtarır²²: “Ey ifrit-i bî-iz’ân! Bu muhtâc-ı tekâmül ekvân, bu mahkûm-ı deverân kervân, sırr-ı bedî’-i hayâle, nûr-ı cezzâb-ı cemâle doğru koşup gidiyorlar.” Böylece Râci, “bütün mevcûdâtın eşsiz sırı, aşk nûruna doğru gittiğini, bu seyran ve bu devrânın ezeli ve ebedî olduğunu” anlar” (Birinci, 1989: 556). Ejderha, nefsi ya da hayvânî rûhu temsil etmektedir. Nefis, yukarıda da bahsedilen urûcu yâni mîrâcını tamamladığında Allah’ın varlığını ve birliğini bildiğinde, bütün âlemi Allah’ın bir tecellisi olarak görür. Herkes geldiği yere dönecektir. Bunun dünyada iken gerçekleşmesine “mîraç” denir (Filiz, 2017: 80). Mîraç, aslına kavuşup aslında fenâ bulmak demektir ve canlı cansız her varlığın mîrâcı vardır (Filiz, 2017: 75-6).

Râci’nin, Milset Harabeleri civarında bir kuyuda sandık içinde bulunduğu şiirde, kâinâtın sırrı vahdet-i vücûd idrâkiyle dile getirilir:

*Matla-ı şems-i hüviyyet, menşe’-i ekvân benim
Menba’-ı mânâ-yı kesret, mahzen-i ebdân benim.
Ben oyum ki kendi emrimden yarattım âlemi,
Hep şü’ûnumdur bu mevcûd, dehr-i bî-pâyân benim
Ben oyum ki lâ-mekânım, lâ-zamânım lâ-kuyûd,
Her zamandan, her mekândan müncelî imkân benim.*

...

Şiirde, Mutlak Varlık olan Allah’ın evrenin, çokluğun hikmetinin kaynağı, mutlak gerçeklik güneşinin doğuş yeri, bedenlerin hazinesi olduğu ifade edilir. Allah, evreni yarattığını, mevcûdâtın, sınırsız zamanın kendi eseri olduğunu bildirir. Allah zamansız ve mekânsız, kayıtsız ve şartsızdır, görünen sadece O’dur. Bütün arş ve kürsî, canlı ve cansız, madde ve cevher, mutlak nur, mutlak sır, “nun” harfinin noktası hep Allah’tır. Ruh, melek, âdem, insan hep Allah’tır. Bütün varlıkların tecellisi olan Rahman’dır. Başka bir sırlı levhada ise şu şiir vardır:

“Âlemde meşhud olan bu devrân,
Tekâmül içindir, kemâle doğru.
Her nokta cevval, her zerre raksân
Uçup giderler, visâle doğru.”

...

mistisizmindeki ifadelerle, uyanma, aydınlanma, kurtulma olarak ifade edilir. * Bir tekâmül sembolüdür. Nefsini alt etme ve “dünya okulu”ndan mezun olacak düzeye gelme olarak ifade edilir. * Ölümsüz olduğu da söylenir. * Yuvası Bilgi Ağacı’nın tepesindedir. Her şeyi bilir. * Yere bereket bahşettiğine inanılır. * Dünya ile göğün arasındaki birliği sağlar. * En önemli özelliği öleceği zaman, kül haline gelerek yanması ve bu küllerden yeniden Ankâ Kuşu olarak doğmasıdır. Yanıp kül olan ve bu küllerden doğan kuş, efsane içinde kendi içinde de anlamları olan bir semboldür. Yeniden doğuş (ruh göçü) ile birlikte ölümsüzlüğü betimlemektedir. Bir şekilde kuşun yanması ve kül olması, sonra da küllerinden yeniden yaşama dönme sembolüne farklı toplumların mitoloji ve efsanelerinde rastlanmaktadır. * Kaf Dağı kanaatin ve yüceliğin de timsali olarak bilinir. * Ankâ kelimesinin tersi kaf-nun, ayn=kün demektir.” bk. bk. Pakize Aytac. (2011). Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. *Alevîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s.21.

²² Kötülüğün ve şeytani eğilimlerin sembolü olan “ejderha ile mücadele” motifinin kaynağı Orta ve Uzak Doğu görünmektedir. Masal ve efsanelerde, özellikle Bektâşî menkıbelerinde dikkat çeker. bk. Ahmet Yaşar Ocak. (1983). *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, s.172.

Şiirde evrenin dönüşünün olgunlaşmaya doğru olduğu, her atomun, noktanın dans ettiği, varlıkların, insanların mutlak varlık olan Allah'a kavuşmaya doğru gittikleri dile getirilir. İnsanın da yok oluşa, celâle değil, cemâle gitmesi gerektiği ifade edilir. Bilge, birinci şiirin Kaf ile Ankâ'yı bildirdiğini söyler ve Râci'nin kulağına gerekli açıklamaları yapar. İkinci şiirin ise ejderhanın suâline cevap verdiğini ifade eder. Buna göre sonsuz olan kâinat, varlık kervanı, manzumeler, güneşler, âlemler, sonsuz alan, Rahman'ın arşı içinde mekânsız, nişansız olan yaratılış sırrına, aşkın nûruna doğru uçup gitmektedir. Bu gidiş, bu devran, ezeli ve ebedidir. Görüldüğü üzere her iki şiir de Râci'nin sorularına birer cevap niteliği taşımaktadır

Yedinci günde "Ummân-ı Azamet ve Girdâb-ı Kibriyâ" adlı bir rüyâ hikâye edilir. Tek gözlü, tek kol ve tek ayaklı Râci, kervanla birlikte coğrafi olarak meçhul Cablika şehrinden Câbilisa şehrine gider. Yedi sene sürecek yolculuğun nedeni, baş kadıya iki gözlü, iki kollu ve iki ayaklı olmak için verdikleri dilekçedir. Cablika şehri gümüşten Câbilisa da altındandır. Burada Cablika ve Câbilisa ruhun Allah'a doğru yolculuğunda aşması gereken mertebeler olarak yorumlanabilir, çünkü ilgili kaynaklarda her iki şehir de misâl âlemi olarak, ruhların geldiği yer şeklinde tanımlanmaktadır.²³ Râci ve beraberindekiler, bir pîrin rehberliğinde Cennet-i İrfân'a giderler ve Tecellî Şelâlesi'ni müşâhede ederler. Bu sonsuz şelâleden akan suyun bir fındık kabuğuna girip orada gizli kalması herkesi hayrete düşürür: "Bu deryâ-yı azamet, işte görüyorsunuz ki girdâb-ı kibriyâda bir zerre-i hîçî imiş gibi nihân ve gâib oluyor. Girdâb-ı kibriyâya bu nâ-mütenâhi ummânın suyu ezelden beri akıyor." (s. 160) Mahlûklar, Tecellî Şelâlesi'nin gürültüsünü duyar duymaz kendilerinden geçerler. Kendilerine geldiklerinde göz, el ve ayaklarının çift olduğuna şahit olurlar. Burada bahsedilen "hayret" ifâdesi tasavvufi makamlardan biridir. Suad el-Hakîm (2005: 273-4), "hayret" kavramını "Fütûhât-ı Mekkiye" aracılığıyla şöyle açıklar:

Tanrı'da hayrete ulaşmak, O'na ulaşmanın tâ kendisidir. En büyük hayret, tek hakikatte sûretlerin farklılaşması nedeniyle tecellî ehlinde gerçekleşir. (...) Söz konusu hayret, gerçekte doğru yolu bulmaktır. İbnü'l Arabî, "hayret"i şöyle tanımlar: "Hayret", tecellîlerinin sürekliliğine bakmak ve her tecellide kendisini tanımakla birlikte Allah'ı bilmenin dalgalarında boğulmaktır. İşte bu akılcı ve dîni düşüncenin veya Allah'ı bilme yolundaki her sülûkün vardığı son noktadır. O halde hayrete düşen ilim deryasında boğulan kimsedir.

²³ Câbilisa, Cablika: Cabilsa'nın doğuda bir şehir olduğu, bin kapısının olduğu ve her kapısında bin muhafızın bulunduğu rivâyet edilir. Aynı şekilde batıda bulunan Cabilka'nın da bin kapısı vardır ve her kapısında bin muhafız yer alır. Lahicî şöyle demektedir: "Cabilka misâl âlemi olup ruhların doğu tarafında yer alır ve gayb ve şehâdet arasında berzahdır. Câbilisa da misâl âlemi olup ruhlar dünyevî bağlardan ayrıldıktan sonra oraya uçarlar." Bazı kitaplarda Cabilka ile Câbilisa ya da Cabirsa'nın Kaf Dağı'nın ardında yer aldıkları ve Yecüc ve Mecüc kavminin bu şehirlerde yaşadığı gibi rivâyetlere yer verilmiştir. Bazı rivâyetlerde ise bu şehirlerin meleklerin yaşadığı şehirler oldukları zikredilmiştir. Yine söz konusu şehirler Medine-i Fâzıla anlamında kullanılmış, bazen de ruhlar ve cesetler âlemine işaret etmek için kullanılmışlardır. Doğru, ruhlar âlemi iken batı cesetler âlemidir. Şeyh İşrak Cabilka ve Câbilisa'yı mikdar ve misal âlemleri olarak zikretmiş ve sekizinci iklim olarak da bahsetmiştir. O şöyle demektedir: "Bazen bu nurların onları alarak taşıdıkları da olur, bu sayede su üzerinde veya havada yürürler. Bazen de cisimleri ile birlikte onları göğe götürürler ve o âlemin büyükleri ile görüşürler. Bu özellikler sekizinci iklimin özelliklerindedir. Cabilka ve Câbilisa da bu iklimde yer alırlar." Dr. Seyyid Cafer Seccâdi. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. (Hakkı Uygur, Çev.) İstanbul: Ensar, s.79.

Görüldüğü üzere insan seyr ü sülûk sonucunda elde edeceği irfan bilgisiyle Allah’ı bilebilir. Bu tecrübe sırasında kulların Allah’ın büyüklüğünü, sonsuzluğunu ve birliğini müşâhede etmeleri hayrete yol açar. Râci’nin beraberindeki tek göz, tek kol ve tek ayaklı mahlûkların teklikten sonra çift organlara sahip olmaları, birliği anlama seviyesi olan irfan mertebesine geldiklerini gösterir.

Yedinci günde Aynalı’nın okuduğu gazel vahdeti anlatır:

...
Âyîne eşyâ, manzûr sensin!..
Vahdetle her şey, ma’rûf-i vicdân,
Vicdânla âlim, eşyâyı insan
Âyîne eşyâ, manzûr sensin!..
Bâtın tecellî eyler şüûnda,
Zâhir taayyün eyler butûnda
...

Şiirde Allah’ın tecellî ettiği kalbin ışık saçtığı, varlıklar aynasında tek varlık olan Allah’ın tecellî ettiği, insanın bunu ancak vicdânı ve kalbiyle bilebileceği, açık gizli görünür olan her şeyde tek görünenin tek varlık olan Allah olduğu ifade edilir. Aynalı Baba, Râci’nin uyanışı üzerine ikiliğin birlik için olduğuna ve şirk koşmadan vahdete varmak gerektiğine dâir gazeli okur:

“Hep ikilik, birlik için,
Bak, iki göz, bir görüyor!
Birlik ise, dirlik için.”
...

“Âlemde iyilik kadar kötülük de gereklidir. İnsan dâima iyi düşünmeye ve iyi görmeye çalışmalıdır. Çünkü Allah’tan kötü bir şey sâdır olmaz. Kötü gibi görünen de aslında iyidir. Kötülük, fenâlık ve çirkinlik dünyevî kavramlardır. Her renkten görünen O’dur. Özde birlik, gözde ayrılık olduğunu bilerek göz, ayrı görmekten kurtarıldığında “Bak iki göz bir görüyor” gerçeğine ulaşılmış olur. Mürşitlerin rehberliğiyle mürid, ikilikten kurtulup bir görmeye başlar” (Filiz, 2017:343-4). Seyr ü sülûk, sâlikin “nefsânî âlemden, rûhânî âleme geçmesi, nefsiyle rûhunu birleştirmesi ve bir görmesi içindir.” (Filiz, 2017: 345)

Râci’nin sekizinci gün yolculuğu “Muammâ-yı Ebedî” adını taşır ve ilim arayışında olan Çinli bir genci anlatır. İlim ve mârifet konusunda sorularının cevabını Çin’de bulamayan Râci, Hind ülkesine gider, ünlü âlimlerle görüşür. Ancak hiçbir merakını gideremeyince, tavsiye üzerine çok bilinen bir Brahmana ulaşır. İlk derste, Râci, “Muammâ-yı ebedî”yi yâni rûhun hakikatini aradığını söyler. Bütün öğrencilerin aradığı budur, Brahman, tasavvufî ifâdeyle ölmeden evvel ölmek gerektiğine işaret eder: “Rûhu diriler bilemez, ölmeye râzı mısın?” (s. 165). Râci, hayal/rüyâda Hinduizm’e göre ölmeden evvel ölmeyi yâni seyr ü sülûkü kabul eder. Aslında Aynalı Baba’nın rehberliğinde seyr ü sülûk yapan Râci bir rüyâ olan dünya hayatında gördüğü rüyâ içinde rüyâda bir Brahman rehberliğinde tasavvuftaki karşılığı ile çileye/halvete girer. Tıpkı tasavvuftaki çilede

olduğu gibi zikir ve az yemek söz konusudur. Râci, halvet sırasında Hinduizm ve Budizm’de bir zikir olan “Om, Om, Om” diyerek maddî benliğinden uzaklaşmaya çalışır. “Brahman’a delâlet eden ve yüce amaç olan “Om” hecesi, varlığın en yüksek mertebesidir, bütün varlıkların dayanağıdır, ulu bir semboldür. Bu hecenin anlamını bilen kişi, amacına ulaşmış olur ve Tanrıyı tanıyan bir kimse olarak, bütün insanlardan saygı görür” (Işım, 1976: 25). Tasavvufta ise zikir yâni Allah’ı anma, amellerin en hayırlısıdır. Allah Teâlâ, “Beni zikrediniz ki ben de sizi zikredeyim.” buyurmuştur (Bakara, 2/152) (Kuşeyrî, 2016, s. 303). Kuşeyrî (2016: 301), zikir hakkındaki açıklamalarına şu ifadelerle devam eder: “Zikir, Hakk Sübhânehu ve Teâlâ’ya giden yolda kuvvetli bir esastır, hatta bu yolda temel şart zikirdir. Devamlı zikir müstesna, başka bir şekilde hiçbir kimse Allah’a ulaşamaz.” demiştir. “Zikir iki nevidir: Dilin zikri, kalbin zikri. Kalbin dâimî zikri mertebesine, kul lisan zikri ile vâsıl olur. Tesirli olan kalp zikridir. Kul hem dille hem kalple zikir halinde olursa sülûk halindeki vasfı îtibârıyla kemâle ulaşmış olur.”

Râci’nin halvette yemeği giderek azaltılır ve yedi sene sonunda maddî benliğini yok etmeyi başarır.

Açlık sûfilerin de vasıflarındandır. Yahya b. Muâz; “Açlık müritler için riyâzet, temrin; tevbekârlar için tecrübe, zâhitler için siyaset, ârifler için ikrâmıdır,” demiştir. Sehl b. Abdullah ise, “Allah Teâlâ dünyayı yaratınca günahı ve cehâleti tokluğun içine, ilmi ve hikmeti açlığın içine iskân etti,” demiştir (Kuşeyrî, 2016: 230).

Tasavvufta çile kırk gündür. Sâlik bu sürede sürekli ibâdet ve zikirle meşgul olmalı, düşünce ve hayallerini kontrol altında tutmaya çabalamalıdır.²⁴ Çilenin sonunda Râci’de birtakım değişimler meydana gelir. Havada uçarak yürüyebilmekte²⁵, eşyâ üzerinde bakışlarıyla etkide bulunabilmekte ve eşyânın şeklini ve renklerini çok iyi görememekte, ayrıca baktığı kimsenin düşüncelerini okuyabilmektedir. Tasavvufta da benzer şekilde hevâsını ayağının altına alan Zünnûn (r.a) gibi havada uçabilenlerden söz edilir (Hucvirî, 2010: 271). Râci’nin eşyâyı iyi görememesi ve kendi hâlinin farkında olamaması tasavvufta cem’ makamında olduğuna dâir delil olabilir. Cem’-fark, mârifet elde etme yollarındandır. “Sâlik cem’ makâmında Rûh’a, tefrika makamında bedene bağlanır. Cem’ makamında sâlik kendini ve amellerini görmez, buna cemü’l-cem makamı denir. Cem’, nesneleri örter ve gizler; tefrika ise Allah’ı mahlukatta gizler ve örter” (Bahtiyar, 2006: 114). Râci, Brahmanla havada asılı kalabilmesine, duvarlardan geçebilmesine rağmen yine de rûhu bilemediğini îtiraf eder. Brahman, Râci’nin maddî benliğinden uzaklaşarak yâni ölmeden evvel öler bir ruh olduğunu görmesini sağlamaya çalışır, ancak Râci, bir ruh mertebesine geldiğini fark etmemiştir. Kendini hâlâ bir ceset sanmaktadır. Brahman aynı anda birçok yerde olabileceğini, yansımalarının sayısını arttırabileceğini gösterir, ancak Râci “görmek”ten ziyâde “olmak” ile hakîkatî kavramak ister. Tasavvufta hakîkatî görmek ayne’l-yakîndir; duyu organlarının deney ve gözlemlerine dayanarak bilgi edinmektir (Karaman, Karagöz vd., 2006: 45). “Olmak” ise Hakka’l- yakîndir; “yaşayarak elde edilen bilgidir. Kalp ile sezilip bizzat duyulan ve basîretle müşâhede olunarak yaşanmak sûretiyle

²⁴ Bkz.: Neseî, A. (1990). *Tasavvufta İnsan Meselesi-İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: Dergâh, s.55.

²⁵ Havada uçmaya dâir sadece iki menkibe vardır. Mevlânâ, Hz. Ali ve bazı Hristiyan azizlerinin de havada uçtuklarına dâir birçok menkibe vardır. Eliade’ye göre, tipik bir Budist inançtır. Yogiler de yoga sırasında uçuşa kabiliyeti elde etmekteydiler. Bkz.: Ahmet Yaşar Ocak. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, s. 180-1.

hâsıl olan bilgi mertebesidir. Bu bilgi yakîn ifâde eden bilgilerin en yükseğidir” (Karaman, Karagöz vd., 2006: 220-1). Brahman, ilminin “olmak”a yetmeyeceğini çünkü önce “olmamak” gerektiğini söyler. Olmamak ise fenâ aşamasıdır. Brahman, “hayât-ı ebediyeyi” fedâ ederek yâni ebedî zevkten vazgeçerek “olmak” mertebesine ulaşabileceğini açıklar. Râci, rûhun mârifetinin endişesini ebediyen taşımaktansa hayât-ı ebediyeyi fedâ etmeyi tercih eder. Brahman’ın, Râci’yi temsili olarak Kûh-ı Nur (Nur Dağı)’a göndermesinin anlamı, Râci’nin mârifet ve hakikat bilgisine erişmesini sağlamaktır. Râci, bu yükseliş sırasında “olmak”ın, varlıkla yokluğun²⁶ aynı şey olduğunu hakka’l-yakîn mertebesinde bilmek, yâni tevhid/vahdet-i vücûda erişmek demek olduğunu öğrenir. “Ruh bedenden hâriç de değildir, bedene dâhil de değildir. Bunu idrâk edebilmek için bedeni terk etmek ve bedenden kurtulmak gerekmektedir” (Tahralı, 1990: 33). “İnsan uyuduğu vakit nefs-i nâtıkası “aslî vatan”ına döner; ruhlarla karşılaşır ve melekût âleminin, yâni misâl ve ruhlar âleminin müşâhedesiyle ünsiyet kurup rahatlar ve gayb âlemine yükselir. Onun için insan (nefs olarak adlandırılan) hayvânî ruh perdesini yarıp ilâhî rûhun cemâline nazar etmelidir. Dünyada garip olduğu için, bir gurbet diyarı olan âlemden aslî vatana ulaşmak için gayret göstermeli, dünya ve kâinâtın bir hayal olduğunu anlamalıdır” (Tahralı, 1990: 32-3).

Râci, uyandığında Aynalı Baba; ademle vücudun aynı şey olduğunu ancak “bilmek ile bilmemeyi bir tutan deliller ispat edebilir” der. Deli yâni meczup, “cezbeli, tasavvufta Allah tarafından kendisine cezbedilmiş, yüce mertebelere erişmiş demektir. Allah’ın rızasını kazanan ve yakınlığına lâıyk görülen, her türlü hevâ ve heves lekesinden temizlenen ve bu sayede mânevî makam ve mertebelere ulaşan ermiş kimselere denir.” (Karaman, Karagöz vd., 2006: 415). Dolayısıyla Aynalı Baba, birçok defa vurguladığı gibi vahdet-i vücûda ulaşmak için Allah’ın cezbesine kapılarak nefsin terbiye etmek gerektiğini tekrarlar. Rüyada anlatılan tasavvuf ve Hinduizm benzerliğinin bir diğer yönü de tevhid anlayışıdır. “Hinduizm’de asıl maksat, kâinâtın aslî hakikatini bulmak ve kendi nefsinin onunla özdeş kılmak sûretiyle mutlak kudret sahibi olmaktır. Böylece insan küçük arzular peşinde dolaşmaktan vazgeçecek ve varılabilecek en yüksek hedefe kavuşacaktır. En yüksek hedef ise rûhun ölümsüz özünün Tanrı ile birleşmesidir. Yâni Nirvana denen vecd halidir. Bu da vahdete yâni birliğe ulaşmaktır. Nefsin vahdete ulaşması için kendisini her şeyden, dünyevî arzulardan boşaltmasıyla mümkündür” (Noyan, 2016: 50).

Hinduizm’de de tasavvufta insân-ı kâmil (mürşid-i kâmil/mürşit/seyh)in karşılığı olan rehber vardır, buna “yogi” denir (Guénon, 2002: 146). Yogi, birliğe giden yolun hazırlık merhalelerini geçmiştir (Guénon, 2002: 145). Ananda Coomasraswamy (2000), Hinduizm’de kurtuluş yolunu ölmeden evvel ölmeye benzetir: “Bu hayattan kurtulan kimse hiçbir zaman ölmez. Yaşı olmayan ve ölümsüz olan, kendisinde hiçbir eksiklik

²⁶ Filibeli Ahmed Hilmi’nin yokluk hakkındaki yorumlarını Uludağ ve Bayraktar şöyle özetler: “Sonsuz kuşatamayan insan düşüncesi varlıktan şekil, renk ve değişimi çıkardığında varlığı niteleyemediği için ona yokluk adını verir. Birliğin zıddı, çokluk da düşüncenin keyfiyeti ve birliğin gerçeği olduğundan yokluk vicdanın bir sınıflandırmasıdır. Bu iki gerekçeyle yokluk varlığın hakikatinden başka bir şey olamaz. Allah’ın varlığı tenzih düşüncesi ile kabul edildikten sonra O’nun sıfatlarının ortadan kaldırılması halinde bile vardır. Allah’ın var olduğu durumda ise yokluk diye bir kavramın olmayacağını ve bunun insan zihninin bir kavrayışı olduğunu söyler. Dahası, yokluk kavramının hiçlik şeklinde kavranmasının da problemlere yol açacağını vurgular.” bk. Z. Uludağ ve O. Bayraktar. (2017). “Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi”. S. Eren. A. Öztürk (Ed.) *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni* içinde, s. 193, 9. Cilt, 2.bs., İstanbul: İnsan.

olmayan ve hiçbir şeyde eksik olmayan müşâhede halindeki Zât'ı anlayan kimsenin, ölümden korkusu yoktur. Zaten öldüğü için o, âdeta bir sûfi gibi yaşayan bir ölü gibidir. Böyle bir kimse ne kendini ne başkalarını sever, o kendinin de başkalarının da zât'ıdır." (s. 32)

Râci'nin rehberi gibi bu tür insanlar kendisinden, her türlü şartlanmalardan her türlü ödevden ve haklardan kurtuldukları için ruh gibi istedikleri yere giderler. "Kendi zâtını bulan kimselerin insanüstü bir kişiliğe sahip olmaları işte bu yüzdendir" (Coomaraswamy, 2000: 33).

Dokuzuncu gün Mahfil-i Eâzım adlı bölümde bir sarayın içinde büyük bir odayı seyrederek halde kendini bulan Râci, çok sayıda kürsülerde oturan insanları görür. İnsanlığı temsil eden Beşeriyet'in suâline sırayla cevap verilir. Beşeriyet, dünya hayatının çilesine rağmen intihar edememenin, nefret ve vazgeçememenin bir arada olmasının sebeplerini ve saâdetin ne olduğunu öğrenmek ister. Sırayla bütün devirlerin din ve felsefe büyükleri olan Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Âdem, Konfüçyüs, Eflatun, Aristo, Zerdüş, Brahma, Hz. İsa, Lokman, Hızır ve Buda sırayla cevap verirler. Ancak Beşeriyet, cevaplardan tatmin olmaz. Topluluğun reisi olan Hz. Muhammed'in "Saâdet, hayatı olduğu gibi kabul, eşkâline rızâ, ıslâhına sa'ydedir." sözüyle Beşeriyet, derdine devâ bulur. Böylelikle tüm beşeriyet için saâdetin İslâm dini ile gerçekleşeceği mesajı verilir. Râci'nin Birinci Kitap'ın sonunda Hz. Peygamber'i görmesinin sebebi şöyle açıklanabilir:

Muhammediyet bulunmadan Allah'ı bulmak mümkün değildir. Çünkü Allah'ı tam anlamıyla bildiren Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'e bağlanmak, Allah'a bağlanmaktır. Çünkü Peygamber'in özüne bağlanmak, özün sahibi olan Allah'a bağlanmaktır. Hz. Peygamber'i rüyâda görmek, kendisini görmek gibidir. Çünkü kendisi, "Beni rüyâsında gören, hakikatimi görmüş gibi olur. Şeytan benim sûretime giremez" demiştir. O'nu rüyâsında görenler kâmil insanlardır, zîrâ insan o mertebeye çıkmadıkça O'nu göremez (Filiz, 2017: 63-4).

Râci uyandıığında Aynalı'nın veda mektubu bıraktığını görür. Böylece Birinci Kitap son bulur. İkinci Kitap başlar. Râci, Aynalı'yı Anadolu'nun birçok yerinde aramış ve bulamamıştır. Aklını yitirmişçesine uzlete çekilir. Birçok sorusunun cevabını bulamamış, ancak dünyadan yüz çevirerek fenâ mertebesine erişmiştir: "Ben öyle bir ruh oldum ki benim için uzak-yakin, kesif ve latif kalmadı maddiyat emrimin mahkûmu; mâneviyat irâdemizin zebûnudur. Böyle iken, ben yine açım!... Rûhum, kendisini doyuracak gıdâ-yı kanaati henüz bulmadı. Arıyorum, arıyorum, "ne mi?" diyeceksin. Hiç!" (s. 188) Râci, niçinsiz bir âlemi ve vücudu bulmak için uzlete çekilmiştir. Âlemden hiçbir beklentisi kalmamıştır. Bir süre sonra Manisa Tımarhanesi'ne düşer. Hâtıralarında burada delileri seyrederek düşünmekten kendini kurtardığını, bu nedenle rahat ettiğini dile getirir. Râci, bu sarhoşluğa benzeyen halinden fenâ halindeki bütün sûfiler gibi zevk almaktadır. Râci'nin şu sözleri vahdet-i vücûdu anlamaya çalıştığını gösterir:

"Aşkın ne olduğunu, ikilik yokken bir zâtın kendi kendini nasıl sevebildiğini düşünüyordum... Düşünüyordum ki ben, sen, hava, taş, demir hep bir şey iken, neden demir ağlamıyor, taş çıldırmıyor, hava yalvarmıyor da insan. Neden aşk var, neden sefalet var, neden zevk var, neden kahır var? Niçin, niçin? Cevap yok, değil mi?" (s. 192)

Râci bir süre sonra Aynalı ile Manisa Tımarhanesi'nde karşılaşır. Yeniden hayal aracılığıyla yolculuk devam eder. Birinci hayal "Âb-ı Hayat" adı altında anlatılır. Tibet'te

mutlu bir hayatı olan otuz yaşındaki adam her şey gibi mutluluğunun da sonsuza kadar sürmeyeceğini bilir ve ölümden kaçmak ister. Bir Brahman ile birlikte âb-ı hayâtı aramaya çıkmaya karar verir. Âlim bir lama, hayatın zevkinin yokluk yâni ölüm ümidi olduğunu söyler. Lama, ademin hakikat-i vücûd olduğunu söyler. Nihâyet yolculuk başlar. Zulûmat Memleketi’ne varırlar. Orada uzun yaşadığı ve ölemediği için feryat edici bir şiir söyleyen bir yaşlı bir adam ile karşılaşılır. Âb-ı hayat arayan ziyaretçiler, olmayacak bir isteğin peşinden gittiklerini anlarlar.

İkinci hayal “Hüsn ü Hayâl” adını taşır. Râci maddesinden sıyrıldığı halde var olduğunu hisseder:

Mevcûdiyetim o derece latifti ki haz ve meserretten başka bir şey hissetmiyordum ki bu da lâ kayd bir mevcudiyet idrakten ibâretti. Cismânîlere mahsus kesâfet, sıklet ve endişe bende yoktu. Sadâsız konuşuyor, benim gibi sadâsız konuşanları işitiyordum. Meskenimiz fezâ, meşgalemiz rızâ, gıdamız meserret, uykumuz vahdet, gündüzümüz güneşsiz, gecemiz renksizdi. Zaman ve mekân kaydımız, yalnız husûsiyet-i mevcûdiyetimizi bilmekten ibâret kalyordu. (...) Gönlüm tamamıyla hâlî idi ne bir emel ne bir keder, hiçbir heves ve hevâ bende yoktu. Ne kadar vakitten beri bu hâlette bulunduğumu bilemiyordum. Ömrümü ölçmek için hiçbir mi’yâra mâlik değildim. Pek mufassal ve mükemmel bir mecmûa-i hâtıratım vardı. Lâ-yuhsâ şeyler biliyordum. Lâkin bu hâtırat bende hiçbir hiss-i muayyen uyandırmıyordu.” (s. 215)

Râci, bu latif halden kurtulmak ister, kendisi gibi bir zat olan Hızır ona rehberlik eder. Nâsut ve Şehâdet âlemlerini gösterir. Nâsut âlemi ile şehâdet âleminin ayrı olduğunu, ancak nâsutsuz şehadet olamayacağını, şehâdetsiz nâsut’un olabileceğini, bir şâhit olmazsa meşhûdât denilen şeylerin bir hayal ve vehimden yâni ademden ibâret olduğunu öğrenir. Nâsut, “insanlık, insan tabiatı anlamındadır. Lâhut’un mahalli; şehâdet âlemi, yani dünya” (Cebecioğlu, 2004: 465). “Lâhut ise ilâhî âlemin adıdır” (Cebecioğlu, 2004: 392). Râci, Birinci Kitap’ta üçüncü hayal vesilesiyle bahsedilen varlık mertebelerinden misâl ya da ruhlar mertebesindedir. Yeniden şehâdet âlemine gelecektir. Çünkü insan âlemi olmadan şehâdet âlemi olmaz. Eğer bir gören ve şâhit olmasa her şeyin bir vehimden ibâret olduğu zannedilir.

Dördüncü hayal “Sa’y ve Ceza” adı altında “kader ve nasip” meselesine yer verir. Râci, toplumbilim âlimlerinden biridir. Feleğin rızık paylaşımını yapacağı meydana gider ve “Menfaat-i Umûmiye ve Ticarete Fazilet” adlı yazdığı eserlerini yanında götürür, ancak payına çürük domatesler düşer. Aynalı Baba ona, “nasibinde ne varsa, kaşığında o çıkar,” der. Çünkü “Kâlû belâ’da, “belî” yâni “evet” demiş, yâni ezel-i âzal’de nasip almış olanlar, burada nasiplenirler” (Filiz, 2017: 317). Râci “kâlû belâ”da kendisine verilen nasîbi, Aynalı Baba ile karşılaşınca, ona teslim olarak almıştır. Râci’nin nasîbinin kendisine verilmesi hakkında anlatılan masalsi anlatıya eski kitaplarda da rastlanır:

Herkes bir meydana toplanmıştır ve Kambur Felek’in gelip kendilerine nasiplerini vermesini beklemektedir. Felek, uzaktan görünür ve yanında getirdiklerini rastgele atmaya, savurmaya başlar. Bu savurma sonunda kiminin suratına domates çarpar ve patlar, kimininkine yumurta, kimininkine altın, kimine de daha başka şeyler. Herkes bir şeyler alır, ama çok kimse kendine isâbet edenden memnun olmaz. Bu arada suratına domates çarpıp parçalanan, yumurta bulaşanın yanına gider ve ona kendindeki domatesle, ondaki yumurtayı karıştırıp, menemen yapmayı teklif eder. Böylece onlar, bu iki unsurdan da

istifâde etmiş olurlar. Eğer herkes bunu yapabilse o zaman kimse sıkıntı çekmez. Fakat kimse fedakârlık edip elindekiyi paylaşmak istemediği için herkes huzursuz olmaktadır. Nasîbin taksimi konusunda Allah'ın işine karışılmaz. Allah bildirici olarak peygamberi göndermiştir. (...) İslâmiyet teslim olmak demektir. Teslim olana Allah nasîbini mutlaka verir (Filiz, 2017: 314-5).

Beşinci hayal “Zincir-i Murassa” adlı bölümde Râci kendini Berzah-ı âlemde uçur halde bulur. Fisagore, Sokrat, Eflâtun ile karşılaşır. Onların Berzah-ı âlemde bile dünyevî uğraşı, hırs ve gücenciklikten kurtulamadıklarını göreyerek hayret eder.

Altıncı hayal başlıksızdır. Karınca olarak kendini gören Râci, karıncaların düzenine hayran kalır, ancak karıncaların yaşamından yola çıkarak âlemde hakîkatın tam olarak bilinemeyeceğini kavrar.

Yedinci hayal, “Leylâlî Mecnunlar” bölümünde konu aşktır. Râci, Emel şehrinin zenginlerinden birinin oğludur. Bir gün kalbinde kimse olmamasına rağmen aşk hastalığından yataklara düşer. Âyine-i Aşk Bânû'nun aşkıyla bir hedef bulur ve onu aramaya başlar. Yukarıda da vurgulandığı gibi “Sûfilerin hepsi, Allah'ın “sevenlerin Kâbesi”, sevginin de O'na götüren en müessir metot olduğu hususunda ittifak etmişlerdir” (Afifi, 2009: 186). Râci, rehberi Kâhin ile birlikte Câbilisa ülkesine doğru aşk yolculuğuna çıkarlar. Bir sene sonra Câbilisa'nın Maksud şehrine varırlar. Maksud, istenilen, niyet edilen şey anlamına gelir ve Râci'nin isteği olan “Allah aşkı”nı temsil eder. Râci, aşk şehrinde Âyine-i Aşk Bânû'nun sorularını cevaplamak üzere huzura çıkar. Bânû'nun peçesini açmasıyla bayılır ve rüya sona erer.

Sekizinci hayal olan “Leylâsız Mecnunlar” ile hikâyenin devamına yer verilir. Kâhin, Râci'ye Bânû'nun sorularının cevabını Vâdi-i Cünûn'da yâni delilik vadisinde bulabileceğini söyler. Vâdi-i Cünûn, tasavvuftaki aşk-akıl karşıtlığından yola çıkarak aşkın cezbediği kulların hakîkate olan yakınlıklarını vurgulamaktır. Aşk gelince akıl gider ve Allah'ın câzibesi, kulu kendine çekmeye başlar.

Hz. Peygamber, Mîraç sırasında Sidre-i Müntehâ'ya akıllı temsil eden Cebrâil'den ayrılıp aşkı temsil eden refref ile ulaşmıştır. “Bundan sonraki kısım, kendinden kendine olan bir alışveriştir. Onun için geri döndüğünde “Beni gören O'nu gördü” demiştir. Bu görüş, insanın kendini aynada görmesine benzer (Filiz, 2017: 83).

İşte Râci'nin bu son yolculuğu da mîrâcının vahdete ulaştırarak olan en yüksek aşamasıdır. “İnsan, aşktan yaratılıp aşka mîraç ettiği için Cebrail, akıl hududunun sonu olan sidre-i müntehâyâ gelindiği zaman “Ben bir adım daha atarsam yanarım” demiştir. Çünkü akıl, mahlûk; aşk, Hâliktir ve her şey o Hâlik'ten yaratılmıştır” (Filiz, 2017: 83-4). Râci ve rehberi üç ay süren yolculuğun sonunda bir mezarlıkta karşılaştıkları yedi cünûn ehlinden, kırkıncı günde, “Elif mi noktadan nokta mı eliften” sorularının cevabını alırlar: Kendilerine “Elif ve nokta birdir” denir. (s. 285) Görüldüğü üzere Âyine-i Aşk Bânû'nun sorularının cevabı tevhid/vahdet-i vücûdu ifade etmektedir. Şöyle ki: “Arap alfabesinin ilk harfi olan Elif, İlâhî Zât'ın simgesidir. Elif sayısal olarak birdir ve Allah'ın mutlak tekliğini anlatır. Elif yazıda hiçbir harfle bitişmez. Bu durum Allah'ın âlemlerden uzak oluşuna ve hiçbir şeyin doğrudan kendisine ilişmeyeşine işaret eder. Bu anlamda Elif, bütün harflerin maddesi gibidir. Bütün harfler Elif'in farklı şekiller almasıyla meydana gelir. Bu yönüyle Elif, varlığın birliğini teknik olarak temsil eder” (Demirli, 2013: 174-5). “B harfi ise çokluğu ve âlemi ifade eder. İbnü'l Arabî, B harfinin her şeyin ve her türlü

çokluğun aslı olduğunu belirtir. Bu anlamda B insanı ifâde eder. Hz. Ali de “Ben B harfinin altındaki noktayım” demiştir. İbnü’l Arabî şöyle der: “B harfi ile varlık zuhur etmiş, nokta ile ibâdet eden, edilenden ayrılmıştır” (Demirli, 2013: 175). “Nokta bütün varlıklardır” (Demirli, 2013: 176).

“Evrensel zuhûrun iki aracı karşılıklı olarak İlahî Alfabenin ilk iki harfidir, yâni Elif ve Ba’dır. Öteki bütün harfler Ba harfinin altındaki ayırıcı noktanın içinde bilkuvve olarak mevcuttur, çünkü Ba harfi Tanrı’nın Birliğinin yansımış sûretidir. O nokta Kalem’den düşen Mürekkebin ilk damlasıdır ve onun anlamı Rahmet’tir” (Schuon, 2010: 76).

Nihâyetinde Râci’nin kalbinde Âyine-i Aşk ya da başka bir sûret kalmamıştır. Kalpte sadece Allah aşkı yer aldığına Allah o kalbe tecellî eder. Aşk aynasına yansıyan Bânu, vahdetle birlikte varlığını kaybeder, Râci, gerçek aşkı bulur ve tevhîde ulaşır. Çünkü Mecnun, Leylâ olmuştur. Leylâ, dünyâyı, benliği ve beşerî aşkı temsil etmektedir. Râci, dünya sevgisini bırakıp Allah’a yönelmiş, Allah’ın sevgisiyle kendi benliğinden geçmiştir. Aynalı bu mertebeyi şöyle açıklar: “Ona Mecnun mu denilir ki onun Leylâsı/Yeni bir cilve-i şevket ile Mevlâ olmuş” (s. 287) Yâni, Leylâ’ya duyulan aşkın yerini Allah aşkının almasıyla ikilik aradan kalkar ve Râci, yolculuğun son aşamasında tevhid/vahdet-i vücûda erişir. Sûfiler aşkla ilgili olarak ‘Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler’ (Mâide Sûresi, 5:54) âyetine dayanırlar (Schimmel, 2004: 154). Hz. Peygamber (S.A.V), ‘Kişi sevdiğiyle beraberdir.’ buyurmuştur. Bu yüzden âşık her şeyi bir yana bırakmış bir halde, sürekli Allah’la birlikte (Schimmel, 2004: 157).

İkinci Kitap’ın sonunda yer alan “Aynalı’nın Uzlet-i Ebedîsi” bölümünde Aynalı’nın ölümüne ve vasiyetine yer verilir. Râci günlük işlerinden sonra kulübede uzlete çekilir. Böylece Râci, Aynalı Baba’nın yerine geçmiş, insân-ı kâmil mertebesine yükselmiştir. Son bölümde Aynalı’nın defterinden “Saâdet”, “Bir Kahve Âlemi”, “İksir-i Şebâb” adları altında üç hâtıraya yer verilir.

Bir seyr ü sülûk hikâyesi olan romanda bir rehber eşliğinde yapılan yolculukların hepsi tevhid/vahdet-i vücûda ulaşma amacını taşır. Seyr ü sülûkün her aşaması kendi içinde bir yolculuk içermektedir. Bu nedenle Râci’nin rüyâ aracılığıyla gerçekleştirdiği yolculukların her biri, kendi mîrâcını gerçekleştirmek için ulaştığı mertebelerin sembolik bir dille temsilidir. Bu nedenle romanda sembolik bir dile sahip olan masal ve mitoloji unsurlarından da yararlanır. Erich Fromm, rüyâların da tıpkı masal ve mitler gibi sembolik bir dili olduğunu dile getirir.²⁷ Lale Bahtiyar, dinde sembolizmin çok sık kullanıldığını vurgular. “Semboller İlahî hakikatlerin nakil vasıtalarıdır. Kişi semboller yoluyla uyandırılır, dönüştürülmesi ve tecrübelerini ifâde etmesi de semboller yoluyla gerçekleşir. Allah’ta yolculuğun tamamı sembollerde bir yolculuktur” (Bahtiyar, 2006: 33). Bu nedenle Filibeli Ahmed Hilmi, Râci’nin mânevî yolculuğunu semboller yoluyla anlatır. Nitekim Râci’nin arayışı da bir dönüşümle sonuçlanır. Rüyâlar, âlem-i misâli işaret ettiğinden semboller de âlem-i misal, arketipler âlemi ile hissedilir (Bahtiyar, 2006: 33).

²⁷ bk. Erich Fromm. (2017). *Rüyâlar, Masallar ve Mitler*, 3. Bs., (A. Arıtan, K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Say.

Romanda, 3²⁸, 7²⁹, 40³⁰ gibi birçok dinde ve kültürde kutsal kabul edilen sayılar sıklıkla kullanılmış, bir işten sonuç almak, yolculuğun hayırla sonuçlanması en az kırk gün,

²⁸ Hindistan'da tanrı üçlemeleri vardır; Agni, soma ve Gandharva gibi. Güneşin üç özelliği onları sembolize eden Vişnu'nun 3 adımı kadar önemlidir. Büyük üçleme Hinduizm'de ortaya çıkar: Yaratıcı Brahma, yok edici Şiva ve güç veren Vişnu; bu daha sonra ulaşılamaz bir gerçekliğin 3 yönü olarak açıklanmıştır. Mahayana Budizmde özellikle Japonya'da amida, sheishi ve Kwannon göksel güçleri temsil ederler. bk. Annemarie Schummel. (2018). Sayıların Gizemi, (M. Küpüşoğlu, Çev.) Alfa Basım Yay., İstanbul, s. 61-64. Yaratılışın Nasılı: Yaratılışın nasıl'ı bir üçlü şeklinde tasavvur edilir. Bir sayısı mükemmeldir ve tarifin ötesindedir. Bütün sayıların temeli ve kaynağıdır. İlk tek sayı üçtür. Üç teklık sayısı olarak tasavvur edilir ve bu bilgi ile beraber Hakk'tır. Bilgi ile olmak üç şey gerektirir ki bilen, bilgi ve bilinendir. Yaratılış teklığe sahip olduğu noktada Bir ile başlar. Bu teklığın üç vechesi vardır. İrade, Emir ve Zat Bilgisi üçlüsü ile yukarıdaki üçlü uyuştığında yaratılış gerçekleşebilir. Bahtiyar, L. (2006). *Sufi-Tasavvufi Arayışın Dışavurumu*, (M. Temelli, Çev.) İstanbul: İz, s. 18.

²⁹ İslâmî bağlamda Rabb'in Duası'nın karşılığı olan Kur'an'ın ilk süresi Fatıha'nın aynı yapıya sahip olması, dikkat edilmesi gereken bir noktadır. 7 âyetin 3'ü Tanrı'ya hitap ederken 4 tanesi insanlığın yakarışlarından ve ihtiyaçlarından bahseder. İslâmî inanç ikranı olan "Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed O'nun elçisidir" 7 sözcükten oluşur: La ilaha illa Allah Muhammed resul Allah. Kur'an'a göre Allah cenneti ve dünyayı 7 katlı yaratmıştır. Hac sırasında Mekke'deki Kâbe 7 kez tavaf edilmek zorundadır ve Safa ve Merve durakları arasında 7 şavt, gidiş dönüş yapılır ve haccın sonunda Mina yakınlarında her defasında 7'şer taşla olmak üzere 3 defa şeytan taşlanır. Buhârî'nin aktardığı bir hadise göre 7 büyük günah vardır. Hristiyanlığın ilk dönemlerinden beri bilinen 7 Uyurlar Kur'an'da da ortaya çıkar. Geç dönem süflük, gizemcilerin ruhsal güçlerini üzerinde yoğunlaştırdıkları bedenin 7 letafetinden hassas noktasından söz eder; bunlar Hint gizemcilik sistemlerindeki çakras'la bir paralellik taşır. Süfler, letafet aracılığıyla derin düşünmeye dayanan kesintisiz duaları sırasında bilincin daha yüksek ve yüce düzeylerine ulaşabilirler. Bu letafet, Tann'nın, Âdem'den Muhammed'e kadar 7 büyük peygamberde kendisini dışa vuran 7 temel niteliğiyle ilişkili görülür. Bu nedenle yedililer rüyâlarda önemli bir rol oynar. İslâm'da mistik hiyerarşi 7 derecelidir, en yüksek varlık kutb yani yaratılışın ekseni ve en düşük olanı 4000 gizli ermiştir. 7 ermişli gruplara çok sık rastlanılır. Kitaplar ve masallar çok sık olarak yedili oluşturacak şekilde derlenirler. 7, Hindistan'da da çok sık ortaya çıkmıştır. 7, 3'ün yanı sıra, Vedalar'daki en önemli sayıdır. Özellikle de 7 eş, annesi ve kız kardeşi, 7 alevi, ışığı, dili olan kendisine yedi katlı şarkılar adanan ateş tanrısı Agni'yle bağlantılıdır. Güneş tanrısının 7 atlı arabasını gökter boyunca çeker. Rigveda, 7 yıldızdan ve tanrıların içeceği olan cenneti soma'dan oluşan 7 dereden söz eder. Fırtına ve yağmur tanrısı İndra "7 katil"dir ve dünya 7 kısımdır, mevsimler 7 tanedir ve cennette 7 orman bulunur; okyanusun 7 en derin yeri vardır ve ortak merkezli 7 kıtadan söz edilir. Kadim Hintlilerin 3 ve 7'ye duydukları bu yakınlık Rigveda'da iki sayının kombinasyonunda da görülür: 7 ırmak 21'e çıkar ve ineğin bile 3*7 adı vardır. Böyle önemli bir sayı ayinlerde de kullanılır. Budizm'de de 7 rakamı önemlidir. Yenidoğan Buda, bunun son doğuşu olduğu gerçeğini ifade etmek için 7 uzun adım atar. Arınmayı 7 yıl boyunca arar ve meditasyon için altına oturmadan önce Buda ağacının çevresinde 7 tur atar. Budist cennetin 7 terası vardır ve 7 dinsel iş bu hayatta inanana meyve verecektir. 7 aynı zamanda bir büyü sayısı olarak kullanılmaktadır. 7, kadim tıpta da önemlidir. Hipokratik gelenekte, 7 sayısının hastalıkları ve bedende yıkıcı olabilecek her şeyi yönettiği söylenir. Antikite dönemi hekimleri acı verici hastalıkların 7 gün ya da 7'nin katı sürdüğünü bilirlerdi. Pythagorasçılar 7'ye dönemi noktasi derlerdi. bk. Schimmel, A. (2018), *Sayıların Gizemi*. (M. Küpüşoğlu, Çev.) İstanbul: Alfa, s.123-148. "İnsanın genetik karakterleri yedi batın geriye kadar etkilenmektedir. Hafta yedi gündür, arz ve sema yedişer tabakadır. Aklin ve nefsin yedişer mertebesi vardır. Bir çocuğun ana rahmindeki kalış süresi yedi erbindir vs." Lütfi Filiz. (2017). *Noktanın Sonsuzluğu*, 3. Cilt, S. Öztan, S. Besin, A.Ş. Filiz (Haz.) İstanbul: Pan.

³⁰ 40, kutsal metinlerde geçen 40 gün ya da 40 yıl gibi gruplandırılmaların kamtladığı üzere bekleme ve hazırlama süresidir. Kırkı bir yaşam aşamasının tamamlanışı olarak alan Talmud ve daha sonraki Katolik Kilisesi onun insanın kanonik çağı, yani zekânın bütünüyle geliştiği bir dönem olduğunu ilân etmişlerdir. İslâmî gelenekte 40'ın önemi hem Kur'an'dan hem de ilk vahyini 40 yaşlarında alan Hz. Muhammed'in sözlerinden açıkça anlaşılır. Yahudi-Hristiyan geleneğinde olduğu gibi bu sayı yas vaktiyle ya da sabırla beklemeyle bağlantılıdır. Yahüdilik ve İslâm'da, 40 gün arınma dönemidir: doğumdan sonra kadınlar 40 gün yataktan çıkmazlar. 40 gün İslâmî yas dönemidir. Arınmanın daha modern biçimi, adının da işaret ettiği gibi 40 gün süren karantindir. Arınma İslâmî gelenekte başka bir rol oynar, kurban edilecek hayvanların kesilmeden önce 40 gün özel bir yemle beslenmesi gerekir; ayrıca saç ve tırnakların 40 günde bir kesilmesi öğütlenir. Müslüman folklor baştan başa 40'lı gruplarla doludur. 40 sütunlu saraylar, 40 atlı kahramanlar, masallarda bir batında 40 oğlan ya da 40 kız doğuran anneler. Kahramanlar 40 macera

bir sene veya yedi sene süre olarak verilmiştir. Lütfi Filiz (2017: 191), eski tarikatlarda insanları maddeden mânâya yöneltebilmek için, seyahat, çile, riyâzat gibi yöntemlere başvurulduğunu, o devirlerde insanların, okuma yazma dahi bilmemeleri göz önünde bulundurularak gözlerinin açılması için genelde yedi sene süre verildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla romanda üç rüyada geçen “yedi sene”, Râci’nin nefsânî terbiyesi ve mîrâcî için zorunlu bir süre olarak görülmelidir. Romanda masal, mitoloji ve efsanelerde sözü geçen Sîmurg, Ankâ gibi kuşlara ve Kaf Dağı Cabilika, Câbilisa gibi mekânlarla yer verilir. Bu kavramlara dâir farklı açıklamalar söz konusu olduğu için net bir yorum yapmak pek mümkün görünmemektedir. Ancak sözlüklerde ve tasavvufî kaynaklarda yer alan açıklamalara dipnotlarda yer verilmiştir. Birçok hayal/rüyâda, ulaşılması ve aşılması hâlinde sırların çözüleceğine işaret eden Zirve-i Hîçî, Cebel-i Fark, Kaf Dağı, Himalaya Dağları, Kûh-ı Nûr gibi bir dağ motifi yer alır. Dağ kimi zaman insanın benliğini temsil eden bir engel olarak yorumlanabilir. Râci’nin sorularının cevabı genelde bir rehber eşliğinde dağa yapılan yolculuklarda gizlidir. Râci, bu süreçte nefsin terbiye ederek mânevî anlamda dönüşür. Bu durumda dağın zirvesi, Râci’nin seyr ü sülûk sonunda vardığı tevhid/vahdet-i vücûddur. Nefsin mertebeleri olduğu gibi dağa varmanın, dağa doğru yükselişe geçmenin de mertebeleri vardır. Kozmolojik sembollerden Kaf Dağı, Lale Bahtiyar’ın (2006: 36) açıklamalarına göre âlemin yenilenmesine, kâinâtın gençleşmesine îmâda bulunur. Kozmik dağın tepesine varan kişinin adı Sîmurg’tur (Bahtiyar, 2006: 36). Bir yönüyle Sîmurg, insân-ı kâmilidir. Öte yandan Kaf Dağı, insan ile Allah arasındaki engel olarak da yorumlanabilir. İnsan, Allah’ın adıyla kazmaya devam ederse dağ ortadan kaybolur (Bahtiyar, 2006: 67).

Romanda felsefî kavramlar ve semboller oldukça fazladır. Bazı yolculuklar, dönemin bilim, din ve toplumsal meseleleri hakkında parodi yoluyla yapılan eleştirileri de içermektedir. Romanda kâinâtın yaratılışı, dönemin bilim anlayışı, varlık mertebeleri, hakikat, mârifet, nefis terbiyesi, ruh, kader, vahdet-i vücûd, ölüm ve aşk gibi konular çeşitli hikâyeler aracılığıyla ele alınmıştır. Râci her yolculukta bir putundan uzaklaşır ve romanın sonunda tevhid/vahdet-i vücûda ulaşmış irfan sahibi bir gence dönüşür. Yâni insân-ı kâmil mertebesine ulaşır.

ya da sına ma yaşarlar, 40 düşman öldürürler ya da 40 hazine bulurlar. Gizemci İslam’da 40 ermiş önemli rol oynar. İslâmî gelenekte 40’ın başka bir önemli işlevi daha vardır: Hz. Muhammed’in adının başında ve ortasında bulunan mim harfinin sayısal değeri 40’tır. Bu nedenle Peygamber’in kendisine has bir sayı olduğu düşünülür, ayrıca cennetsel adı Ahmed’de bulunur ve mim’ler atıldığında Ahad sözcüğü kalır ki bu da Tanrı’nın asıl adlarından “Bir” anlamına gelir. İlahî Bir ile insanlığın temsilcisi olarak yaratılan peygamber arasındaki fark, ölümlüleri Tanrı’dan ayıran ve insanlığın gelişiminde geçilmesi gereken 40 basamağa işaret eder. Bu dinsel bağlantılar Müslümanları deyişleri ve Peygamber’in sözlerini 40’lı gruplar halinde toplamaya teşvik etmiştir. Sûfiler, salt tefekkür ve duayla geçirilen 40 günlük bir inzivaya çekilirler. Schimmel, A. (2018). *Sayıların Gizemi*. (M. Kûpüşoğlu, Çev.) İstanbul: Alfa, s. 236-243.

Sonuç

“A’ mâk-ı Hayal”, felsefi, dinî-tasavvufî içeriği ve sembolik anlatımıyla Meşrutiyet dönemi romanlarının oldukça dışındadır. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, romanda, diğer fikrî ve ilmî eserlerindeki konuları kurmaca düzeyinde ele almış, dönemin pozitivizm, materyalizm gibi akımlarına karşılık tevhid/vahdet-i vücûdu savunmuştur. Ahmed Hilmi, romanda Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik ve tasavvufun vahdet-i vücûd, fenâ/ölmeden evvel ölmek, aşk gibi konularına yer vermiş, böylelikle tevhid esaslı doğu dinlerinin ortak özelliklerine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, söz konusu doğu dinlerinin, tasavvufun kavram dünyasına yakın olarak ele alındığı görülmektedir. Yazar, Budizm ve Hinduizm öğretilerinde yer alan nefsin arzularından uzaklaşarak sonsuzluğa erişme temasına yer vermiş, Râci’nin nefis terbiyesi aşamalarını Budizm, Hinduizm ve Zerdüştilik öğretilerinden yararlanarak ele almıştır. Tasavvufî fenâ mertebesi, Hinduizm ve Budizm’de Nirvana ile benzerlik göstermektedir. Zerdüştilik ise benliğin Ehrimen’in kötülüklerinden arınmasını amaçlar. Zerdüştilik’teki nûru temsil eden Hürmüz ile bâtılı temsil eden Ehrimen arasındaki savaş, rûhun, nefsin kötülükleri ile mücâdelesini temsilen ele alınmıştır. Bu mücâdelenin sonunda aşk kazanır. Çünkü tasavvufta nefsin kötülüklerinden uzaklaşmasında en etkili araç “aşk”tır. Râci, aşk aracılığıyla nefsinin kötülüklerinden ve maddî benliğinden uzaklaşarak tevhid/vahdet-i vücûda erişir. Romanın başlıca konusu olan tevhid/vahdet-i vücûd, romanda Hinduizm, Budizm ve Zerdüştilik öğretileri içinde işlenir. Sonuç olarak Ahmed Hilmi, başkişisi Râci’yi, Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik gibi Doğu dinlerinin hikmet anlayışından yararlanarak tasavvufî anlamda vahdet-i vücûda ulaştırır.

Kaynaklar

- Abdullatif Ez-Zebidi. (1985). *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı, Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 4. Cilt. 8. Bs. Mütercimi ve Şârihi: Kâmil Miras, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Aytaç, Pakize. (2011). Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. *Alevîlik Araştırmaları Dergisi*, 2, 1-40.
- Bahtiyar, Lale. (2006). *Sufî-Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*. (M. Temelli, Çev.). İstanbul: İz.
- Bektaş, Emine. (2015). *II. Meşrutiyet Dönemi Entelektüel Hayatının Önemli Bir Siması: Filibeli Ahmed Hilmi*. (Yayımlanmamış YL Tezi). Hacettepe Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Birinci, Necat. (1989). “A’ mâk-ı Hayal”. *DİA*. (2.cilt). 555-556). İstanbul: TDV
- Cebecioğlu, Ethem. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Bs., İstanbul: Anka
- Coomarasway, Ananda. (2000). *Hinduizm ve Budizm*. (İ. Taşpınar, Çev.). İstanbul: Kaknüs.
- Coomarasway, Ananda. (2012). Vedanta ve Batı Geleneği. A., Coomaraswamy, R., Guénon, S., Dasgupta (Haz.), *Doğu Bilgeliği* içinde 19-47. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say.
- Çelik, İsa. (2010). *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: Kaknüs.
- Çetindağ, Yusuf. (2009). Edebiyatımızın Kaynaklarından: Doğu Medeniyeti ve Metinleri. *Turkish Studies. International Periodical For the Languages. Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume: 4/1 (II), 2043-2088.
- Demirli, Ekrem. (2013). *İbnü’l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi.
- Ebu’l-Alâ Afifi. (2009). *Tasavvuf-İslâm’da Mânevî Hayat*. 4. Bs. (E. Demirli, A. Kartal, Çev.). İstanbul: İz.
- Eraydın, Selçuk. (2008). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 8. Bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Filibeli Ahmed Hilmi. (2011). *Â’ mak-ı Hayal (Osmanlıca Aslı, Şerh ve İzahı)- Şerh ve Açıklamalar*: B. Sağlam. İstanbul: Tebliğ.
- Fromm, Erich. (2017). *Rüyâlar, Masallar ve Mîtler*. 3. Bs. (A. Arıtan, K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Say.
- Guénon, René. (1996). *Ruhçu Yanılgı*. (L. F. Topaçoğlu, Çev.). İstanbul: İz.
- Guénon, René. (2002). *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri. Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*. A. Ataman (Çev.) İstanbul: Gelenek.
- Gulamrıza Âvânî. (1997). *Hikmet ve Sanat*. (M. Kanar, Çev.). İstanbul: İnsan.
- El-Hakîm, Suad. (2005). *İbnü’l Arabî Sözlüğü*. (E. Demirli, Çev.). İstanbul: Kabcacı.
- Filiz, Lütü. (2017). *Noktanın Sonsuzluğu*, 3. Cilt, S. Öztan, S. Besin, A.Ş. Filiz (Haz.) İstanbul: Pan.
- Hücvirî. (2010). *Keşfu’l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*. 3. Bs. S. Uludağ (Haz.) İstanbul: Dergâh.
- İşim, M. A. (1976). *Upanişadlar. Tanrının Soluğu*. İstanbul: Dergâh.
- İbni Arabî. (2003). *Füsûsü’l-Hikem*. (M. N. Gençosman, Çev.). İstanbul: Kırkambar.

- Karaman, Fikret. Karagöz, İsmail. Paçacı, İbrahim. Canbulat, Mehmet Gelişken, Ahmet. Ural, İbrahim. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kemikli, Bilal. (2017). *Şiir ve Hikmet*, İstanbul: Kitabevi.
- Keyanî, Muhsin. (2013). *Hankâhlar Tarihi*. (A. Ertuğrul, S. Gökbulut, Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay.
- Korkmaz, Esat. (2004). *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, Esat. (2010). *Simgeler Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, Ramazan. (2006). *Servet-i Fünûn Topluluğu (1876-1901)*. T. S. Halman. O. Horata. Y. Çelik. N. Demir. M. Kalpaklı. R. Korkmaz. M. Ö. Oğuz. (Ed.), *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde (3. Cilt). (s. 126-139). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kuşeyrî. (2016). *Kuşeyrî Risâlesi*. 8. Bs. S. Uludağ (Haz.). İstanbul: Dergâh.
- Nablusî, Abdulgani. (2003). *Âriflerin Tevhidi*. (E. Demirli, Çev.). İstanbul: İz.
- Nesefî, Azizüddin. (1990). *Tasavvufta İnsan Meselesi-İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: Dergâh.
- Nikhilananda, Swami. (2003). *Hinduizm*. (A. Özer, Çev.). İstanbul: Ruh ve Madde.
- Noyan, Sema. (2016). *Romanda Mistik Eğilimler*. İstanbul: Hece.
- Ocak, Ahmet, Yaşar. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun.
- Ritter, Helmut. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*. M. Kanar (Ed.) İstanbul: Ayrıntı.
- Sağlam, Bahtiyar. (2014). *Marîfet ve Velayet*. İstanbul: KLMN.
- Schuon, Frithjof. (2010). *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 2. Bs. (M. Kanık, Çev.). İstanbul: İz.
- Schimmel A. (2005). *Halifenin Rüyaları. İslamda Rüyâ ve Rüyâ Tâbiri*. (T. Erkmén, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Schimmel, Annemarie. (2018). *Sayıların Gizemi*. (M. Kıpüşoğlu, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Schimmel, Annemarie. (2004). *İslamın Mistik Boyutları*. 2. bs. İstanbul: Kabalıcı.
- Seyidoğlu, Bilge. (2009). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar, Metinler ve Tahliller*, 3.bs. İstanbul: Dergâh.
- Seyyid Cafer Seccâdî. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. (H. Uygur, Çev.). İstanbul: Ensar.
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi. (2008). *Tasavvuf Sözlüğü-İstülâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. İ. Kara (Haz.) İstanbul: İnsan.
- Sunar, Cavit. (2003). *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı.
- Sümer, Ncati. (2017). Mitolojik ve Dinsel Bir Sembol Olarak Ayna. *The Journal of International Social Research*. Cilt: 10, Sayı: 52(10), 1367-1375.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (1341/1925). *A'mâk-ı Hayal: Râci'nin Hâtıraları*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (2018). *İslam Tarihi*. 2. Bs. Z. N. Aksun (Haz.) İstanbul: Ötüken.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (2016). *A'mâk-ı Hayâl- Karşılaştırmalı Tam Metin*. 2. Bs. N. A. Özalp (Haz.) H. Aktaş (Res.) İstanbul: Büyüyen Ay.
- Şimşek, Selami. (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera.
- Tahrallı, Mustafa. (2018). *Çağ ve Hakikat, René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*. İstanbul: Kubbealtı.

- Tahrallı, Mustafa. (1992). Ayn ve Ayniyet. M. Tahrallı ve S. Eraydın (Haz.), *Ahmed Avni Konuk, Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde 9-26. IV. Cilt, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Tahrallı, Mustafa. (1990). Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık. M. Tahrallı ve S. Eraydın (Haz.) *Ahmed Avni Konuk, Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde 9-63. III. Cilt, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Tek, Abdurrezzak. (2008). *Tasavvufî Mertebeler, -Hâce Abdullah El-Ensârî el- Herevî Örneği*, Bursa: Emin.
- Tüzer, Abdüllatif. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh.
- Uludağ, Süleyman. (2009). *Dört Kapı Kırk Eşik, İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, İstanbul: Dergâh.
- Yitik, Ali, İhsan. (2014). *Doğu Dinleri*. İstanbul: İsam.
- Yüksel, Aysel. (2018). *Sır Kâtibi, Sâmiha Ayverdi ile 36 Yıl*. İstanbul: Kubbealtı.
- Uludağ, Zekeriya ve Bayraktar. Olcay. (2017). Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi. S. Eren. A. Öztürk (Ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde (9. Cilt). 2.bs. 173-204. İstanbul: İnsan.

