



T.C.

ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ

TASAVVUF ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

**SÂMİHA AYVERDİ’NİN *BATMAYAN GÜN* İSİMLİ ESERİNDE MÂNÂ
ARAYIŞI BAĞLAMINDA MADDE VE MÂNÂ MÜNÂSEBETİ**

Sinem HÜRMEYDAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Dr. Öğretim Üyesi F. Cangüzel GÜNER ZÜLFİKAR

İstanbul 2025

İÇİNDEKİLER

Özet.....	ii
Abstract.....	iii
Kısaltmalar.....	iv
Teşekkür.....	v
1. GİRİŞ.....	1
1.1.Tezin Konusu ve Amacı.....	7
1.2.Tezin Kapsamı ve Sınırlamaları.....	11
1.3.Çalışmada İzlenen Yöntem.....	14
2. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL SEYRİNDE MADDE VE MÂNÂ.....	17
2.1. Kavramsal Çerçeve.....	17
2.2. Tasavvuf Düşüncesinde Madde ve Mânâ Tasavvuru.....	24
2.2.1. Ebû Nasr Serrâc Tûsî (ö. 378/988).....	30
2.2.2. Hücvîrî (ö. 477/1077).....	34
2.2.3. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072).....	38
2.2.4. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273).....	40
2.3. Ken'an Rifâî'nin Mânâ Anlayışı.....	47
3. BATMAYAN GÜN'DE MÂNÂ ARAYIŞI BAĞLAMINDA MADDE ve MÂNÂ MÜNÂSEBETİ.....	55
3.1. Müellifin Yetiştği ve Eserin Yazıldığı Döneme İlişkin Bir Değerlendirme.....	55
3.2. Batmayan Gün'de Mânâ Arayışı: Madde ve Mânâ Münâsebeti.....	60
3.3. Kavramların Eserdeki Açılımları ve Madde-Mânâ İlişkisinin Tasavvufî Tahlîli.....	64
3.4.Mânânın Mazharı Olarak İnsân-ı Kâmil.....	105
4. SONUÇ.....	122
Kaynakça.....	131
Bilimsel Etik Sayfası.....	139

(HÜRMEYDAN, Sinem, Yüksek Lisans, İstanbul, 2025)

*Sâmiha Ayverdi'nin Batmayan Gün İsimli Eserinde Mânâ Arayışı Bağlamında
Madde ve Mânâ Münâsebeti*

Özet

Tasavvufî literatür, sûfiyâne yaşantının çok katmanlı zenginliğine ve tasavvuf düşüncesindeki varlık anlayışına paralel olarak, madde/sûret ve mânâ diyalektiğinden hareketle, maddeden mânâyâ yönelişi işleyen anlatımlarla doludur. Bu kapsamda, madde ve mânâyı temsîl etmek üzere zâhir-bâtın, kabuk-öz, ceset-ruh, mecaz-hakikat gibi çok çeşitli kavram ikilileri zikredilmektedir.

Bu çalışmada Sâmiha Ayverdi'nin *Batmayan Gün* isimli romanında zengin metaforlarla işlenen madde ve mânâ münâsebeti, eserin baş kahramanı olan Aliye karakterinin *mânâ arayışı* bağlamında incelenmektedir. Zîra Arapça “a-n-y” kökünden türeyen ve lugatta “niyet, yöneliş” anlamına gelen mânâ, haddizâtında dinamik bir ilke olduğundan, *mâna* ile *mâna arayışı* atbaşı ilerler. Mânâ eserde üç ana eksenle ele alınmaktadır. Buna göre; bir yandan beşeriyetten insâniyete tedricî tekâmülün yöneldiği aslî gâye, hakikat olarak; diğer yandan, madde ve maddeyi temsîl eden diğer kavramlara nispetle ve bu kavramların karşısı olarak mütalâa edilmektedir. Ayrıca insanın, kasıttâ (mânâda) ilk, yaratılıştâ (madde itibarıyla) son olmasından mülhem âlemin mânâsı olarak insân-ı kâmil fikri de başattır. Bu bağlamda ruh ve bedenden mürekkep insanın, kendi bünyesinde madde ve mânâ bütünlüğünü ahenk ve adâlet içinde tesis etmesi; madde kâbilinden eşyânın hakkını gözetmekle birlikte, ebedî olana teveccüh ederek kendini geçici ve sınırlı olandan azâde kılması; böylelikle sûreti üzere olduğu mânâyı benliğinde tahakkuk ettirme gayreti içinde olması elzemdir.

Anahtar kelimeler: Sâmiha Ayverdi, madde, sûret, mânâ, mânâ arayışı, madde ve mânâ bütünlüğü

(HÜRMEYDAN, Sinem, MA, İstanbul, 2025)

The Relationship between Matter and Mânâ (المعنى) (Intentional Meaning) in the Context of the Search for Meaning in The Day That Never Sets by Sâmîha Ayverdi

Abstract

In conjunction with the multi-layered richness of Sufi life and the understanding of existence in Sufi thought, the Sufi literature is full of narratives that engage with the orientation from matter towards *mânâ* (intentional meaning) based on the dialectic of matter and *mânâ*. In this context, various conceptual pairs such as *zâhir-bâtin*, shell-essence, body-soul, metaphor-truth are articulated to represent matter and *mânâ*.

In this study, the relationship between matter and *mânâ*, which is elucidated with rich metaphors in Sâmîha Ayverdi's novel *The Day That Never Sets*, is analyzed within the context of the protagonist Aliye's search for meaning. Since *mânâ*, which derives from the Arabic root “a-n-y”, and which means “intention, orientation” in the dictionary, is a dynamic principle in its own right, it is only plausible that *mânâ* and *the search for mânâ* go hand in hand. *Mânâ* is unfolded on three main axes in the novel. Accordingly, on the one hand, it is considered as the essential goal, the truth towards which the gradual progression from *humankind* toward human *being* is aimed at. On the other hand, it is considered in relation to *matter* and other terms symbolizing matter, and as the opposite of these concepts. In addition, the idea of the human being as the *mânâ* of the universe is also paramount, based on the fact that the human being is the first in intention (in *mânâ*) and the last in creation (in *matter*). In this context, the human being, who is composed of *soul* and *body*, is expected to actualize the unity of matter and *mânâ* in harmony and justice within himself. He should also free himself from what is temporal and confined by turning towards the eternal, while observing the rights of material things; and thus to strive to realize the *mânâ*, upon which he is formed.

Keywords: *Mânâ*, intentional meaning, form, matter, unity of matter and *mânâ*, search for meaning.

KISALTMALAR

Age. : Adı geçen eser

Agm. : Adı geçen makale

Ay. : Aynı yer

C. : Cilt

ev. : Çeviren

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

H. : Hazret

S. : Sayı

a.s. : Aleyhisselâm

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

Vd. : Ve diğeri

Vb. : Ve benzeri

Teşekkür

Üsküdar Üniversitesi Rektör Danışmanı Cemâlnur Sargut’a; Prof. Dr. Kenan Gürsoy’a; derslerinde büyük bir iştîyakla yer aldığım Enstitünün bütün hocalarına; desteği ve dostluğu için tez danışmanım Dr. Öğretim Üyesi F. Cangüzel Güner Zülfikar’a ve kıymetli ailesine teşekkürü bir borç bilirim. Küçük yaşlarına rağmen engin gönülleri ve temiz yürekleri ile benimle hemhâl olan canım evlâtlarım Aden ve Eyüp Ali’ye; sevgili eşim Ahmet Can’a; hâlâ bende mündemiç küçük kızları olduğum kıymetli anneciğim ve babacığma; albümdeki o resimde olduğu gibi elini elimden ayırmayan kız kardeşime, bana teyzelik lezzetini tattıran yeğenim Elif’e ve her dönemeçte sağduyusuyla bana anne yarısı olan teyzeme destekleri için minnettârım.

Sinem Hürmeydan

İstanbul, 2025

1. GİRİŞ

İnsanlık, tefekkür tarihi boyunca; dünyâ ve madde ile olan irtibatının ötesine uzanmış; “insan” hakkında yeni düşünceler ve anlayışlar ortaya koymuştur. Her ne kadar elde ettiği bilgi çoğunlukla tabiat hakkında ve kendi dışında keşfettiği “şey”ler dünyâsı üzerine olsa da bu onu tatmin etmemiş; dâhil olduğu epistemolojik tekâmül silsilesinin nihâyetinde sual, insanın kendi üzerine dönmüştür.¹ Böylelikle insan, “şey”ler dünyâsında öğrendiği her şeyin, kendi varlığı ile olan münâsebetini yâhut kendi varlığına nispetle değerini anlamaya yönelmiştir.²

Bu minvalde insanın bir “anlam” varlığı, şahsî temâyül ve inançları bağlamında farklılıklar arz etse de bir “arayış öznese” olduğu söylenebilir. Medeniyetlerin kurucu unsuru olarak *insan* çok yönlü bir varlık olduğundan, Batı felsefesinden neş’et eden Batı psikolojisinin tarihsel gelişiminde, “kişi” ve “kişiliği oluşturan etkenler” bağlamında farklı şekillerde tanımlanagelmıştır. Sözelimi davranışçı ekol, kişinin gözlemlenebilir davranışlarına odaklanılması gerektiğinden hareketle, davranışların, koşullanma süreciyle çevresel etkenler tarafından; psikodinamik yaklaşım ise çocukluk deneyimleri ile biçimlenen bilinçdışı etkenler tarafından belirlendiğini ifade eder. Bu iki yaklaşım kadar belirlenimci olmadığı görülen hümanist ve sosyal bilişsel teoriler kişiyi ve kişiliği daha dinamik bir birim olarak ele alsa da zikredilen yaklaşımlar; kendisi hakkında fikir yürüten, geçmiş yaşantısı ile aktif bir şekilde etkileşim kuran, gelecek için hedefler belirleyip, sonluluğu ile ilgili tasalanan bir zaman ve bilinç kişisi olmak bakımından anlam arayan insanı bütüncül bir şekilde kavramak için tatminkâr bir açıklama sunmamıştır. Bu nedenledir ki, gelineen noktada literatürde insanın biyopsikososyal bir varlık olduğu ifade edilmekte, bu tanımla insana dair daha kuşatıcı bir anlayış ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Buna göre, insan birtakım genetik yatkınlıklarla doğduğu için kısmen bu şartlar tarafından belirlenmekteyse de; yetişme

¹ Krş. Gürsoy, Kenan, *Varoluş ve Felsefe*, 3. Baskı, Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.

² Krş. age., 155.

koşulları, içine doğduğu aile, yaşadığı toplum, o toplumun değerler sistemi, aldığı eğitimin niteliği ve mâhiyeti ile tüm bu unsurların kendi aralarındaki etkileşimi neticesinde “kişilik” denilen olgu oluşmaktadır. Her ne kadar bu tanım daha kapsayıcı olduğu izlenimini verse de, psikolojik veya sosyal anlamda da olsa hâlâ belirgin bir belirlenimciliğin izlerini taşımakta; “insan”ı bütünlüklü bir yapı olarak anlatma gayretinden ziyâde *personayı*, bireyin âdeta mekanik olarak üstlendiği kişiliği, çevresiyle yatay ilişkileri ekseninde, indirgemeci olarak addedilebilecek bir yaklaşımla anlatmaktadır. Zîra bu ve kişiliği tanımlama gayreti taşıyan diğer tanımlamalarda insana, üstlendiği sorumluluğa mukâbil hak ettiği irade kudreti ve hürlük bilincinin tam olarak îade edilmediği anlaşılmaktadır.

Kısaca değinilen psikolojik ekollerde; merkezde yer alması beklenen *insan* mefhûmundaki *insan* boyutunun büyük ölçüde ihmal edildiği, bu yaklaşımların, insanı aşağı görmek (*subhumanism*) şeklinde bir indirgemecilikle eleştirildiği de görülmektedir.³ Tarihsel süreçte, insanı “anlam arayışı” ekseninde idrâk etme gayretindeki logoterapinin (anlam odaklı terapinin), anlam istencini vurgulaması yönüyle diğer psikolojik ekollerden farklı olarak tezimizin konusu olan *mânâ* ve madde münâsebetinin bağlamı niteliğindeki *mânâ* arayışına yakınsadığı söylenebilir. Brentano ve Husserl’in söylediği üzere, insan gerçekliğinin kendini aşma niteliği, insan olgularının “niyet edilen” yâhut gâyeli niteliğini temsil eder.⁴ İnsan olguları ise niyet edilen (irâdî) nesneleri amaçlar ki, sebepler ve anlamlar bu nesnelere karşılık gelir.⁵ Bu minvâlde, tezin ilerleyen bölümlerinde etraflıca ele alınacak olmakla beraber, “niyet” sözcüğünün *mânâ* ile aynı kökten türediği ve kast edilen şey anlamına geldiğini vurgulamakta fayda bulunmaktadır. Ayrıca Frankl’ın, yukarıda atıfta bulunulan “sebepler” terimini “neden” ile eşanlamlı kullanmadığını; “sebepler (*reason*)” ile determinist olmayan bir temel anlama, “neden (*cause*)” ile determinist bir ilkeye işâret

³ Krş. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Totem Yayınları.

⁴ Krş. age., 53.

⁵ Ay.

ettiği belirtilmelidir. Örneğin soğan doğradığınız zaman gözyaşlarınızın bir *nedeni* bulunmakla birlikte, ağlamak için bir *sebebiniz* yoktur.⁶

Yukarıdaki mülâhazalar ışığında denilebilir ki, *insan*, herhangi bir kuramın tarif ettiği kişi, birey veya kimlik olmaktan ve yalnızca yatay ilişkiler ekseninde tanımlanmaktan çok daha fazlasıdır. İnsanın dikey olarak yol alabilme, aşkın olanla ve aşkın olanın sıfatlarının tezâhürü mesâbesindeki âlemle ünsiyet kurabilme ihtiyacı ve aşkın sıfatlarla sıfatlanabilme kabiliyeti nedeniyle “inanç insanı” olma vasfı bulunmaktadır. Bu husûsiyet, “anlam” ile mânâ arasındaki farkın tasavvufî açıdan irdelenmesine; diğer yandan, *Batmayan Gün*’de neden “anlam arayışı” değil de “mânâ arayışı” lâfzının tercih edildiğine ve bu istikamette tez kapsamında niçin madde ve mânâ ilişkisi üzerinde durulduğuna ilişkin açıklamalar sunmaktadır.

Türkçede “anlam” ve “mânâ” sözcükleri çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bilhassa ülkemizdeki felsefî çalışmalarda da gündelik dildeki bu esnek kullanımın benimsendiği ve anlam ile mânâ arasında bir ayrıma gidilmeksizin iki sözcüğün birbirini ikâme etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Oysa semiyolojinin esas kavramları arasında yer alan *anlam* ile *mânâ* arasındaki ayrım, dil felsefesinin kurucusu, Alman matematikçi Gottlob Frege’nin 1884 yılında yayımladığı *Die Grundlagen der Arithmetik* isimli eserinde açıkça betimlenmiş, daha sonra ise Wittgenstein’in *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Philosophical Grammar* ile *Philosophical Investigations* önemli eserleri aracılığıyla literatürdeki yerini almıştır.⁷ Frege’ye göre, özel bir adın anlamı, imlenen nesnenin kendisidir, ki bu esnada, sâhip olunan tasavvur bütünüyle öznel; tasavvur ile bu anlam arasında kalan ise tasavvurdaki subjektifliği yitiren ancak nesnenin de kendisi olmayan *mânâ*dır.⁸ *İm* ile (adlar ve söz öbekleriyle) imin *mânâsı* (*sinn*, *sense*) ve *anlamı* (*bedeutung*, *meaning*)

⁶ Krş. age., 52.

⁷ Özdil, Ayhan, “Anlam ile Mana Arasındaki Farkın Felsefî Açıdan Temellendirilmesi”. *Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2024, 4(1): 60-76.

⁸ Krş. Frege, Gottlob, “Mana ve Anlama Dair”, Fonksiyon, Kavram, Anlam, ed. Gottlob Frege, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, 33-60.

arasındaki bağıntı, anlama ilişkin tek bir im bulunmazken, ime belirli bir anlamın karşılık gelmesiyle olur.⁹ Nitekim muhtelif dillerde ve hatta aynı dilde dahî aynı mânâyı seslendiren muhtelif ifâdeler vardır.¹⁰ Wittgenstein, anlam ile mânâ arasındaki ayrımı, sözcüklerin anlamı, cümlelerin ise mânâsı olduğunu söyleyerek yapmaktadır.¹¹ Türkçe literatür taramasında bu konuda yapılmış felsefî alanda yapılmış tek çalışma olduğu tespit edilen makalesinde de Özdil, anlamlılık ile anlamsızlığın sözcük göstergesiyle, mânâlılık ile manasızlığın ise cümle göstergesiyle ilgili olduğunu savunmaktadır.¹² Dahası, tezimiz kapsamında mânânın tasavvuf düşüncesindeki yeri ve açılımları bağlamında da önemli olabilecek şu tespiti yapmaktadır:

“Söz konusu terimler arasında ayrım yapıldığında ise lisan, kültür tarafından kendilerine atfedilen mecazî anlamlar sayesinde sözdiziminde yan yana geldiklerinde kendiliğinden üst-metinsel (hypertextual) bir mana oluşturup sözlüklerde kendileri için tanımlanmış olan çekirdek anlamlarının ötesinde bambaşka şeylere delalet eden sözcüklerin yarattığı özel çağrışımlar neticesinde ortaya çıkan bir ‘tasavvurlar dünyası’ olarak, dolayısıyla ilkine göre çok daha geniş bir çerçevede ele alınabilir.”¹³

Anlam ile mânâ arasındaki ayrımın ontolojik, epistemolojik ve semiyolojik önemi ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek nitelikte olmakla birlikte, tezimizde mânâ arayışı bağlamında mânâ ile madde ilişkisi işlendiği ve mânâ başat konu olduğu için niçin “mânâ”nın terim olarak tercih edildiğinin aydınlatılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bununla birlikte, felsefede daha çok semiyolojik bir ayrım niteliğinde olan *anlam* ve *mânâ* kavramları, tezimiz kapsamında teleolojik olarak; tasavvuf epistemolojisi ve ontolojisi doğrultusunda ele alınmaktadır. Teleolojik olmasından maksat, insanın mânâ arayışında, *mânânın*, anlamı aşan gayeler üstü bir gaye olarak tespit edilmesidir. Nitekim ilerleyen bölümlerde görülebileceği gibi Ayverdi de bu hususu eser boyunca vurgular.

⁹ Krş. agm., 33.

¹⁰ Krş. agm., 36.

¹¹ Krş. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Grammar*, çev. Anthony Kenny, Ed. Rush Rhees, Malden –Oxford - Victoria: Blackwell Publishing, 2004, 63.

¹² Krş. Özdil, “Anlam ile Mana Arasındaki Farkın Felsefî Açısından Temellendirilmesi”, 2024, 74.

¹³ Agm. 74.

Lâfız, anlatılmak istenen, kastedilen mânâ için sınırlı bir anlatım imkânı sunmakta, muhataba belirli bir mânâyı, ancak dile getirilen söz grupları içinde iletmektedir. Anlatıcı, zihnindeki tasavvuru bu lâfızlarla muhatabına beyan ettiğinde muhatabın zihninde bu lâfızların karşılığı algılanır ve muhatap nezdinde bir anlam oluşur. Söylenen bir ifade, pek çok muhatabın mevcûdiyeti varsayıldığında, bu muhataplarca ekseriyetle aynı anlama karşılık gelmek üzere algılanır. Oysa mânâ; kişinin meşrebi ve istîdâdı ekseninde kendi içine doğru derinleşebilen ve aynı anda ilâhî olanla ünsiyet edebilen gönlün bir sezişi ve yönelişidir. Bu hususta Gürsoy, anlamın daha ziyâde mantığın veya zihnin söylemleri için söz konusu olduğunu, mânânın ise daha derûnî bir aklın veya gönlün eseri olarak algılarımız için söz konusu olduğunu söyler.¹⁴ “Neden”lerle bağlantılı olarak “sebepe”, “illet” gibi kavramlara temas etmek mümkün olsa da bunların ötesinde, mevcûdiyetin arka planındaki hikmete atıfla, verili olanı aşan metafizik bir soru olarak “hikmet-i vücûd”dan, yâni mânâdan bahsedilir.¹⁵ Sözgelimi, *Batmayan Gün*’de Aliye’nin İrfan Paşa’yı zikrettiği, düşündüğü, defterlerini okuduğu zaman, eserdeki diğer kahramanların değil de kendisinin fark ettiği o hikmet nedir, diye sorulacak olursa; kendi içinde fark ettiği, şuurunda katmerlenen ve müşahhas hâle gelenin mânâ olduğunu söylemek mümkündür.

Kuşeyrî, akıl ve sahv sahibinin az lâfızdan çok anlam çıkardığını, buna mukâbil gaybet ve mahv hâlinde olanların ise çok kelâmdan az anlam çıkardığını söyler.¹⁶ Bu ifade, mânâ ile anlam arasındaki bağıntı açısından mânîdardır. Zîra mânâ, tasavvuf düşüncesinde, hakîkati, kuşatıcı bir ilkeyi, bir sâbiteyi temsil ettiği için yolda, seyrir hâlinde olanların yöneldiği bir “asıl”dır. *Mânâ*, madde vâsıtasıyla, muhtelif sûretlerle tecellî ettiğinden, *mânâyâ* bir “yöneliş”, bir “iştirak” söz konusudur. Diğer yandan mânâ, Zât’ın kast ettiği, niyet ettiği olması ile Zât’tan muhataba olarak tasavvur

¹⁴ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 130. Ders, 31.52-31.54, et. 25.03.2024.

¹⁵ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 130. Ders, 32:00-33:00, et. 25.03.2024.

¹⁶ Krş. Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 40, 127.

edilebilir. Anlam ise muhatapla ilgilidir; muhatabın, yani algılayanın, Zât'ın murâdından çıkardığı subjektif bir yorumdur. Bu cihetle anlam, mânâyâ referansla doğru olabileceği gibi hatalı veya eksik de olabilir. Kısaca anlam, yatay eksenli bir algılamalar dizisi olarak; mânâ ise içkin olandan aşkın olana uzanan ve onları aynı eksende buluşturan ezeli ve ebedi bir doğru olarak tahayyül edilebilir.

O hâlde arayış öznesi olması bakımından her insanın kendi istîdâdı ve meşrebi mesâbesinde bir anlam arayışı olmakla birlikte, “inanç insanı” vasfıyla yöneliş hâlinde olanların, belirli bir farkındalıkla, yatay anlamlar eksenini ile yetinmeyip varoluşsal mevzîsi ve niyeti doğrultusunda, dikey eksenli bir mânâ yönelişi bulunmaktadır. İnsanın, bu yöneliş hâlini gerçekleştirdiği dünyâ düzleminde ise; aslî ilke olan mânâyı önceleyen, fakat maddî nesne, olgu ve hâdiseleri, mânâyâ delâlet eden lâfızlar misâli yorumlaması, buna mukabil mânâ ile madde münâsebetini, diyalektik ve tevhîdî bir karakterde, bütünlüklü olarak tesis edebilmesi önem arz etmektedir.

Anlam arayışını, aşkın ve içkin olanın insanın bizzat kendi nefsinde mezc edilerek dikey bir eksenle ele alınması sûretiyle aslî bir gayeye yönelten, onu âdetâ anlamlar üstü bir mânâ arayışına dönüştürenin ne olduğu sorusu, insanı “insan” kılanın, ona ünsiyet kurduranın ne olduğu sorusuyla atbaşı ilerler. İnsanın mâhiyeti, İbn Arabî ve takipçilerinin üzerinde önemle durduğu gibi, *kasıta* ilk, *yaratılıştaki* son oluşu; diğer bir deyişle sûretiyle zâhir, rûhuyla bâtın olmasından hareketle mânâ-madde ekseninde değerlendirilir. İnsan *mânâ*, yâni *niyet edilen-kastedilen* bakımından ilk; hilkatî, yâni maddesel olarak en kâmil kıvama getirilerek dünya hayatına emâneti üstlenen halîfetullah olarak dâhil kılınması bakımından sondur. O hâlde insan bu yolculukta, halk edildiği bu sûret üzere, hilkatindeki aslî gâyeye, ilâhî teveccühe mazhar kılındığı o niyetin ifadesi olan *mânâyâ* doğru yol almalıdır. Ancak böylece her iki veçhesinin hakkını edâ ederek kendisi ve diğerleriyle âhenk içinde yaşayabilir.

Tasavvuf düşüncesinde, madde ve mânâ anlamlarında kullanılan çeşitli kavram ikililerinin sıklıkla zikredildiği görülmektedir. Eşyanın doğasındaki diyalektik yapıyı

ifade etmek için literatürde zâhir-bâtın, dış-iç, mecaz-hakikat, kesret-vahdet, araz-cevher, ceset-ruh, âfak-enfûs ve kabuk-öz gibi zıt sembol çiftleri kullanılsa da, asıl gâyenin bu yapının ardındaki aslı, sâbiteyi temâşâ etmek olduğu gerçeğinden hareketle kelime gruplarının aynı müteal mânâyı seslendirdiği değerlendirilmektedir.

1.1. Tezin Konusu ve Amacı

Tasavvuf literatüründe sûret; “şekil, görüntü, zâhir, mazhar” gibi sözcüklerle eş anlamlı olarak veya “bir şeyin hakikati, mâhiyeti rûhu, sebebi” anlamlarında olmak üzere genellikle iki türlü kullanılmaktadır.¹⁷ Bu çalışma kapsamında sûretin, ilk anlamıyla kullanılan hâline “madde” denilerek işâret edilmektedir. Sözlükte “demek istemek, kastetmek” anlamındaki “a-n-y (inâyet)” kökünden türeyen mânâ ise “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamına gelmektedir. Buna göre mânâ lâfızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lâfızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şeydir. O hâlde mânâ bir yönüyle hakikattir. Diğer taraftan ilk anlamıyla madde; mânâ karşısında lâfız, bâtın karşısında zâhir, öz karşısında kabuk, ruh karşısında beden ve hakikat karşısında mecaz nispetinde ele alınmaktadır.

Tasavvuf düşüncesinde; çeşitli mertebelerde zuhûr ettiği hâllere göre nefis, akıl, kalp, gönül ve ruh isimlerini alan insan nefsi veya bu nefisle donatılmış insan, bir taraftan cismânî istek ve arzuların hüküm sürdüğü yönüyle maddeye; diğer taraftan, aşkın olanla ünsiyet kurma iştihakına nispetle mânâyâ yakınsadığı için berzah metaforuyla tanımlanır. Seyr-i sülûk, berzah olan insan nefsinin teşekkül ettiği maddî ve mânevî unsurlar arasında lineer olmayan bir yolculuğa benzetilebilir. Lineer olmaması ile kastedilen, insanın kendisini maddeyle ve madde ile temsil olunan her şeyle özdeşleştiren kimliğinin, ilâhî ve aşkın olan mânâ ile hemhâl oldukça evrilmesi ile birlikte, mânâ yaşantısının maddeden tamamen kopartılarak veya uzaklaşarak değil, fakat onun boyunduruğu altında olmaksızın yaşanmasıdır.

¹⁷ Krş. Demirli, Ekrem, “Sûret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 37, 2009, 540.

Sâmiha Ayverdi'nin Mülâhazalarında Madde ve Mânâ İlişkisi

Maddenin mânâyâ nispetle “şekil, görüntü, zâhir, mazhar” anlamlarına taalluk eden kullanımı ve mânânın hakîkati içkin kuşatıcılığı Sâmiha Ayverdi'nin eserlerinde zengin metaforlarla işlenmektedir. Ayverdi, maddenin ve madde kavramıyla temsil olunan her türlü teknik, fiziksel ve ekonomik ilerlemenin önemini vurgulamakla birlikte; hakikatleri gereği mânânın maddeyi öncelediğini, maddenin ise, ancak mânâyâ hizmet ettiği nispette anlamlı ve faydalı olabileceğini ortaya koymaktadır.

O da Bana Kalsın isimli eserde, Ayverdi, insanların maddî bolluk, varlık ve üstün teknik donanımlara sâhip olduğunda değil; maddî ve mânevî bünyesinin âhenkli bir muvâzene ile atbaşı ilerlediği zaman huzurlu olacağını bildirmektedir.¹⁸ Tıpkı fertler gibi cemiyetler de, ilim ve teknik sahasındaki mucize mesâbesindeki buluşları ile tabiat kuvvetlerini esir almış oldukları hâlde, hayvanî duygularının buyruğunda yaşıyor olmaları nedeniyle mânevî bir hürriyet ve hakîkî bir refahtan yoksundurlar.¹⁹

İlerleyen teknoloji ve artan maddî refâha rağmen XX. yüzyıl insanının niçin bunalım içinde olduğu sorusuna Ayverdi, fizikteki birleşik kaplar kanunundan mülhem, suyun içine girdiği kabın şeklini almakla evsâfının değişmeyeceğini; benzer şekilde, terkîbi bozuk cemiyetlerin içinde yaşadıkları çevre ve mekân koşulları ne kadar rahat olursa olsun haddizâtındaki bozukluğu devam ettireceğini belirtir.²⁰ Madde ve mânâ terkîbini tesis edememiş modern insan, yalnızca zihnî ve aklî bilgileri kendisine ilâştirerek mânevî ve rûhî kanadını koparıp attığından tek kanatlı kuş misâli bulunduğu yerde çırpınmakta, uçamamaktadır.²¹

¹⁸ Krş. Ayverdi, *O da Bana Kalsın*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013, 126.

¹⁹ Krş. ay.

²⁰ Krş. age., 167.

²¹ Krş. age. 168.

Millî Kültür Meseleleri ve Maârif Dâvâmız isimli eserde, Ayverdi, insanoğlunun var gücünü dış tabiatın ve maddenin fethine harcadığını; oysa insanın maddeye hükmetmesinin kendine hâkim olmaktan çok daha kolay bir iş olduğunu ifade eder.²²

Ayverdi, beşeriyetin, sûnî bir biçimde mânâ ile maddenin arasını açtığını; madde dünyâsı ile mânevî yaşantı arasındaki ahenkli muvâzenenin hem mânâ hem de madde aleyhine kaybedildiğini ifade eder. Şahsî düzeyde olduğu kadar cemiyet seviyesinde de son derece önemli olan bu tespite göre, bir taraftan, mânevî sahada derinleşerek ulvîleşmekle birlikte madde planını ihmâl ederek zayıf düşen şarklı dünyâ görüşüne temâs eder.²³ Diğer yandan, maddî refâhın anahtarı niteliğindeki teknolojiye hızla ilerlerken bünyesinde mânevî disipline hiç yer vermeyen, emperyalist bir saikle inşâ edilen garp medeniyetini örnekler.²⁴ Oysa mânâ ile maddenin arasına çekilen sûnî perde insanın cehâletinden kaynaklanır. Fertler ve cemiyetler tarafından birbirinden zorla ayrı düşürülen iç ve dış tabiat kuvvetleri, asılları îtibarıyla birbirlerini bütünleyen iki dost ve ezel âşinâsıdır.²⁵

Ateş Ağacı'nda madde, mânâyı bulmak için bir kapı, mânânın kaftanı, mânâ gayesine giden bir yol, perde misâli sıyrılmadıkça, âdetâ bir bulut kümesinin güneşi kapatması gibi mânâ önünde bir engel olarak nitelendirilir.²⁶ İnsan, hâmile olduğu bütün güzelliğe, asâlete, bolluğa, îtibâra ve dahî bilgi ve hünere rağmen mânâ ile kendini diriltmedikçe bir heykelden farksızdır; zîra zarfın gâyesi mazrûfu hâiz olmaktır.²⁷

Bireyin, maddeye tekâbül eden hayvanlık tarafı ile mânâyâ karşılık gelen insanlık tarafı arasındaki mücadele de Sâmiha Ayverdi'nin üzerinde durduğu madde ve mânâ açılımlarından birisidir. Ayverdi, bu bağlamda, insanın kendi derinlerine inmesinde,

²² Ayverdi, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, 5. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017, 338.

²³ Krş. Ayverdi, *Kölelikten Efendiliğe*, 9. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2021, 60.

²⁴ Krş. age., 51.

²⁵ Krş. Ayverdi, *Rahmet Kapısı*, 5. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2021, 19.

²⁶ Krş. Ayverdi, *Ateş Ağacı*, 6. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011, 116.

²⁷ Krş. ay.

hayvanlık ve insanlık sınırlarının tayini mücadelesinde mesûliyet, mükellefiyet ve çetin zorlukların bulunduğunu ifade eder.²⁸ Ona göre, ruh iffeti ve duygu ile arınamayan, hakîkî huzuru elde edemeyen insanların maddeyi itaat altına almaları, onlara yalnızca gurur, gösteriş ve beşerî bir tatmin sağlamaktan öteye geçmeyecektir.²⁹

Ayverdi'nin eserlerinde madde ile mânâ arasındaki ilişkinin bir veçhesi de insanlıktan maksadın mânâ oluşudur: "...Hilkatten maksut insan, insandan maksut da mânâ! Mânâ da ancak, ruh tasfiyesi ile hâsıl olabilir ki, bunu da ele getirecek aşktır."³⁰ diyerek kişinin aşk ile maddeden mânâyâ duhûl ettikçe hakîkî anlamda "insan" olabileceğinin altını çizmektedir.

Eserde, kişilerin ve her kişinin yaşamı boyunca uğradığı çeşitli durakların sayısınca ve dile ancak kısmen yansıtılması mümkün olan ve mânâ yönelişini merkeze alan sûfiyâne tecrübenin doğurduğu mânevî dönüşüme dikkat çekilmektedir.

Yukarıdaki saiklerle öngörülen bu çalışmanın temel gâyesi, Sâmiha Ayverdi'nin tasavvuf anlayışı ışığında, yazarın *Batmayan Gün* isimli eserinde işlenen madde ve mânâ kavramlarını, bu kavramların semantiği ve münâsebeti incelenmek sûretiyle madde-mânâ diyalektiği çerçevesinde ele almak; maddenin ancak mânâ ile diri hâle gelerek insanın "insanlık" yolculuğuna anlam katabileceğini mânâ arayışı bağlamında ortaya koymaktır. Bu minvâlde mânâ yönelişinin/arayışının gâyesi, çokluk görüntüleri ve muhtelif formlar halinde ortaya çıkan kesret âleminin ardında, asıl olan hakîkate yakınsamaktır. Zîra *Batmayan Gün*'de Ayverdi, "...en geniş hazîne insanın kendi varlığıdır. Bu, öyle bir sonsuzluktur ki, şu koskoca dünya onun köşesinde bir toz zerresi gibi kalır."³¹ diyerek insanın cismânî terkîbinin de yer aldığı madde dünyâsının hudutlarını aşan sonsuz genişleme potansiyeline sahip mânevî varlığından söz etmekte; Aliye'nin sözleriyle ifade bulan bu dünya görüşünün, yaşanan bir inanç hâlinde hayata

²⁸ Krş. *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, 2006, 339.

²⁹ Krş. age., 339.

³⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 6. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010, 116.

³¹ Age., 18.

tatbîk edilmesiyle *vicdânî istikrar* ve *saadete* erişmenin mümkün olacağını ifade etmektedir.³²

1.2. Tezin Kapsamı ve Sınırlamaları

Sosyal bilimler alanında, gerek dînin gerekse dindarlığın tanımları üzerinde tam bir uzlaşşı sağlanmamış olmakla birlikte, yapılan çalışmalarda dînî yaşantının; *inanç*, *ibâdet*, *tecrûbe*, *bilgi* ve *etki* olmak üzere beş boyutta telâkkî edildiği görülmektedir.³³ Bu hususta farklı tanımların bulunuyor olması ve bu tanımlarla ilgili tam bir mutabakat sağlanamamış olması tespiti, dînî yaşantının, insanın egzistansiyel olarak bulunduğu merhalede tecrûbe edilen, insan gibi çok yönlü ve mânevî deneyimler ile harmanlanan bütünlüklü ve kuşatıcı bir yaşantı olduğuna delâlet etmesi bakımından anlamlıdır.

Diğer yandan, bu beşli tasnîfin yanı sıra, tasavvufî literatürde zâhir-bâtın diyalektiği paralelinde, sûretten mânâya, kabuktan öze yâhut sadece kabûlden zevke yönelişin merhalelerini temsîl eden tasnifler de söz konusudur.³⁴ “Şeriat, tarîkat, hakîkat”, “ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn, hakka’l-yakîn” veya “taklit, ilim, zevk” olarak zikredilen bu tasnifler, esas itibarıyla yukarıda değinildiği üzere dînî yaşantının beş boyutunu da ihtivâ eden dereceli bir tekâmül ve *asıl* olana yönelişi ifade eder.³⁵

Dînî yaşantının îmânî ve amelî veçheleri, hâl keyfiyeti olan sûfiyâne tecrübenin dil ile îzahındaki zorluklar, insanın madde ve mânâdan mürekkep bütünlüklü ve karmaşık yapısı ile bu tecrübeyi yorumlayanın beşerî tasavvur ve kısıtları dikkate alındığında, son derece tafsîlâtlı olan bu konunun bütün yönleriyle irdelendiğini söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, tez kapsamında madde ve mânâ ilişkisi, insanın cismânî cihetine

³² Krş. age., 18-19.

³³ Krş. Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa, “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâya Yöneliş”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 2007, 7(3), 9.

³⁴ Krş. agm., 9.

³⁵ Ay.

atıfla beşeriyetten; lâtif, ebedî ve mânevî olan cihetine taalluk eden insâniyete tedricî tekâmülü çerçevesinde *Batmayan Gün* bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Ayrıca, tasavvuf tarihi boyunca farklı sûfilerce farklı lâfızlarla ifade edilen ve deneyimlerin çeşitliliği nispetinde farklı açılımlar ihtivâ eden *mânâ* gibi bir kavramın seyrini izlemek çetin bir iştir. Mânâ kavramı ile madde ve mânâ ilişkisinin tasavvuf tarihindeki seyrine ve ne şekilde ele alındığına ilişkin tez kapsamında yer verilen mutasavvıfların mülâhazaları, buradaki kısıtlı örnekler ve seçilen eserlerden ibaret olmayıp hikmet ve hakikat olarak mânâyı, madde ve mânâ râbitasını, tasavvuf klâsiklerinden örnekler verilerek açıklama gâyesi taşımaktadır.

Madde/sûret, Yunan ve İslâm felsefesi ile modern fizikte müstakil birer terim olarak; *mânâ* ise; nahiv ilminde lâfzın mukâbili, mantıkta ise lâfızdan zihne yansıyan tasavvur³⁶ olarak ele alınmakta; bu yönüyle tasavvuf ıstılâhında sıklıkla zikredilen anlamlarından farklı kullanılmaktadır. Bu noktada iki husûsa dikkat çekmek faydalı olacaktır. *Mânâ* ve *madde* olarak ifade edilen terimler, hem genel itibarıyla tasavvuf düşüncesinde hem de *Batmayan Gün*'de lâfzen kullanıldığı gibi, bu kavramlara taalluk eden farklı kavram ikililerinin de bulunması sebebiyle mânâyı ve maddeyi temsil eden farklı terimler de kullanılmaktadır. İlerleyen bölümlerde bahse konu kullanım çeşitliliğine ilişkin olarak etraflıca değerlendirme yapıldığı görülecektir.

Diğer taraftan *mânâ* mefhûmu, bizâtihî kuşatıcı, kapsayıcı ve sayısız tecellide nükseden bütün mânâların mânâsı ve yöneldiği aslî gâye olmaklığı bakımından müstakil bir mefhum olarak da değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler ışığında Ayverdi tarafından eserde zikredilen; mânâ ve madde kavramlarına taalluk ettiği için tezimiz kapsamında değerlendirilen kavramlar şöyledir. Mânâyı temsilen ve mânânın açılımları olarak hakikat, ruh, nûr, mârifet/kalp mârifeti, insan, vicdânî bilgi/zevk/vüs'at, hakîkî ideal, mihver, kuvvet, öz, birlik, nokta, uyanıklık; maddeyi

³⁶ Şensoy, Sedat, "Mâna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27, 2003, 555.

temsîlen ve maddenin açılımları olarak ise hayâl, şekil, sûret, ceset, beşer, çokluk, müspet ilim, kabuk, kaftan, elbise, uyku kavramları kullanılmaktadır.

Ayrıca, eserde işlenen *akıl* ve *aşk* kavramları, ayrı birer çalışmaya konu teşkil edecek derinlikte olmakla birlikte, madde ve mânâ diyalektiği kapsamında incelenen ele alındıkları nispette, madde kavramının açılımlarından biri olarak, *zâhir* olanı temsîlen *akıl*, mânânın açılımlarından biri olarak, *bâtın* olanı temsîlen *aşk* mefhûmlarına da yer yer değinilmesi gerekli görülmüştür.

Tasavvuf düşüncesinin seyrinde madde ve mânâ ilişkisinin değerlendirilmesine ilişkin bölüm “Kavramsal Çerçeve” ile başlamaktadır. Bu bölümde, tasavvuf düşüncesi ile ilişkili olduğu yönleri kadarıyla, kavramların felsefede ele alınış biçimlerine de temas edilmiştir. Diğer yandan, mefhûmların, bilhassa Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisi temelinde îzah edilmesi gayretinde Ekberî ekolün kavramsallaştırmalarından faydalanılmıştır.

“Kavramsal Çerçeve”yi izleyen bölüm “Tasavvuf Düşüncesinde Madde ve Mânâ” bölümüdür. Bu bölümde *mânâ* ve *madde* kavramlarının, eser boyunca hem lâfzen hem de bu kavramlara tekâbül eden farklı terimlerle kullanılmasından hareketle bu kavramların tasavvuf literatüründe nasıl mülâhaza edildiğine ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır. Bu kapsamda, mânânın, sâlikin yönelişinin gayesi olarak aslî ilke veya kuşatıcı hakikat olarak ele alınmasının yanı sıra tasavvuftaki zıt kavram ikililerinden hareketle maddenin tezatı olarak tasavvur edildiği değerlendirilmesi yapılmış; madde ve mânâ arasında tasavvuf kozmolojisindeki mânâ hiyerarşisine uygun bir nispet veya izâfet ilişkisi olduğundan söz edilmiştir. Bu bölümdeki bahisler, sûfîlerin mezkûr konulardaki görüşlerinin işlendiği tasavvuf klâsiklerinden seçilen örnekler üzerinden incelenmiştir. Müteâkip bölümde ise, Sâmîha Ayverdi’nin tasavvufî anlayışını şekillendiren ve eserde kendisinin görüşlerini İrfan Paşa, Kerim Bey ve Aliye karakterleri ile aktardığı mürşidi Ken’an Rifâî’nin mânâ ve madde münâsebetine ilişkin görüşleri ayrıca ele alınmıştır.

“*Batmayan Gün*’de Mânâ Arayışı Bağlamında Mânâ ve Madde Münâsebeti” başlıklı Üçüncü Bölüm, “Eserin Yazıldığı Döneme İlişkin Bir Değerlendirme” ile başlamaktadır. Bu bölümde, eserde işlenen temel konuların, hem müellifin yetiştiği hem de eserin yazıldığı dönemin sosyal, kültürel ve siyasal cereyanları ile bağlantılı olarak değerlendirilmesine yönelik bir mikrotarih okuması yapılmaya gayret edilmiştir.

Bölüm, “*Batmayan Gün*’de Mânâ Arayışı: Madde ve Mânâ Münâsebeti” ile devam etmekte, bu kapsamda, Aliye’nin mânâ arayışından hareketle, niçin madde ve mânâ münâsebetinin *Batmayan Gün* bağlamında tetkik edildiği sorusuna yanıt aranmıştır. “Kavramların Eserdeki Açılımları ve Madde-Mânâ İlişkisinin Tasavvufî Tahlîli” isimli bölümde ise tezimizin konusu olan kavramlar ve bu kavramların açılımları, eserin derinlemesine incelenmesi sûretiyle tetkik edilmiş, madde ile mânâ ilişkisini temsil eden zıt kavram ikilileri, eserde de yer verilen Vahdet-i Vücûd doktrini çerçevesinde irdelenmiştir.

“Mânânın Mazharı olarak İnsân-ı Kâmil” bölümünde, hilkatten maksûdun insan olması ile özetlenen ve eser boyunca vurgulanan *asıl insan* fikrinden hareketle âlemin mânâsı olarak insân-ı kâmil fikri eser bağlamında incelenmiştir. Konu, İbn Arabî tarafından telâkkî edilen ve daha sonra Ekberîyye ekolüne mensup sûfilerce sistematize edilen antropoloji ve kozmoloji görüşleri ekseninde ele alınmıştır.

1.3. Çalışmada İzlenen Yöntem

Bu bölümde, tez çalışmasının hazırlık döneminden yazım aşamasına ve nihâyet sonuçlandırılmasına kadar geçen süreçte benimsenen yöntem ile eser bağlamında ele alınan tez konusunun işlenme biçimi kısaca anlatılmaktadır.

Çalışma, öncelikle genel bir literatür taramasıyla başlamıştır. *Mânâ* ve *madde* kavramlarının felsefede, psikolojide, kelâmda ve tasavvuftaki anlam karşılıkları,

kavramların farklı ekoller arasındaki anlam ilişkileri, açılımları, kullanıldıkları bağlamlar gibi hususlar araştırılmıştır. Sâmiha Ayverdi'nin muhtelif eser ve yazılarında üzerinde önemle durduğu görülen mânâ, mânâ arayışı ile mânâ ve madde münâsebeti bu eserler üzerinden değerlendirilmiştir. Diğer yandan, eş zamanlı olarak tasavvuf tarihi boyunca *mânâ* ve *madde* kavramlarının sûfî literatürde erken dönem tasavvuf klasiklerinden itibaren ne şekilde ve hangi kapsamda ele alındığına ilişkin etraflı bir çalışma yapılmıştır. Bu kapsamda, belli başlı tasavvuf klâsiklerindeki *mânâ* ve *madde* terimleri, hem lâfzen hem de mânâyâ işâret eden farklı kavramlar (hakikat, öz, bâtın, iç, ruh, mârifet, hikmet vb.) ile maddeyi temsîl eden kavramlar (meczaz, kabuk, sûret, şekil, ceset, zâhir vb.) üzerinden incelenmiştir. Zîra bilhassa erken dönem klâsiklerinde, mânâ, ekseriyetle lâfzen kullanılmak yerine yukarıda belirtilen terimler üzerinden ve bilhassa mânâ yerine *hakikat* denilmek sûretiyle; mânâ ve madde râbitası ise sûfîlerin dünyâ hayâtına bakış açıları ve dünyâ karşısında aldıkları tavırla yakından ilişkili olarak yer almaktadır. Ancak sözgelimi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarafından *mânâ* ve *madde/sûret* kavramlarının eserlerinde lâfzen de yoğun olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu meyanda, erken dönem klâsiklerinde *mânâ* ve *madde/sûret* ilişkisi sûfîlerin yoğun olarak zikrettiği amel, hâl ve makamların zâhirî ve bâtınî/işârî veçheleri karşılaştırılmak üzere ele alınmıştır.

Bir eserde yer alan temel mülâhazalar, müellifin yetiştiği dönemde meydana gelen sosyokültürel ve tarihsel olaylar, öz yaşam öyküsündeki dönüm noktaları ile eserin yazıldığı dönemin konjonktürel şartlarından da izler taşıyacaktır. Bu nedenle, Ayverdi'nin ilk baskısı 1939'da gerçekleştirilmiş olan *Batmayan Gün*'deki aslî tema olan *mânâ arayışı*na ve bu doğrultuda işlenen madde ve mânâ bağintısına yaptığı vurgunun nedenleri araştırılırken, dönemin hâkim pozitivist ve materyalist paradigmaları da dikkate alınmıştır.

Tezimizin ana konusu olan mânâ ve madde münâsebeti, *Batmayan Gün*'ün derinlemesine bir tetkîki ile incelenmiştir. Eserin tetkîkinde, hem tematik hem de konuların kitaptaki sıralamasına uygun olan bir yöntem benimsenmiştir. Söz gelimi,

mânânın açılımlarından biri olarak *vicdânî bilgi* bahsi tematik olarak ele alınırken, konu bütünlüğü ve okuyucu takibi açısından eser içindeki işleniş sıralaması gözetilerek incelenmiştir.

Eserde Ayverdi'nin, “mânâ arayışı”na ilişkin mülâhazaları, kavramların açılımları ve münâsebetine ilişkin yorum ve açıklamaları incelenirken, tasavvuf literatüründeki benzer konuların farklı mutasavvıflarca ele alınış biçimleri tespit edilmeye gayret edilerek bunlara referanslar verilmek sûretiyle karşılaştırmalı bir yöntem izlenmiştir.



2. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL SEYRİNDE MADDE VE MÂNÂ

2.1. Kavramsal Çerçeve

Farsçada *mâye*, Arapçada ise “ahşap eşyânın kendisinden yapıldığı kereste ve inşaatta kullanılan diğer malzeme” anlamındaki *heyûlâ* (Grekçede *hyle*) kelimesine tekabül eden *madde*, sözlükte “eklendiği şeye bitişik olan ziyâde” anlamında yer almaktadır.³⁷

Antik Dönem Felsefesi’nde ve daha sonra İslâm Felsefesi’nde fizikî, biyolojik ve kimyevî olarak her bakımdan, her an değişmekte olan bu âlemde, değişmeyen, sâbit bir ezeli ilke ve bu ilkenin nitelikleri hususunda süregiden bir arayışın neticesi olarak *madde* kavramından bahsedilmiş ve ilk prensibe ilişkin çeşitli teoriler doğmuştur.³⁸ Antik Yunan’dan başlayarak çağdaş ontolojiye değin varlık hakkındaki tasavvura temel teşkil eden “asıl varlık”ın ne olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışan cevher-araz teorisi, *nitelikler* ile *niteliklerin taşıyıcısı* (*mevzû*) ayrımı üzerinden, Antik Yunan’dan çağdaş ontolojiye uzanmıştır.³⁹ Aristoteles; metafiziğin temel sorusu olan “var olan nedir?” (*ti to on*) sorusunun, “cevher nedir?” sorusunu sormak olduğunu ve cevherden *mâhiyet* (*ti ti en einai*), *tümel* (*katholu*), *cins* (*genom*) ve *mevzû* (*hypokeimenon*) için bahsedildiğini belirtmektedir.⁴⁰

Arapça vaz‘ kökünden türeyen *mevzû*‘ sözcüğü, üzerinde düşünülen ve bahis konusu edilen “maddî-mânevî her şey, her olay, duyularla algılanan ve işaretle gösterilen her nesne için, ayrıca ağızdan çıkan bir kelimenin anlam olarak karşılığının bulunduğunu”⁴¹ ifade etmektedir. Yunancada altta duran anlamındaki *hypokeimenon*

³⁷ Krş. Kaya, Mahmut, “Madde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27, 2003, 302.

³⁸ Ay.

³⁹ Krş. Şaman, Esat Burak, “Cevher-Araz Teorisi (İslâm Öncesi)”, *Metafizik*, II, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 497.

⁴⁰ Krş. Aristoteles [Aristo], *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir: Divan Kitap, 1985, 94.

⁴¹ Kaya, “Mevzû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 29, 2004, 496.

fiilinden Arapçaya *mevzû*‘, Latinceye *subjectum* olarak tercüme edilmiş ve İngilizcedeki *substance* ve *subject* terimlerinin kökenini oluşturmuştur.⁴² Varlığın ilkesini, *madde* (*heyûlâ*) ve *sûret* (*form*) olarak esas alan Aristoteles sisteminde, varlık *maddede* gerçekleşen *sûretten* ibârettir.

Lugatta “şekil, biçim, benzer ve örnek” anlamında yer alan *sûret* kavramı ise bir felsefe terimi olarak bir şeyin *mâhiyeti*, onu o şey kılan öz mânâsına gelmektedir.⁴³ *Mâhiyet* kavramı, bir şeyin “ne”liğine verilen yanıtı içerir; mâhiyet teorisinin temel kavramları öncelikle *zat* ve *hakikat* kavramlarıdır.⁴⁴ Hakikat veya zat kavramları ile bir şeyin kendisi kastedilmekteyse de bu kendilikten maksat, dış dünyâda ortaya çıkan fertlerin tikel olarak kendilikleri değil, fakat ferdî özelliklerinin ircâ edilebileceği küllî unsurlarıdır.⁴⁵ İbn Sînâ *sûret* teriminin beş ayrı tanımını yapıyorsa da bu tanımlardan en yaygını “bulunduğu şeyi güç hâinden fiil alanına çıkaran cevher”dir.⁴⁶ Varlığın oluşması için bir kuvve (potansiyel güç) ve imkân addedilen *madde* ancak bir şekil aldıktan sonra varlık kazanır.⁴⁷ Diğer yandan, *sûret*, varlık düzleminde yer bulan canlıların *ilk yetkinliği* (*kemâl*) sayılması hasebiyle varlığın ilk ve tam sebebidir.⁴⁸ Fârâbî’nin sudûr nazariyesi bağlamında, “Bir” ya da “İlk”, bütün varlıkların ilke sebebi olarak kabul edilmekte olup zorunlu, kemâl sâhibi, kendi kendine yeten, sebepsiz, ezeli, gayri maddî, ortağı ve zıddı bulunmayan ve târif edilemeyendir.⁴⁹

Daha önce de belirtildiği gibi, tasavvuf düşüncesinde *sûret* kavramı iki anlama karşılık gelmek üzere kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, “şekil, görüntü, zâhir, mazhar” sözcükleriyle eş anlamlı olmak üzere bir şeyin duyularla algılanan görüntüsü olarak

⁴² Krş. Şaman, Cevher-Araz Teorisi (İslâm Öncesi), 2018, 500.

⁴³ Krş. El-Kindî, Ya‘kûb b. İshak, *Felsefî Risâleler*, 5. Baskı, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klâsik 2006, 186.

⁴⁴ Krş. Türker, Ömer, “Mahiyet Teorisi”, *Metafizik*, II, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 677.

⁴⁵ Ay.

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât*; Kaya, “Sûret”, 2009, 539’da iktibas edilmiştir.

⁴⁷ Krş. agm., 539.

⁴⁸ Ay.

⁴⁹ Krş. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, 8. Baskı, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şa-to Yayınları, 2013, 145.

ifade edilebilir.⁵⁰ Nitekim sūfîler, mânâya nispetle lâfız, öze nispetle şekil, rûha nispetle ceset veya bâtına nispetle zâhir olan sûreti te'vil ederek lâfızdan mânâya, zâhirden bâtına, mecazdan hakîkate ulaşmayı esas alan bir yorum üslûbu benimsemişlerdir.⁵¹ Diğer yandan, *sûret* kavramı tasavvufî literatürde “bir şeyin hakîkati, mâhiyeti, ruhu, sebebi”⁵² anlamında da kullanılmaktadır. Konevî, filozoflar ve kelamcıların *mâhiyet* ya da *madum-mâlûm* diye isimlendirdikleri şeyin, muhakkiklerin *ayn* olarak nitelendirdiği şey olduğuna işaret eder ve *ayn*ın Tanrı'nın ilminde sabit olduğunu ifade eder: “Hakk’ın dışındaki her şeyin hakîkati, o şeyin Hakk’ın ilminde ezeli ve ebedî olarak bir tek süreçte mâlûm oluşunun *sûretinin* taayyününden ibarettir.”⁵³

İbn Arabî, faydalı ilme dair düşüncelerini; ontolojik, kozmolojik, teolojik, antropolojik ve mânevî cihetiyle psikolojik argümanlarla besler.⁵⁴ Bunların içinde, insanın *mâhiyeti*, *aynı* yâhut insanı insan yapan şeyin ne olduğu sorusunda temellenen antropolojik argümanın dayanağı “Allah Âdem’i kendi *sûretinde* yarattı” hadîsi ile “Allah Âdem’e *bütûn esmâyı öğretti*” (Bakara, 2/31) âyetidir. Sūfîlerin “sûret” terimini yaygın anlamıyla “mânâ” mefhûmunun karşıtı olarak kullandıkları daha önce de belirtilmişti. Bu cihetle *sûret*, eşyânın zâhir vechesi, dış görünüşü veya cesedi hükmünde olup *mânâ* ise eşyânın bâtını, mânevî boyutu, hakîkati yâhut a'yân- sâbitesidir.⁵⁵ Allah’ın Âdem’i kendi *sûretinde* yaratması ile kastedilen *sûret* duysal, kaba bir *sûret* değildir.⁵⁶ İbn Arabî bu hadiste geçen *sûreti*, “ilâhî hakîkatler veya Allah’ın kadim ilmindeki insanın ezeli *sûreti*” olarak mülâhaza eder. Şâyet “*sûretihî* (onun *sûreti*)” lâfzında zamir Allah’a isnât edilirse *sûret* ile kastedilen ilâhî isimlerin hakîkatleri olacaktır.⁵⁷ Diğer yandan zamir Âdem’e ait olursa, bu durumda, Allah’ın ilmindeki Âdem *sûreti* anlamına

⁵⁰ Krş. Demirli, “Sûret”, 2009, 540.

⁵¹ Ay.

⁵² Ay.

⁵³ Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, 250.

⁵⁴ Krş. Chittick, *İbnü’l-Arabî Giriş Kitabı*, 3. Baskı, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2021, 93.

⁵⁵ Ay.

⁵⁶ Krş. Ebû Zeyd, Nasr Hamîd, *Sûfî Hermenötik: İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi*, İstanbul: Mana Yayınları, 2018, 188.

⁵⁷ Krş. age., 188.

gelmektedir.⁵⁸ Sûret, tasavvur edenin aynı olup Âdem Allah'ın sûretindedir veya hadisteki zamir Âdem'e isnât edilirse bu durumda Âdem Allah'ın ilmindeki kendi sûreti olur ki netice itibarıyla her iki anlam arasında herhangi bir tenâkuz bulunmaz.⁵⁹ Burada vurgulanması gereken, bizzat “sûret” mefhûmunun varsayılan bir *asıl* ile *sûret* arasındaki farklılığı pekiştirmesidir.⁶⁰ Bu hususta, mânâ ve mânâ ile temsil edilenler ile madde/sûret ve madde/sûret ile temsil edilenler arasında görünen paradoksal ilişkinin bir görelilik veya nispet ilişkisi olduğu, bir cihette zâhir olanın bir alt mertebeye nispetle bâtın olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkündür.

Buradan, tasavvuf metafiziği ve madde-mânâ râbitasının doğru şekilde anlaşılması bakımından önemli bir önerme tesis edilmektedir. Yukarıda bahsedilen nispet ilişkisine benzer şekilde, Âdem; kıdem, evveliyet, hudus, âhiriyyet gibi zıt sıfatlarla nitelendirilebileceği gibi, Hak ile halk arasında berzaktır.⁶¹ Zîra Âdem, *sûreti* üzere olduğu *aslı* ile ilişkisi bağlamında kıdem ve evveliyet ile vasfedilebilir iken, *aslı* olduğu âlem ile ilişkisi bakımından ise hudus ve âhiriyyet ile nitelendirilebilecektir.

“Bu tekil insan bizatihi ilâhî hazrete mukabildir. Allah insanı şekil ve organları açısından -onda zuhûr eden- altı yön üzerine yaratmıştır. İnsan âlemde dairenin merkezindeki nokta gibidir. O bâtın olarak Hak'tan, zâhir olarak âlemdendir. İlk olarak kasıttan, son olarak yaratılıştandır. İnsan kasıtta ilk, yaratılıшта sondur. Sûretiyle zâhir ve rûhuyla bâtındır...”⁶²

Girişte de belirtildiği gibi, insanın *kasıtta* ilk, *yaratılıшта* son veya sûretiyle zâhir, rûhuyla bâtın oluşu, hayat yolculuğundaki pusulası gibidir; o, yönünü böylece hilkatindeki mânâyâ yol almak üzere tâyin edecektir. Özetle, Allah'ın insanı kendi sûretinde yaratması, “insanın *mânâsının* Allah'ın hem zâtına hem de sıfatlarına delâlet

⁵⁸ Krş. age., 189.

⁵⁹ Ay.

⁶⁰ Krş. age. 188.

⁶¹ Krş. age. 189.

⁶² İbn Arabî, *el-Fütûhatu'l-Mekkiyye*, II, 468; Ebû Zeyd, Sûfî Hermenötik, İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi, 2018, 189'da iktibas edilmiş.

eden her şeyi ihâta eden ismiyle tayin edildiğini ifade etmektedir.”⁶³ Zîra Allah’ın Âdem’e bütün isimleri öğrettiğini söyleyen âyet de bu noktaya işâret eder. Bu hususta William C. Chittick şöyle söylemektedir:

“Âdem’in öğrendiği “mânâ” Allah’tır ve Âdem’in bilgisi, bu mânânın “sûretidir”. Bununla beraber Âdem’in ilmi Âdem’in varlığından ayrı değildir; tıpkı Allah’ın ilminin vücûdundan gayrı olmadığı gibi. Âdem’e Allah tarafından öğretilen ilim, Âdem’i Âdem kılan varlığıdır; nefes-i ilâhîde onu söze getiren kelimedir.

Bundan dolayı insan ruhunun bir başlangıcı vardır, çünkü Allah ona bir varlık vermiştir. Fakat bir sonu yoktur, çünkü ayn-ı sâbitesinden açığa çıkardığı ilmin bir sonu yoktur. Ezelî ve ebedî olan ilâhî mânâ, insan ruhunu tükenmeyen bir sûret ile doldurmuştur ve yine aynı mânâ, Nefes-i Rahmân’da haddi hudûdu olmayan bir âlemi söze getirmiştir.”⁶⁴

Mâhiyet-hakikat-mânâ ile madde ve madde ile temsil olunan görüntü-şekil-sûret-tecelliler arasındaki râbta tesis edilirken, konunun, Hakk’ın *bâtın* ve *zâhir* oluşu yönünden ele alınması elzemdir. Bu itibarla, “İlâhî Zât’ın kendisi, *Bâtın* ismi altındaki *Allah*’tır; çünkü Allah (c.c.) mutlak bir sûrette kendine yeter (Ganiyy) olup başka hiçbir şeye ihtiyâcı yoktur”⁶⁵. Lâkin Hakk, aynı zamanda bütün isim ve sıfatların dayanağı olması hasebiyle “*Zâhir, Hâlik, Metîn* olan Allah’tır”⁶⁶. İlâhî isim ve sıfatlar ise *bilkuvv*e mevcûd olmakla birlikte ancak âlem dediğimiz maddî/somut düzeyde zuhûr ettikleri takdirde *bilfil* varlıklara dönüşürler.⁶⁷

O hâlde mutlaklığı veya *bâtınî* cihetiyle Hakk’ın bilinmesi, herhangi bir şekilde tanımlanması mümkün değildir; bu nedenle “Hakk nedir?” diye bir soru sorulamaz ve

⁶³ Chittick, *İbnü’l Arabî Giriş Kitabı*, 2021, 93.

⁶⁴ Age., 95.

⁶⁵ Kâşânî, *Şerh’ü’l-Kâşân’i ‘alâ Fusûsü’l-Hikem*, 1323, 24; Izustsu, Toshihiko, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, 51’de iktibas edilmiş.

⁶⁶ Age., 51.

⁶⁷ Ay.

bu ise Hakk'ın “mâhiyet”i olmadığı⁶⁸ anlamına gelmektedir.⁶⁹ Ancak mâhiyet yukarıda da ifade edildiği üzere bir şeyin *aslı*, *hakîkati* anlamında da ele alınabileceğinden Allah'ın mâhiyetinin ne olduğunu sormak da O'nun *tek* olup başka hiçbir şeyle paylaşılması mümkün olmayan *Hakîkatinin* ne olduğunu sormaktır.⁷⁰ Nitekim Kur'an'da Firavun'un kendisine yönelttiği *Âlemlerin Rabbi dediğin nedir ki?* (Şu'arâ, 26/23) sorusuna Mûsâ Peygamber *Eğer ehl-i yakîn iseniz, O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi'dir.* (Şu'arâ, 26/24) şeklinde cevap vermiştir. Bu diyalog İbn Arabî'ye göre büyük bir sırrı ihtivâ etmektedir; zîra Mûsâ, Allah'ın zâtî tanımını soran Firavun'a (Zât'tan yanıt vermek yerine) O'nun fiilini zikrederek cevap vermiştir.⁷¹

“Başka bir deyimle, Mûsâ, Allah'ın Zâtı'nın tanımını kendini âlemde zâhir kıldığı sûretlere olan (zâtî) bağıntısı ile bir tuttu.⁷² Buna binâen Mûsâ, Firavun'un “Âlemlerin Rabbi nedir?” sorusuna karşılık, “O, semâdan ibâret olan en yüce âlemden itibâren arzdan ibâret olan en aşağı âleme kadar sıralanmış bulunan bütün sûretleri Kendinde zâhir olan ya da, daha çok, bu âlemlerin bütün sûretlerinde Kendini izhâr eden Zât'tır” dedi.”⁷³

Bâtın-zâhir değerlendirmesini müteâkip, görünenlerin hikmeti olan mânânın, “a-n-y” köküne istinâden “niyet” ve “inâyet” anlamlarına bir tedâî olarak asıl olana bir “yöneliş” olduğunun üzerinde durulmalıdır. Bu yöneliş fikri, Cüneyd'in, kendisine havâssın tevhidî hakkında sorulduğunda verdiği şu cevaptan hareketle de şerh edilebilecektir:

“Havâssın tevhidî, kulun kendisini, üzerinde Allah'ın kudret eserlerini cârî bir gölge ve bir cesed olarak görmesidir. Kendisinden istenildiği şekilde Hakk ile kâim olması, Allah'a yakınlığın hakikatine ulaşarak hiss ve hareketin yerini

⁶⁸ İzutsu burada, “mâhiyet” sözcüğünün Arapça “bu nedir?” anlamındaki “mâ hiye”den türediğini belirten dipnota yer vermiştir.

⁶⁹ Krş. age. 52.

⁷⁰ Krş. age. 52-53.

⁷¹ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, 2. Baskı, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008, 228.

⁷² “Yânî Allah'ın târifi yerine Allah'ın tecellîlerine olan bağıntısını ikâme etti.” (Yazarın notu)

⁷³ Tahralı vd., *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1992, IV, 260-208-424; İzutsu, *Ibn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 2005, 54'te iktibas edilmiş.

Hakk'ın irâdesine bırakması, Hakk'ın çağrısına cevap verirken halkın dâvetinden uzak hâlde bulunmasıdır. Kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, vahdet deryâsına varmasıdır.”⁷⁴

“Kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi” ne demektir? Kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, arayışı farklı şekillerde tecellî etse de derûnunda bir gâye ve arayış öznesi olan insanın, beşeriyetten insâniyete aldığı mânevî yolda, hür irâdesiyle veya bilinçli bir farkındalığı olmaksızın rücû etmekte olduğu *mânâ* olarak değerlendirilebilir. Bütün mevcûdatı kuşatan tevhîdî *mânâ*, *Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dediği vakit, "Pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz.* (el-A'râf, 7/72) âyetinin tefsîri ile açıklanabilecektir. Bilhassa ilk dönem selef âlimleri, sûfî âlimler ile kelâm bilginlerinin çoğunluğunca yorumlandığı üzere, Allah dünyaya gelecek olan bütün insanların ruhlarını –daha sonra âyetin lâfzından mülhem “rûz-i elest, bezm-i elest” şeklinde terimleşen– ruhlar âleminde toplayarak Varlığına şahit kılmış; onların rabbi olduğunu kendilerine onaylatarak bu hakîkatı tasdik ettikleri yönünde onlardan söz almıştır.⁷⁵ Cüneyd, bu âyeti tefsîr ederken, Hakk'ın irâdesi ve kudretiyle ervâh-ı zâhirde vukû bulan bu konuşmanın şimdi de o zamankinden farksız olarak Allah ile insanlar arasında her an gerçekleşmekte olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Nitekim şimdi de irâde eden ve kudret sahibi O'dur. Buna göre tevhîdin nihâî sınırı da kulun dünyaya gelmeden önceki hâli gibi olması, Allah'ın da şu anda olduğu gibi dâimâ bâkî kalmasıdır.⁷⁷ O hâlde, insanın irâdî bir tasdikle veya değil, sırf yaratılmış olmasına binâen tevhîd dâiresine girmesi hasebiyle yöneldiği nihâî gâye, yâni insanın rücû ettiği *mânâ* zamanın kayıtlarından âzâde ve değişmez bir ilke gibidir.

⁷⁴ Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016, 27-28.

⁷⁵ Krş. Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 9. Baskı, Ankara: Diyanet Yayınları, 2023, II: 623-652.

⁷⁶ Krş. Serrâc, *el-Lüma'*, 2016, 28.

⁷⁷ Ay.

2.2. Tasavvuf Düşüncesinde Madde ve Mânâ Tasavvuru

İslâmî dünyâ görüşüne göre, hakikat yalnızca algıladığımız nispette görülenlerden ibâret olmayıp İslâm'daki aslî kabûl, görünüşlerin ardında ve sûretlerin ötesinde tükenmez zenginlikte bir *mânâ* ve ehemmiyetin bulunduğu fikridir.⁷⁸ Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm, şühûd âlemine nüfûz eden ve Allah, melekler ve ruhlar gibi bâtınî hakikatleri içeren âyetlerle doludur; İslâm'ın temeli ise Allah'ın, Bakara Sûresi'nin üçüncü âyetinde açıkça buyurduğu gibi bizâtihî “gayba îmân”dır.⁷⁹ Dikkat edilirse, bu bahiste şehâdet âlemine anlam kazandıran bir *mânâ*dan söz edildiğinden, bu mânânın te'vili ve yorumlanması da *maddenin* mevcûdiyetine bağlıdır; ki böylelikle zâhirin de hakikati, bâtının da hakikati olan bir *mânâ*dan söz edilmiş olmaktadır.

Tasavvuf düşüncesinde, “mânâ” gibi pek çok açılımı olan bir mefhûmun seyrinden belirli sayfaların sınırları dâhilinde bahsetmek bir cihetten mümkün olmayana imkân tanıma gayreti olarak değerlendirilebilir. Zîra “mânâ”, kuşatıcı bir kavram olması hasebiyle hakikat, bâtın, aşk, öz, iç, gâye, vahdet, ruh gibi kavramlara karşılık gelmek üzere farklı mutasavvıflarca farklı lâfız ve anlam nüanslarıyla kullanılagelmiştir. Tasavvufî ıstılahta ele alınabilecek her kavram âdetâ helezonik bir örüntü içerisinde seyredencesine, o kavramın karşılık geldiği mânâyı tecrübe eden sâlikin bulunduğu hâl veya makam üzere, kimi zaman birbirine tezat olduğu izlenimi veren anlam içre anlamları içermektedir. Bu sebeple de mânâ tasavvuf düşüncesinin kalbinde yer alan bir kavramdır. Kısaca; mâhiyeti itibarıyla îman, İslâm, ihsan dairelerinin nüvesi olarak ihsana vurgu yapması, tevhîdî epistemolojisi ve âyan-ı sâbite teorisi ile varlığın birliği ve Vücudun mertebeleri üzerine inşâ edilen ontolojisi, tasavvuf düşüncesinin *mânâ ilmi* olduğunu ortaya koymaktadır.

⁷⁸ Krş. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, London: OneWorld Publications, 2007, 307.

⁷⁹ Krş. age., 307-308.

Tezimizin konusu ve önemi bağlamında *mânânın* ele alınışında, tetkîk edilen tasavvuf klasikleri ışığında vurgulanması gereken üç önemli husus bulunmaktadır. *Mânâ*, biri yöneliş -niyet- hâlinde olduğumuz *hakikat* anlamıyla bizâtihî kendi içinde; diğeri ise eşyâda zuhûr eden tecellîler, ibâdet, amel, hâl ve makamların zâhiri veçhelerinin işâret ettiği *asıl/hakikat* anlamıyla gerek lâfzî gerekse farklı lâfızlarla çeşitli açılımları olmak üzere telâkkî edilmektedir. Nitekim *Batmayan Gün*'de de *mânâ* Ayverdi tarafından lâfzen kullanıldığı gibi *mânâya* işâret eden farklı kavram ve terimler de kullanıldığı tespit edilmiştir. İlerleyen satırlarda bu hususlar belli başlı tasavvuf klâsiklerinden örneklerle detaylı olarak açıklanmaktadır.

İkinci husus, dinin tamamlayıcı ve ayrılmaz yönü mistisizmin kuşatıcı vasfının gereği olarak farklı mertebelerde zuhûr eden bir *mânâ hiyerarşisi* olduğudur.⁸⁰ Buna göre, sonsuz derinlikteki *mânâ* silsilesinde, bir mertebeye göre bâtın olanın bir diğeri mertebeye göre zâhir, avama göre sevap olanın havass indinde günah, maddeden *mânâya* yolculukta bir merhalede *mânâ* olanın bir sonraki merhalede madde mesâbesinde olabileceği değerlendirilmesi yapılmaktadır. Diğeri yandan, *mânâ hiyerarşisi*, tasavvuf düşüncesinin, fıkıh ve kelâmdan ayrılan ve sâlikte müşahhas hâle gelen deneyimlerin yapısına da işâret eder. Martin Lings, *mânâ* ile ilgili olarak altı çizilmesi gerektiği düşünülen bu tespiti, çeşitli örneklerle şu şekilde açığa kavuşturmaktadır:

“20 yıldır günaha bulaşmadığını söyleyen bir adam kendisinden nasihat isteyince Râbia şöyle der: “Yazık sana evladım. Varlığın diğeri günahlarla kıyas kabul edilmez biçimde gûnahtır.” İşte bu cümle tasavvufun kendine özgüllüğünün bütün hususiyetlerini içinde taşımakta, cehâlete veya aptallığa yâhut herhangi bir tehditte bulunmaya veya zayıflığa asla ayrıcalık vermemektedir. Râbia, en masum -yani varlık- ile en gûnahkâr olanın şaşırtıcı ve sarsıcı yan yanallığını, diğeri bir tabirle paradoksun ucunu keskinleştirmek ve Mutlak'ın haklarını ve yegâne hakikat olduğunu göstermek adına ne kadar bakış açısı varsa hepsini feda etmektedir ... Hallâc'ın daha önce aktardığımız şu sözü de aynıdır: “Her kim Allah'ın bir olduğuna şehâdet ederse, O'nun yanına bir

⁸⁰ Krş. Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir?*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018, 164.

diğerini koymuş olur. Buradaki paradoks şer’î bir mükellefiyetin bizâtihi günah ve suç teşkil etmesidir. Hazreti İlsâ “Bana niçin iyi diyorsunuz?”, Hazreti Muhammed “Alnında secde izi taşıyanlar dışında her âdemoğlu cehennem ateşinin azığıdır.” buyurdıklarında aslında söz konusu Mutlak’ın aynı haklarını ve hakikatini ifade etmişlerdir...”⁸¹

Anlatıldığına göre bir sūfî, kendisine *fakîr*in kim olduğu sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Allah’a ihtiyâcı olmayan!”⁸² Bu mesel lâfzî olarak, yâni taşıdığı mânâyı nispetle kendileri de birer sûret olan harflerden müteşekkil bir söz grubu olarak okunup zâhirî olarak değerlendirildiğinde, daha en başından tevhid ilkesi ile çelişiyor, söyleyeni îman dâiresinden çıkarıyor *görünmektedir*. Oysa bu lâfzın bâtinî -işârî veya tasavvufî yorumu, yâni işaret ettiği *mânâ* irdelenecek olursa burada sūfinin, muhtaçlığın *fakîr* için zâtî bir hâl olduğuna vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, sūfî makamındaki bir kimse kabiliyetlerin istîdatlara göre olduğunu, Allah’ın her şeye yaratılışını verdiğini teslim ettiğinden⁸³ kendi ihtiyâcını belirleyip bunu Allah’tan dilemekten beri olan kimsedir. Bu örnek, madde ve maddenin açılımları ile mânâ ve mânânın açılımları arasındaki râbıtanın, tasavvuf düşüncesinin diyalektik yâhut paradoksal yapısı ile ilintili olduğuna dikkat çekmek için verilmiştir. Nitekim aşağıda seçilen tasavvuf klasiklerinden verilen örneklerde görüleceği üzere, bu diyalektik yapı kendisini iki şekilde izhâr etmektedir: Birincisi, mutasavvıflarca ele alınan tasavvufî istilâha dair her mefhûmun bir görünen, yâni şeklî, zâhirî veya maddî ciheti, bir de farklı katmanlarda şerh ve idrâk edilebilecek öze dair, bâtinî veya mânevî açılımları vardır. İkinci olarak ise, her hâl, makam, kavram veya mefhûmun avam ve havass açısından farklı ve yine kendi içinde paradoksal olarak okunabilecek yorumları bulunmaktadır.

Üçüncü olarak, madde ve mânâ arasında paradoksal görünen bu ilişkinin doğru bir okumasının yapılabilmesi için tasavvufî düşüncedeki Vahdet-i Vücûd (Vücûdun

⁸¹ Age., 163-164.

⁸² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye, Filozof ve Sûfî: “Metafizik Üzerine”*, 3. Baskı, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, 30.

⁸³ Ay.

Birliği) doktrini esas alınmak sûretiyle, madde ile mânâ arasındaki ayrımın, birbirlerine nispetle, yâni bir izâfet ilişkisi içinde olduklarının da altı çizilmelidir. Nitekim Hakîkatin/Vücûdun nazârî anlamda idrâk edilerek yorumlanmasında, felsefecilerin vâcip-mümkün, kelâmcıların kâdim-hâdis tasniflerinden farklı olarak mutasavvıflar varlığı, yukarıdan aşağıya *zuhûr eden* mertebeler hâlinde tasnif etmişlerdir.⁸⁴

Vahdet-i Vücûd, tanrı-insan ve tanrı-âlem ilişkilerini, “varlığın gerçek birliği” ilkesine sâdık kalınarak açıklama teşebbüsü olarak, birlik-çokluk, sâbit-değişken veya tanrı-âlem ilişkilerinin vahiy ekseninde yorumlanması olarak değerlendirilebilir.⁸⁵ Teori, varlık mefhûmunun felsefî doktrinde benimsendiği üzere zorunlu-mümkün ve kelâmdaki cevher-araz türünden bölünmeler olmaksızın tek bir olgu şeklinde, *kendinde hakikat* olarak anlaşılıp açıklanabileceği fikrini temel almaktadır.⁸⁶ Allah’ın birliğine işâret eden kelimeler arasında “ahadiyet”, “vâhidiyet”e nispetle daha özel bir anlam taşımakta, ilâhî nitelikleri kabul edenler açısından ahadiyetteki birlik, isimlerin ve sıfatların henüz zuhûra gelmediği salt birlik hâline işâret etmektedir.⁸⁷ İbn Arabî ekolünde, “mutlak bilinmezlik” ve “hüviyet” olarak tabir edilen bu birlik lâ-taayyün mertebesi olarak nitelendirilir.⁸⁸ Peki böylesi bir birlik hâli ile âlemde müşâhede edilen çokluk fikri nasıl ilişkilendirilecektir? Diğer bir deyişle, mutlak bir bilinmezlik olan Mutlak Varlık’tan tikel ve sınırlı olanlar nasıl vücûda gelmiştir? İşte ahadiyet ile kesret arasındaki bağıntı, tasavvuf düşüncesinde, bilhassa Vahdet-i Vücûd ekolünce kavramsallaştırıldığı üzere *ilâhî isimler* ile *a’yân-ı sâbite* bağlamında tesis edilmektedir. A’yân-ı sâbite, eşyânın, ilâhî bilgideki sâbit halleri ya da taayyünleridir.⁸⁹ Hakk’ın kendisini bilmesiyle varlığın ilk taayyünü gerçekleşirken Mutlak Varlık bilinir duruma gelmekte, *şeylerin hakikatleri* bu ilk bilgide içkin olarak ortaya çıkmaktadır.⁹⁰

⁸⁴ Krş. Cîlî, Abdülkerim, *Varlık Mertebeleri*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Ahmet Faruk Güney, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006, 7.

⁸⁵ Krş. Demirli, Ekrem, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, *Metafizik*, I, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 430.

⁸⁶ Krş. age., 430.

⁸⁷ Krş. age., 431.

⁸⁸ Krş. age. 435.

⁸⁹ Krş. age. 439.

⁹⁰ Krş. age., 439.

Bu meyanda, “şeylerin hakikatleri” anlamıyla, bu âlem tasavvurundaki her an değişmekte olan *madde* nispetindeki eşyânın aslî anlamda ircâ edilebileceği *mânâ*larının, a’yân-ı sâbiteleri ile ilişkilendirilmesi mümkündür.

Diğer yandan, bilhassa erken dönem tasavvuf klâsiklerinde sûfilerin maddeye ve insan-eşyâ ilişkilerine bakışlarını incelerken, maddeyi temsîl eden *dünyâ* karşısındaki tavırlarını anlamaya yönelik bir yaklaşım konunun daha bütünlüklü ve temel esasların gözden kaçırılmaksızın değerlendirilmesini sağlayacaktır. Mekân, zaman veya mertebe için kullanılan ve bizzat veya hükmen yakın olmak anlamına gelen dünüv (دُنُو) kökünden türeyen *dünyâ* terimi, “daha iyi”nin karşıtı olarak “daha kötü” anlamında, “daha fazla”nın karşıtı olarak “daha az” ve “değeri daha düşük” anlamlarında kullanılmaktadır.⁹¹ Nitekim Kur’an-ı Kerîm’de, *arz* coğrafi, *dünyâ* ise dinî ve ahlâkî bir terim olarak yer almakta; bu anlamıyla âyetlerde ve hadîslerde dünyâ kınanır yahut hafife alınırken kozmik varlığı değil, dünyâda sürdürülen ve âhiret kaygısını geri planda bırakan yaşam tarzı kastedilmektedir.⁹²

Hiz. Peygamber (a.s.)’nin vefâtını takip eden ve bilhassa tabiûn ve tebei tabiûn döneminde yaşanan maddî rahatlık ve refaha bir tepki olarak ortaya çıkan zühhd hareketi⁹³, “zühhd ve zâhidler devri” olarak isimlendirilen ilk dönem tasavvufunda önemli etkiyi hâizdir. Genel itibarıyla Allah’tan başka her şeyden (mâsivâdan) el etmek anlamına gelen zühhdün farklı meşrep ve neşveden sûfilerce değişik tanımları bulunmakla birlikte, hicretin ilk asırlarında gerçekleşen fetihlerle birlikte, müslüman toplumun, ashâbın yaşam tarzına ters düşen tutumu ile birlikte tâbiûn neslinin önde gelenleri zühhdü kendileri için ayırıcı bir vasıf ve hayat düstûru olarak

⁹¹ Krş. El-İsfahânî, Rağıb, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 3. Baskı, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012, 388-389.

⁹² Krş. Uludağ, Süleyman, “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 10, 1994, “Dünya”, 1994, 20.

⁹³ Krş. Yalçınkaya, Arzu Eylül, “İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühhd Kavramı Üzerine”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, 7(1): 15.

benimsemişlerdir.⁹⁴ Ancak belirtmelidir ki, zühd anlayışında erken dönem uygulamaları ile daha sonraki dönemler arasında önemli ölçüde farklılıklar bulunur.⁹⁵ İlk dönemde, anılan sosyoekonomik şartların da etkisiyle çok ağır perhiz ve çile denemeleri şeklinde uygulanan ve yoksulluğu Allah’a ulaşmanın aslî unsurlarından biri olarak kabul eden zühd anlayışı⁹⁶ sonraki devirlerde daha ziyâde kalbin dünyaya bağlanmaması olarak telâkkî edilegelmiştir. Örneğin, XVI. asrın önemli Melâmî şeyhlerinden Pîr Ali Aksarâyî (ö. 944/1537-38 civarı) zühd dönemi meşhur sûfîlerinden İbrahim Edhem hakkında şöyle söylemiştir: “Eğer İbrahim Edhem zamanımızda yaşayıp da bu fakîre gelseydi, saltanatı terk etmesine razı olmaz, onu öylece kemâle erdirirdik. Hem dünya hem de ahiret sultanlarından olurdu.”⁹⁷

İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu iki tutum ekseninde zühd, mutasavvıflar tarafından, “dünyayı elde bulundurmama değil kalbe sokmama” şeklinde yorumlanmış; “dünyevî ve maddî olan şeyleri elinden değil gönlünden çıkarma” olarak tanımlanmıştır.⁹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, “Dünya nedir! Allah’tan gâfil olmaktır; yoksa kumaş, para, kadın ve evlât değildir.”⁹⁹ derken dünyâyı “Hakk’a perde olan durum”¹⁰⁰ diye tarif etmektedir.

Bu değerlendirmeler ışığında, sûfîlerin maddeye bakış açılarının içinde bulunan zaman ve mekân ile bağlantılı olarak ele alınabileceği; diğer yandan, maddeyi temsil eden anlamıyla dünyaya karşı alınması gereken tavırda asıl olanın, kişinin, madde üzerindeki niceliksel tasarrufu değil; maddenin, kişinin mânâsı üzerindeki niteliksel tasarrufunun boyutu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bir terk hareketi olan zühdün

⁹⁴ Krş. Öngören, Reşat, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da Tasavvuf Anlayışı”, *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997, 410.

⁹⁵ Ay.

⁹⁶ Ay.

⁹⁷ Lâfzade Abdülbâkî, Tarîkat-ı Aliyye-i Bayrâmîyye’den Tâife-i Melâmîyye’nin An’ane-i İradetleri; Öngören, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da Tasavvuf Anlayışı”, 1997, 411’de iktibas edilmiş.

⁹⁸ Krş. Ceyhan, Semih, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 44, 2013, “Zühd”, 2013, 530.

⁹⁹ Rifâî, Ken’an, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010, 133.

¹⁰⁰ Ceyhan, “Zühd”, 2013, 530’da iktibas edilmiş.

esası, kalbin halk arasında Hak ile bir ve beraber olma gayretidir. Nitekim tasavvuf dönemi klasik eserlerinde zühd, Müslümanın dünyâya nispetle benimsemesi gereken nihâî ve yegâne tavır olmayıp tasavvufî hayat için ilk şart olarak telâkkî edilir.¹⁰¹

Bu kapsamda; son derece tafsîlâtlı ve âdetâ iç içe katmerlenen derinlikteki mânâ konusu ile mânâ ve madde münâsebetinin tasavvuf düşüncesinde ne şekilde mülâhaza edildiğine ilişkin bir örneklendirme yapabilmek amacıyla, kavramların, erken dönem tasavvuf klâsiklerinden *el Lümâ*, *Keşfu'l Mahcûb* ile *Kuşeyrî Risâlesi*'nde hangi bağlamlarda, hangi terimlerle ve hangi anlamları işâret etmek üzere kullanıldığına ilişkin aşağıda kısa bir değerlendirme yapılmaktadır.

2.2.1. Ebû Nasr Serrâc Tûsî (ö. 378/988)

Serrâc (ö. 378/988), *el Lümâ*'nın “Tasavvufun Tanımı ve Yeri” başlıklı ilk bölümünde ilimler bahsinde şöyle söyler:

“İlimler çeşitlidir. Din ilmi de üç türdür: Kur’ân ilmi, sünnet ilmi, îmân ve hakikatleri ilmi. Bu üç ilim, bu üç grup arasında dönüp dolaşır. Bu üç ilim, Allah’ın âyetlerinden, Rasûlü’nün sünnetlerinden ve velî kullarının kalplerine düşen hikmetlerden oluşur. Bunun aslı da îmân hadîsidir ki Cibril’in Peygamberimiz’e: “İslâmı, îmânı ve ihsânı sorduğu” hadîs-i şeriftir. İslâm zâhirdir, îmân zâhir ve bâtındır. İhsân ise zâhirin de bâtının da hakikatidir. Onu da Cenâb-ı Peygamber (s.a.) şöyle tanımlamıştır: “İhsân, Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmendir. Her ne kadar seni O’nu görmüyorsan da O seni görüyor.”¹⁰²

Serrâc’ın, Cibril Hadîsi’nden hareketle İslâm’ın ve îmânın, buna mukâbil zâhirin ve bâtının mânâsı olarak târif ettiği *ihsan*, tasavvuf düşüncesinin merkezindedir. Serrâc’ın ifadesinde, tasavvuf düşüncesinin diyalektiğinde yaygın olarak birbirine nispetle kullanılan madde (sûret)-mânâ, kabuk-öz, zâhir-bâtın vb. zıt kavram ikililerine ilâve olarak bâtının da hakikatinden söz etmesi dikkat çekmektedir: İhsan âdetâ hakîkatin

¹⁰¹ Krş. Yalçınkaya, “İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine”, 2020, 15.

¹⁰² Serrâc, *el-Lüma*, 2016, 8.

hakîkati, yânî hakîkatin *mânâsı*dır. Diğer taraftan bu husus, mânâ ile temsil edilenler arasındaki izâfet ilişkisine, mânânın da kendi içinde hiyerarşik bir yapısı olduğu şeklinde yapılan önceki değerlendirmeye de örnek teşkil etmektedir.

Serrâc ilm-i bâtın bahsinde, *Allah size nîmetlerin zâhir (görünen) ve bâtınını (görünmeyenini) ihsân etmiştir.* (Lôkman 31/20) âyetine vurgu yaparak zâhirî nîmetleri Allah'ın zâhirî organlardan izhâr olmasına imkân verdiği tâat; bâtınî nîmetleri ise bâtınî bir organ olan kalpte ortaya çıkmasını bahşettiği mânevî hâller olarak tanımlamaktadır.¹⁰³ Tasdik, îmân, yakîn, ihlâs, şükür, rızâ, tevekkül, sevgi, şükür, sabır, kanaat, vecd, heybet vb. kalbin amellerini, mânevî hâl ve makamları bâtınî ameller olarak tasnif etmektedir.¹⁰⁴

Kendisine tevhîdin ne olduğu sorulan Cüneyd şu karşılığı vermiştir: “Tevhîd, her türlü *sûretin* içinde yok olduğu ve hakkında ilimlerin farklı görüşler serdettiği bir *mânâ*dır. Allah Teâlâ, her zaman aynıdır. O'nda bir değişiklik söz konusu değildir.”¹⁰⁵ Cüneyd'in tevhîd hakkındaki bu ifadesi, *mânânın* hakîkatle örtüşen ve ileride de etraflıca incelenecek olan aslî anlamını yansıtmaktadır. Bu meyanda, İslâm'ın temel akîdesi olan tevhîd anlayışı dahî farklı disiplinlerce farklı *şekillerde* anlaşılmakla birlikte, tevhîdin bizâtihî kendisi değişmeyen, sâbit bir hakîkattir. Diğer bir deyişle tevhîd, farklı görüşlerle ifade edilip anlaşılmaya çalışılsa da, kendisine ilişkin *sûret* mesâbesindeki her türlü görüşün nihâî olarak kendisinde mahvolduğu bir *mânâ*dır.

Onlar, Allah'ın dîninden başkasını mı arıyorlar? Halbuki göklerde ve yerde ne varsa hepsi, ister istemez O'na boyun eğmiştir ve O'na döndürülüp götürüleceklerdir. (Âl-i İmrân, 83) âyeti, İslâm'ın temel akîdesinin niçin tevhîd olduğunu açıklamaktadır. Zîra tevhîd eşyânın “(sırf yaratılmış varlık olmak itibariyle bizzat Allah'ın Birliğine teslim

¹⁰³ Krş. Serrâc, *el-Lüma'*, 2016, 23.

¹⁰⁴ Ay.

¹⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 2016, 27.

olduğundan)”¹⁰⁶ bütün zamanlarda ve sonsuzluktaki aslî doğasını/özünü tasdik eden evrensel bir hakîkattir.¹⁰⁷ Cüneyd, tevhîdin değişmeyen, aslî ve evrensel karakterine ilişkin olarak şöyle söyler: “Tevhîd, zamana âid şeklî kayıtların sınırlarından ebediyyetin sınırsız fezâsına çıkmaktır.”¹⁰⁸ O hâlde aslî bir *niyet*, *yöneliş hakîkati* olarak *mânâya* nispetle her zamanın birtakım *maddî/şeklî* kayıtlar vardır. Bu *şeklî/maddî* kayıtlar sürekli bir akış olan *mânâya* nispetle maddenin veya daha doğru bir ifadeyle, izâfî olarak bir mertebenin bir diğer mertebeye nispet ilişkisi bağlamında daha alt mertebenin sınırları hakkında fikir vermektedir.

Buna mukâbil, kuşatıcı anlamıyla tevhîde işâret eden *mânâ* hakîkatinin nasıl deneyimleneceği sorunsalı gündeme gelmektedir. Mücerred olarak *mânâdan* söz etmek mümkünse de *mânâyı* *mânâ* kılan onun yaşantılanma hâli olsa gerektir. Bu bağlantı, tezin konusu olan *madde* ile *mânâ* arasındaki râbitaya, *madde* ile temsil olunan çeşitli mertebelerden eşyânın, *mânânın* farklı tecellîlerini izhâr ederek onu idrâk etmeye vesîle oluşuna dikkat çekmektedir. Bu husus *el-Lûmâ*’da Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946)’ye bir kimsenin “bana tek olan Hakk’ın lisânıyla anlatılan mücerred tevhîdden haber ver”¹⁰⁹ şeklindeki sorusundan hareketle îzah edilir. Bu soruya Şiblî şu karşılığı vermiştir:

“Vah yazık sana, lâfızlarla tevhîdi anlatan mülhid olur. O’nu işâretle anlatmaya kalkışan iki tanrılı olur. Bu konuda söz söylemekten kaçınıp susan câhildir. O’na erdiğini sanan hiçbir şeye ermemiştir. O’na îmâda bulunan putperest olur. O’nun hakkında konuşan gâfildir. O’na yakın olduğunu sanan uzaktadır. O’nu bulmaya çalışan kaybeder. O’nu düşüncelerinizde kavrayıp akıllarınızda tam bir şekilde anladığınızı sandığınız anda düşünceleriniz size îade edilir. Çünkü bu tür düşünceler, sizin uydurduğunuz ve sizin gibi sonradan olma (muhtes ve masnû) şeylerdir.”¹¹⁰

¹⁰⁶ Chittick, William, “Antropokozmik Görüş”, *Kozmosun Hakîkati*, çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021 145.

¹⁰⁷ Krş. Chittick, “Anthropocosmic Vision in Islamic Thought”, 2017, 128.

¹⁰⁸ Serrâc, *el-Lûma*, 2016, 28.

¹⁰⁹ Ay.

¹¹⁰ Ay.

Serrâc, Şiblî'nin bu sözünü alıp etraflıca açıklamaya çalışma gayretinin zorluğuna atıfta bulunarak kısaca bu sözle muhdes, yâni sonradan olanla kadîm olanın birbirinden ayrılması gerektiğini; insanların O'nu tanınması için O'nun zikrettiği vasıflar ve sıfatların hâricinde bir yol bulunmadığını söyler.¹¹¹ Şiblî'nin bu sözü, tevhîdin mücerred bir kavram olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade ederken, bir yandan da O'nun hakkında söz söyleyenin gâfil, susanınsa câhil olduğuna işâret etmesinde olduğu gibi paradoksal ifadeler içeriyor görünmektedir. Buradaki paradoks, Serrâc'ın, Şiblî'nin bu sözünü şerh ettiği kısa açıklaması ile birlikte değerlendirilecek olursa, tenzih-teşbih diyalektiğinden hareketle, *tevhîdî mânâyı* idrâkin, Hakk'ın zikrettiği sıfatlar ve dahî bu sıfatların tecellîgâhı olan ve *madde/sûret* mesâbesindeki eşyâ hakkında teşbih nazarıyla tefekkür etmek ile mümkün olduğuna işâret eder.

Bâyezîd Bistâmî, kendisine ârifin özellikleri sorulduğunda, suyun, renginin bulunduğu kaba nispetle değiştiğini, kap hangi renkteyse su o rengi yansıttığından suya bakanın da suyu o renkte vehmettiğini söylemiştir.¹¹² Bistâmî'ye göre velîler ve ârifler de böyledir.¹¹³ Bistâmî'nin bu bahiste, *maddeyi* temsîl eden kaba nispetle kâmil insanları, bulunduğu kabın rengini alan suya benzeterek değişmezliği ve saflığı ile onların eşyâya nispetle ve hatta eşyânın *mânâsı* olduğu anlamında bir teşbih yaptığı söylenebilir. Benzer şekilde, insanları değiştirip hâlden hâle sevkeden de o hâllerin sâhibi, Hakk'ın tecellîleridir.¹¹⁴ İnsan, Hakk'ın çeşitli tecellîlerinin rengine boyanan eşyâya bakıp gördüklerini bizâtihî hakikat olarak vehmetmeye meyillidir. *Şekil/sûret* itibarıyla kabın rengine zannedilen suyun *hakîkati/mânâsı* ise saf bir sürekliliktir.

¹¹¹ Ay.

¹¹² Krş. Serrâc, *el-Lüma'*, 2016, 34.

¹¹³ Ay.

¹¹⁴ Ay.

2.2.2. Hücûrî (ö. 477/1077)

V/XII. Asrın ilk yarısında kaleme alınan en önemli tasavvuf klasiklerinden biri Risâle, diğeri ise *Keşfu'l Mahcûb*'dur.¹¹⁵ Hücûrî (ö. 470/1077) tarafından Farsça yazılan *Keşfu'l Mahcûb*'da mûtedil bir tasavvuf anlayışı ekseninde şerîat ve hakikat birbirlerine raptedilmiş; hakikatsiz şerîatin riyâ, şerîatsiz hakikatin ise münâfıklık olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁶ Hücûrî eserini, “örtülü olan şeyin açılması” anlamına gelen *Keşfu'l Mahcûb* olarak isimlendirmesinin sebeplerini, eserin mukaddime bölümünde açıklamaktadır. Mahcûb, kalbi günah ve cehâlet örtüsüyle perdelendiği için hakikati göremeyen kişi anlamına gelmektedir.¹¹⁷ Bu ibâreyi *mânâ* ve *madde* ilişkisi bağlamında şu şekilde ifade etmek de mümkündür: Mahcûb kimse odur ki, basîreti, beşeriyetini temsil eden nefsâniyet ve enâniyeti ile örtüldüğü için insanlığının *mânâ*sına vâsıl olamayan kişidir. Hücûrî bu eserle mezkûr perdeleri kaldırmanın ve birtakım tasavvufî sözlerin ve ıstılahların kastettiği *mânâyı* anlatmak istediğini şu sözlerle beyân eder:

“Malûm olsun ki, Ulu ve Yüce Allah'ın velileri ve dergâhının azizleri müstesnâ bütün insanlar ilâhî hakikatin inceliğini anlamaktan uzaktırlar. (Zîra tahkîk-i ilâhîye lâtifesi ile onların arasında bir hicap vardır). Bu kitap, hak yolu açıklamak, (tasavvufî) sözleri izâh etmek ve (ilâhî hakikati görmeye mâni olan) beşeri perdeleri ortadan kaldırmak konusunu ele aldığı için ona bundan başka isim vermek münâsip olmazdı.”¹¹⁸

Mânânın sözlükte “demek istemek, kastetmek” anlamındaki “a-n-y (inâyet)” kökünden, “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamına geldiği; bu yönüyle “lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şey...” olarak tanımlandığı¹¹⁹ daha önce de belirtilmişti. Nahiv ilminde veya mantık disiplininde de benzer çağrışımlı açılımları olduğu görülen *mânâ* mefhûmunun *niyet*

¹¹⁵ Krş. Hücûrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, 23.

¹¹⁶ Ay.

¹¹⁷ Krş. age., 51.

¹¹⁸ Age., 69.

¹¹⁹ Ay.

ve *yöneliş* içerikli bir anlamı olması tasavvuf düşüncesi bakımından oldukça mânîdardır. Nitekim Hz. Muhammed (a.s.), *Müminin niyeti amelinden hayırlıdır*. (Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr, V, 185) buyurmuşlardır. Burada sözü edilen “niyet” kavramı, kişinin ihlâslı bir kalple, hâlisâne bir içsel kararlılıkla bir şeye yönelmesi olarak mülâhaza edilebilecektir. Hücvîrî bu bahiste şöyle söyler:

“Yapılan işlerde niyet doğru bir delil ve büyük bir kuvvettir. Çünkü kul, niyet sâyesinde bir hükümden çıkar, diğer bir hükme tâbî olur. Fakat bu değişikliğin eseri onun dış yüzünde görülmez. Nitekim bir şahıs, oruca niyet etmeden bir müddet aç kalsa, bundan dolayı sevap kazanamaz. Kalbi ile oruca niyet etti mi, dış yüzünde herhangi bir değişiklik ve belirti görülmeksizin, o kişi mukarreb hâle gelir (ve Allah’a yakın olan şahısların zümresine dâhil olur). Bir şehre gelen ve bir süre burada kalan misafirin hâli de böyledir. Bu durumdaki şahıs, ikâmete niyet etmedikçe mukim olmaz. Niyet edince (misafir olmaktan çıkar ve) mukim olur. Bunun örnekleri pek çoktur. Şu halde işin başındaki iyi niyet, onun hakkını eda etmek olur.”¹²⁰

Burada niyetin, yâni yapılan işin, eylemin veya amelin yöneldiği *mânânın*, görünen edimlerin derûnuna nüfûz eden özün, o amel veya edimi dönüştürücü gücünden söz edildiği görülmektedir.

Eserin, bilhassa “Tasavvufî Hakikatler ve Muameleler” bölümünde tasavvufî ıstılahtaki mefhumların farklı mertebelerde idrâk edilebilecek mânâları, işârî anlamları, yani hakikatleri üzerinde tefekkür edilmektedir. Hücvîrî’ye göre sûfiler şeriat ile zâhirdeki hâlin sıhhatini, hakikat ile de bâtındaki hâlin iyileştirilmesini anlatırlar.¹²¹ “O hâlde hakikat, üzerinde nesh meselesi câiz olmayan ve Âdem zamanından beri ta âlemin yok olması vaktine kadar hükmü aynı şekilde bâkî olan *mânâdan* ibârettir.”¹²² Hücvîrî bu ifadeyle, *hakikatın mânâ* ile özdeşliğine temas etmekte; her iki mefhûmun da, kevn ü fesad ile kayıtlı bu dünyâ düzleminde, insanlığın başlangıcından âlemin yok olmasına değin, hükmü bâkî olan bir sabiteye, bir öze işâret ettiğini açıklamaktadır. Bu bahiste,

¹²⁰ Ay.

¹²¹ Krş. age., 440.

¹²² Ay.

madde ile mânâ arasındaki râbıtâyı tesis ederken son derece önemli olduğu anlaşılan bir diğer husus, *Uğrumuzda mücâhade edenleri yollarımıza hidâyet ederiz.* (Ankebut, 29/69) âyetinden mülhem, mücâhadenin şerîat, hidâyetin ise hakikat olmasıdır; çünkü mücâhede, bir kimsenin, nefsi üzerindeki zâhirî hükümleri muhafaza etmesi, hidâyet ise Allah'ın bâtinî hükümleri o kimse üzerine muhâfaza etmesidir.¹²³ O hâlde mücâhede, şerîat ve Hakk'ın getirdiği zâhirî hükümlerle amel etmek kesbedilebilir şeylerden iken; Hakk'ın, bu hâl üzere olan sâlikî lütfu ve inâyetiyle aydınlatıp amellerinin mânâsını müşâhede etmesini sağlaması hakîkattir.

Hücvîrî, *Hikâyât*'tan, hakîkati izah etmek üzere aktardığı bir menkıbede, Ebu Said Harrâz (r.a.) ile İbrahim Sa'd'ın Hakk dostlarından birine rastladıklarını ve “Hakk'ın yolu nedir?”¹²⁴ diye sorduklarını; bunun üzerine o zâtın şu açıklamayı yaptıklarını aktarmaktadır:

“Allah'a giden iki yol vardır. Biri umûma ait yol, diğeri havassa ait yol... Avamın yolu, kabul ettiğin şeyi bir illet ve sebebe binâen kabul etmen ve reddettiğin şeyi de bir illetle reddetmen için senin yürümekte olduğun yoldur. Havassın yolu da şudur: Onlar illeti değil, illeti ortaya koyanı ve yaratıcı görürler.”¹²⁵

Hücvîrî'nin şeyhi, kabz ile bast bahsinde, her ikisinin de bir mânâ içerdiğini, zîra her ikisinin Allah'tan kula vâsıl olduğunu ve o mânâ kalp üzerinde izhâr olunca sırrın onunla “mesrur”, nefsin “makhur” olacağını; yâhut sırrın “makhur”, nefsin “mesrur” olacağını söylemiştir.¹²⁶ Bu ifadenin, insanın cismânî yanını temsîl eden nefsi genişlediğinde, mânâ cihetini temsîl eden rûhunun daralması; benzer şekilde, ruh genişleyince insanın maddî tesirlerle kayıtlanmış nefsinin daralması şeklinde yorumlanması mümkündür. Nitekim bu hususta Hücvîrî Bayezid (r.a.)'nın, “Kalplerin

¹²³ Krş. age., 440-441.

¹²⁴ Krş. age., 432.

¹²⁵ Ay.

¹²⁶ Krş. age., 433.

kabzı, nefislerin bastındadır, kalplerin bastı da nefislerin kabzındadır”, dediğini ifade etmektedir.¹²⁷

Keşfu'l Mahcûb'un "Tasavvufî Hakikatler ve Muameleler" bölümünde incelenen makamlardan *tevbe* makamı ve *tevbenin* mânâsı, daha evvel de vurgulandığı gibi, belirli bir tasavvufî mefhûmun genel itibarıyla anlaşılan zâhirî anlamının yanı sıra, sâlikin bulunduğu hâle göre kendisine açılacak olan tasavvufî mefhûmların bâtınî yorumlarına/mânâlarına ilişkin güzel bir örnektir. Buna göre, lugatta "geri dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak"¹²⁸ anlamına gelen *tevbe* üç kısımdan müteşekkil olup birincisi lugatta "dönmek, *eski haline* dönüş yapmak"¹²⁹ anlamındaki sevâp; yani kısaca yanlıştan doğruya dönmek anlamına gelir.¹³⁰ İkincisi, sevaptan esvâba, yâni doğrudan daha doğru olana; üçüncüsü ile nefsten Allah'a rücû etmektir.¹³¹ Yanlış olandan doğru olana dönmek umûmun ve halkın tevbesi olup hükmü açıktır.¹³² Doğru olandan daha doğru olana rücû etmek ise himmet ehli havassın tevbesidir, çünkü havassın günahattan tevbe etmesi mümkün değildir.¹³³ Hz. Musa (a.s.), bütün âlemin temâşâ etmek için yanıp tutuştuğu cemâl-i ilâhîyi ihtiyârı ve iradesi ile talep etmiş olması sebebiyle rü'yetullahtan tevbe etmiştir; zîra muhabbette ihtiyar felâkettir.¹³⁴ Peki burada *mânâ* yönüyle anlatılmak istenen nedir? Halka *zâhiren* rü'yeti terk etmek biçiminde görünen hâdis, aslı itibarıyla Hz. Musa'nın, muhabbet makamında bir âfet niteliğinde olan ihtiyar ve iradeyi terk eylemesidir.¹³⁵ Nefisten Hakk'a dönmek hâlinde tezâhür eden tevbe, muhabbet derecesinde ortaya çıkmakta ve sâlik hem yüce bir makamın âfetinden, hem böyle güzel bir makamda duraklamaktan, hem de hâlini ve makamını görmekten tevbe etmektedir.¹³⁶ Hz. Muhammed (a.s.)'nin günde en az 70 kere istiğfâr

¹²⁷ Ay.

¹²⁸ Uludağ, Süleyman, "Tevbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 41, 2012, 284.

¹²⁹ Karadağ, Çağır, "Sevap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 36, 2009, "Sevap", 2009, 581.

¹³⁰ Krş. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Mahcûb*, 2020, 360.

¹³¹ Ay.

¹³² Ay.

¹³³ Ay.

¹³⁴ Ay.

¹³⁵ Ay.

¹³⁶ Ay.

etmesi olarak bilinen tevbe bu hakîkate işaret etmektedir. Nitekim o, daha yüce bir makama eriştiği zaman onun altındaki makamda bulunmuş olmaktan istiğfar ve nefsinin o makamı görmesinden Hakk’a rücû etmiştir.¹³⁷

Zünnûn Mısırî’nin, tevbe edenlerin mertebesine nispetle tevbenin hakîkati bağlamındaki şu sözü çok anlamlıdır: “Avâmın (halkın) tevbesi gûnahtan, havassınki gaflettendir.”¹³⁸ Bunun sebebi, herkesin kendi istîdâdınca idrâk ve soruya muhatap olması sebebiyle “avâma, hâlin zâhirinden, havassa muamelenin hakikatinden”¹³⁹ sorulacak olmasıdır. “Ayrıca avâm için gaflet nimettir, havas için ise hicaptır.”¹⁴⁰

Görüldüğü üzere, zâhiren yâhut ilk anlamıyla gûnahtan istiğfar etmek olarak anlaşılan, *anlamı* “rücû etmek” olan *tevbe*, kendi içinde, dikey bir eksenle derinleşen kapsamlı bir *mânâ* katmanlılığına sahiptir. Diğer yandan şöyle bir okuma yapmak da mümkündür: Tevbenin kaftanı veya şekli istiğfar etmek iken, mânâsı ve hakîkati tevbeyi gerçekleştiren kimsenin mertebesine göre farklı bir karşılık ve derinlik kazanacaktır. “Gaflet” gibi zâhiren olumsuz çağrışım yapan bir kavram, avâm için mânâda *nîmet* olabilmekte iken, havas için daha âli bir hâle terakkî etmekte bir çeşit hicap niteliğinde olduğundan, mânâ itibarıyla Allah’a rücû etmeyi, yâni tevbeyi gerektiren bir durumdur.

2.2.3. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)

Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Risâlesi’nde sûfilerden söz ederken “Allah onları beşerî ve nefsânî bulanıklıklardan tasfiye etmiş, ahadiyyete ait ilâhî hakikatlerden kendilerine gelen tecellilerle onları ulûhiyeti temâşa makamlarına

¹³⁷ Ay.

¹³⁸ Age., 361.

¹³⁹ Ay.

¹⁴⁰ Ay.

yükseltmiş...”¹⁴¹ diyerek *hakikat* lâfzıyla sûfilerin hemhâl olduğu ahadiyyet sırrına ait gizli *mânâ* tecellîlerine atıfta bulunmaktadır.

Hâris el Muhasibî (ö. 243/857), *bâtınını* ihlâs ve murâkabe ile sağlamlaştıran kişinin *zâhirini*, Allah’ın mücâhede ve sünnete tâbi olma hâli ile süslediğini söylemiştir.¹⁴² Burada zikredilen *bâtın-zâhir* çiftinde, tasavvufî uygulamalarda yaygın olarak zâhirden bâtına giden veya zâhirî amel ve uygulamalarla hedeflenen daha derin, mânevî kazanımlar şeklinde vukû bulan seyrin, Muhasibî tarafından diğer yönde ele alındığı görülmektedir. Buradan da, sâlikin içe dönerek, dikkatini kalbi üzerine odaklaması anlamında gelen murâkabe ile ihlâs üzere saf bir niyetle *mânâyâ* yönelmesi neticesinde gerçekleşen mânevî dönüşümün, Allah’ın inâyeti ve lütfu ile kişinin zâhirî amel ve ibadetlerini, buna mukâbil nefsinin tezkiye sürecini de kemâle erdirdiği anlaşılmaktadır.

Ebu’l-Abbas Dineverî (ö. 340/951), zâhir dili olarak tercüme edilen şerâatin, bâtının hükmü olarak ifade ettiği hakîkati değiştirmeyeceğini söylemiştir. Böyle olmakla birlikte, mutasavvıflarca ilk yarısı Hakk’a, ikinci yarısı ise kula özgülendiği şeklinde yorumlanan Fâtiha Sûresi’nin ilk yarısını tamamlayan, *Ancak sana ibâdet ederiz*. (Fâtiha, 1/5), âyetinin amelî yönüyle şerîati, *Ancak senden yardım dileriz*. (Fâtiha, 1/5) âyetinin ise Allah’ın mârifetine ve inâyetine işaret etmesi yönüyle hakîkati tasdik ettiği ifade edilmektedir. Ancak şerîat ile hakîkat (zâhir ile bâtın) arasındaki münâsebet bakımından daha da önemlisi, Allah’ın emri ile vâcib olduğu için her şerîatın bir hakîkat; Allah hakkındaki mârifetlerin O’nun emriyle vâcib olmasında mülhem her hakîkatin de bir şerîat olmasıdır:

“Üstad Ebû Ali Dekkak’ın şöyle dediğini işittim: “Fâtiha Sûresi’ndeki *Ancak sana ibâdet ederiz*,... ifadesi şerîatı korumak, ...*ancak senden yardım dileriz* ifadesi hakîkati ikrâr içindir.” Bil ki, Allah’ın emri ile vâcib olması bakımından

¹⁴¹ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 11. Baskı, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021, 80.

¹⁴² Age., 103.

her şerîat aynı zamanda bir hakîkattir. Aynı şekilde her hakikat de Allah hakkındaki mârifetlerin O'nun emriyle vâcib olması sebebiyle bir şerîattir.”¹⁴³

Erken dönem klâsiklerinden yukarıda verilen örneklerle birlikte, eserlerinde mânâ ve madde münâsebetini çok çeşitli metaforlar ve kavramların muhtelif açılımları ile işlemesi; sâlikin mânevî dönüşümü kapsamında bütün amellerde kabuktan öze, zâhirden bâtına, sûretten mânâyâ, tenden cana yâhut cesetten rûha teveccühü önelemekle birlikte mânânın sûretler ile izhâr olacağı tasavvuruyla mânâ ve madde arasındaki ilişkiyi etraflıca ele alması sebebiyle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)'nin bu husustaki mülâhazalarına kısaca yer verilmesi uygun görülmüştür.

Diğer yandan Cemâlnur Sargut'un da ifâde ettiği üzere, irşada Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin şerhi ile başlayan Ken'an Rifâî'nin şerhlerinin yayınlanma çalışmalarını gerçekleştiren öğrencileri arasında yer alan Ayverdi, hemen hemen bütün eserlerinde Hz. Mevlânâ'dan bölümler zikreder.¹⁴⁴ Bu kapsamda *Batmayan Gün*'de Mevlânâ hazretlerinin sözleri, İrfan Paşa'nın defterlerinde MCR rumuzuyla aktarılır.¹⁴⁵

2.2.4. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)

Sûret-mânâ münâsebeti ve biçimden öze yöneliş, başta Mesnevî olmak üzere varlık, insan ve âlem tasavvuru bağlamında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinde ele alınan temel konulardan biridir. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ'ya göre Sûretten Mânâyâ Yöneliş” başlıklı makalesinde, tasavvufî yaşantının kişinin dindarlığında yaptığı dönüşümü, dindarlığın inanç ve ibadet boyutları ekseninde, Mevlânâ özelinde ele almaktadır.¹⁴⁶ Buna göre, İslâm inanç esaslarının temelini teşkil eden tevhîd ilkesinin de mertebeleri bulunmakta olup Allahın varlığına ve birliğine inanmak

¹⁴³ Krş. age., 44.

¹⁴⁴ Krş. Sargut, Cemâlnur, *Sâmiha Ayverdi ile Sirra Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018, 208.

¹⁴⁵ Ay.

¹⁴⁶ Krş. Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, 2007, 10.

şeklinde ortaya konulan aslî ilke tevhîdin ilk mertebesidir.¹⁴⁷ Oysa sûfiler için tevhîd; salt taklîde, sözlü ikrara yâhut epistemolojik değerlendirmelere dayalı bir olgu değil, ontolojik bir yaşantı hâlidir. Diğer bir deyişle sûfiler için dînin inanç boyutu, şahsî temâyülleri doğrultusunda bizzat müşâhede edilen, bu bakımdan da bir çeşit duyum ve zevk hâline dönüşen deneyimsel bir hâdise olup, dînin inanç boyutuna tekâbül eden bu iki mertebe arasında önemli farklılıklar vardır.¹⁴⁸

Mevlânâ'ye göre, Allah hakkında ileri sürülen tenzih ve teşbihe dayalı bütün görüşler, tasavvufî tecrübeyle *sûretten* âzâd olup *öz* kesilmedikçe, *sûretin* altındaki *aslî mânâya* vâsıl olmadıkça salt bilgi düzeyinde kalarak bâtıl ve kuru bir iddiadan ibâret olacaktır.¹⁴⁹ İmanın hakîkati olarak da tarif edilen tevhîdin deneyimsel boyutuna ulaşmak, ancak fizikî âlemin işleyişinin bir gereği olarak telkin edilen çokluk ve ikilik düşüncesinden yine deneyimsel olarak uzaklaşarak biricik Sevgili olarak addedilen Hakka her cihetten yönelmekle mümkündür.¹⁵⁰

Bu bağlamda, Mevlânâ tarafından eserlerinde kapsamlı şekilde işlenen maddeden mânâya iltica, mânevî dönüşüm ve sûret-mânâ diyalektiğinde, tevhîdin hakîkati mefhûmunda olduğu gibi çeşitli kavram ve olguların tecrübî nitelikleri gereğince kendi içlerinde bir mânâ hiyerarşisi vardır. Bu tez kapsamında ele alınan muhtelif metinlerde tekrarlandığı gibi, bu mevzû yalnızca Mevlânâ'ya özgü olmayıp tasavvuf düşüncesinin nüvesi olması hasebiyle tasavvuf tarihi boyunca bütün sûfilerin eserlerinde çeşitli hâl ve makamların değerlendirilmesinde işlenegelmiştir. Mevlânâ özelinde bu hususun vurgulanmasının sebeplerinden biri, Hz. Pîr'in, eserlerinde *mânânın* aslî gâye olma niteliğine ve *sûret* ve *mânâ* kavramları ile bu kavramlar arasındaki râbıtaya farklı kelime çiftleri ile ifade edilen açılımlarının yanı sıra lâfzen de geniş yer vermiş olmasıdır.

¹⁴⁷ Ay.

¹⁴⁸ Ay.

¹⁴⁹ *Mesnevî Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, II, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003, 263.

¹⁵⁰ Krş. Çakmaklıoğlu, "Mevlânâ'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâya Yöneliş", 2007, 12.

Mevlânâ, eserlerinde ibâdetlerin bedene taalluk eden sûretlerinden ziyâde rûhuna ve mânevî veçhelerine isnât edilen mânâsına vurgu yapmakla birlikte, O’na göre varlığın tamamı, yâni insan, eşyâ, din ve Kur’ân için sûret ve mânâdan söz etmek mümkün olup sûret ve mânâ bütünlüğü o hususun zâhirî ve bâtınî hakikatini açığa çıkarmaktadır.¹⁵¹ Diğer bir deyişle, Mevlânâ hakikati yalnızca mânâdan ibaret görmeyip, sûret-mânâ, zâhir-bâtın arasında kurulması gereken bir dengeden ve her ikisinin de birbirine gereksinim duyduğundan bahseder.¹⁵²

“ ...

Eğer yalnız mânaya ait anlatış kifayet etseydi âlem halkı, tamamı ile işten güçten kalır, âlemin nizamı bozulur giderdi.

Sevgi, düşünce ve mânâdan ibaret olsaydı senin oruç ve namazının zâhiri sûretleri de kalmaz, yok olurdu.

Dostların birbirine armağan sunmaları, dostluğa nazaran ancak görünüşe ait şeylerdir.

Fakat bu sûretle o armağanlar, gönüllerde gizli bulunan sevgilere şahadet eder...”¹⁵³

Hız. Pîr, *sûret* ile *mânâ* münâsebetinde kararlı bir muvâzene tesis edilmesinin gerekliliğini ifade etmekle birlikte esas ve ebedî olanın madde/sûret değil; mânâ/öz olduğunu dile getirir. Ancak insanlar ekseriyetle, Mevlânâ’nın *cemâd* olarak telâkkî ettiği madde boyutunda kalarak her şeyi bu boyuttan değerlendirdikleri için kendisi *mânâ* mefhûmuna daha çok vurgu yapmaktadır.¹⁵⁴ En genel anlamıyla zâhirî güzelliklere beşerî bir temâyül söz konusu olsa da aslolan kişinin mânevî yapısı, ahlâkı ve gönül güzelliğidir. Diğer yandan, her ne kadar kabuk öze, sûret mânâyâ veya zâhir olan bâtın olana işaret etmekte; açık olan gizli olana şahitlik etmekteyse de bazen bu şahitliğin doğruluğu tartışmalı olabileceğinden, madde perdelediği mânâyâ delâlet

¹⁵¹ Krş. agm., 15.

¹⁵² Krş. Özköse, Kadir, “Mevlânâ Düşüncesinde Sûret-Mânâ İlişkisi”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler*, I, 2007, 149.

¹⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Tercümesi*, çev. Veled Çelebi (İzbudak), b. 2624-2628.

¹⁵⁴ Krş. Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, 2007, 15.

edici olmayabilir. Bu nedenle görüneni asıl almamak, aslî mânâyı görücü basîreti ve temyiz kudretini Hakk'tan dilemek lâzımdır. Nitekim yukarıda alıntılanan beyitlerin devamında Hz. Pîr bu hususta şöyle söylemektedir:

“... ”

Çünkü, ey ulu kişi, zâhirî iyilikler gizli sevgilere şahittir.

Şahidin de bazen doğrucu, bazen yalancı olur. Sarhoş, bazen şaraptan olur, bazen de ayrandan!

Ayran içen de kendisini sarhoş gösterebilir. Gürültü eder, sarhoş *görünür*.

O murai de, kendisini muhabbet sarhoşu sansınlar diye oruçlu *görünür*, namaz kılar.

Sûrete ait işlerden meydana gelen şey bambaşkadır. Fakat gönülde gizli olan şeye alâmettir. Ya Rabbi, duamızı kabul et, bize bu temyizi ver de o eğri, yalancı alâmeti, doğrusundan ayırt edelim...”¹⁵⁵

Mevlânâ hazretleri Fîhi Mâ Fîh'te Kur'ân'ın ehl-i zâhire ve ehl-i bâtına hitâp eden iki veçhesi olduğunu ifade etmektedir. Bu meyanda, aşağıdaki âyeti tefsîr ederken ehl-i zâhir “beyt”ten maksadın Kâbe olduğunu, ona sığınanın kurtulacağını, orada avlanmanın haram olduğunu ve kimseyi incitmemek gerektiğini; Hak Teâlâ'nın orayı mümtaz kıldığını söyler.¹⁵⁶

Ve o vakit beyti şerîfi insanlar için dönüp varılacak bir sevabgâh ve bir darüleman kıldık -siz de makamı İbrahim'den kendinize bir namazgâh edinin- ve İbrahim ve İsmail'e şöyle âhd verdik: Beytimi hem tavaf edenler için, hem ibadete kapananlar için, hem rükû ve sücûde varanlar için tertemiz bulundurun. (Bakara, 2/125)

Mevlânâ'ya göre bu yorum doğrudur, ancak Kur'ân'ın zâhirine, sûretine taaalluk eder. Hakikat ehline göre ise *mânâ* cihetiyle beyt insanın gönlüdür ve onlar bu âyeti, gönüller yalnızca Allah'ın mahâlî oluncaya değin nefse ait vesvese ve meşgûliyetlerden; korku veren bozuk ve bâtil düşüncelerden emin kılınmayı dilemek şeklinde tefsir ederler.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi*, b. 2628-2634.

¹⁵⁶ Krş. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, 11. Baskı, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, 149.

¹⁵⁷ Krş. age., 150.

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, Mevlânâ Kur’ân’ın *sûret* ve *mânâ* cihetine işâret etmek üzerek “iki yüzölü bir dibâ”¹⁵⁸ olduğunu; kişilerin idrakleri seviyesince bu iki cihetinden de faydalanacağını ifade etmektedir. Sûret sınırlıdır; buna mukabil iki kapak arasında yer alan bir metin olması itibarıyla Kur’ân’ın sûreti, belli miktarda mürekkeple belirli sayıda kâğıda nakşedilebilecektir.¹⁵⁹ Oysa, *Allah’ın kelimeleri tükenmez*. (Lokman, 31/27) âyeti ile *De ki: "Eğer Rabbimin sözlerini yazmak için deniz mürekkep olsa, Rabbimin sözleri tükenmeden önce, deniz muhakkak tükenecekti, bir mislini daha yardımcı getirsek bile."* (Kehf, 18/109) âyetine atıfla Mevlânâ, Allah’ın şeklen sınırlı kelimelerinin nihâyetsiz mânâsına işâret etmektedir.¹⁶⁰ Diğer yandan, maddî itibarla belirli bir zaman diliminde Peygamber Efendimiz’e tadrîcen inzâl olunan Kur’ân’ın mânâ yönüyle zaman ve mekân ötesi bir hakikat olduğuna, şeklen Arapça olmasa da sonsuz ilâhî kelâmın bir ifadesi olan Kur’ân’ın mânâ itibarıyla Hz. Mûsâ ve Hz. İsa zamanında da mevcûd olduğuna değinmektedir.¹⁶¹

Rivâyet olunduğu üzere, Hz. Muhammed (a.s.) zamanında, sahâbeden kim bir sûreyi yâhut yarısını ezberlese, onu pek büyük görür, parmakla gösterirlerdi.¹⁶² Bunun sebebi, sahâbeden bu kimselerin Kur’ân’ı âdetâ özümseyerek, sindirerek yemeleri idi.¹⁶³ Oysa Kur’ân’ın tamamını, yüzünden, sadece lâfzî olarak hıfzetmek sûretiyle de okumak mümkündür. Ancak Kur’ân’ın mânâsına vâkıf olunmaksızın yapılan bu nevî bir tilâveti Mevlânâ, ağzına alıp çiğnedikten sonra çıkarmak şartıyla bin merkep yükü ekmek yemeye benzetmektedir.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Ay.

¹⁵⁹ Krş. Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, 2007, 16.

¹⁶⁰ Krş. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, 2018, 77, 221.

¹⁶¹ Ay.

¹⁶² Krş. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Abdülhakî Gölpinarlı, 8. Baskı, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2019, 70.

¹⁶³ Ay.

¹⁶⁴ Krş. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, 2018, 78.

Eserlerinde oldukça kapsamlı yer tuttuğu görülen sûret ve mânâ diyalektiğinin Mevlânâ tarafından işlenen bir diğer yönü de dînî yaşantının bir tezâhürü olarak belirli şekil şartlarıyla yerine getirilen ibâdetlerin aslî anlamına taalluk eden mânevî boyutudur. Hz. Pîr’e Emîr Pervâne tarafından sorulan, “Hak Teâlâ’ya namazdan daha yakın bir şey var mıdır?”¹⁶⁵ sorusuna Hz. Pîr’in verdiği cevap mânîdardır. Zîrâ Allah’a namazdan daha yakın olan şey yine namazdır, fakat bu namaz yalnızca beden birtakım hareketlerinden, okunan dua ve zikirlerden veya Kur’an tilâvetinden ibaret değildir.¹⁶⁶ Başı ve sonu olan her şey gibi, evveli tekbîr, âhiri selâm olan namazın sûreti, rûhuna nispetle ceset mesâbesindedir. Oysa Mevlânâ’ya göre, *Benim Hak Teâlâ hazretleriyle bir vaktim vardır ki, oraya nebiyy-i mürsel ve melek-i mukarreb sığmaz.* (Aliyyu’l-Karî, el-Esrârü’l-Merfû’a, I, 299) hadîs-i şerifinin işâret ettiği üzere, namazın rûhu nihâyetsiz olup bir çeşit istiğrak ve kendinden geçiş hâlidir ki oraya salt mânâ olan Cebrâil (a.s.) dahî sığmaz.¹⁶⁷

“Biz âlemde ameli göstermek için bir adam arıyoruz. Amelin müşterisini bulmuyoruz, kelâmın müşterisini buluyoruz”¹⁶⁸ ifadesini müteâkip *amelin* insanda bir *mânâ* olduğunu söyleyen Mevlânâ’ya göre bu yönüyle amel-i mânevî bâtındadır¹⁶⁹ (amellerin mânâsı özdedir). Son tahlilde, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed (a.s.)’e değin namaz ve oruç amel-i mânevî olarak mevcut iken, sûretleri itibarıyla farklı idi. O hâlde, amel halkın anladığı şekilde zâhiri yapıp etmelerden veya ibâdetlerin şeklen gerçekleştirilmesinden ibâret olmayıp o yapıp etmelerdeki aslî mânâyı ihtivâ etmektedir.

Diğer yandan, mânâ; nihâî gâye, asıl yâhut öz mesâbesinde olsa da, bu özün pişerek içinde olgunlaşacağı bir kabuğa ihtiyacı bulunmaktadır: “Eğer sadece mâneviyat kâfi

¹⁶⁵ Age., 14.

¹⁶⁶ Krş. Çakmaklıoğlu, Mevlânâ’ya göre Sûretten Mânâyâ Yöneliş, 2007, 17.

¹⁶⁷ Krş. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 2018, 15.

¹⁶⁸ Age., 71.

¹⁶⁹ Ay.

gelseydi, âlem halkı işten güçten kesilir, âtıl kalırdı. Eğer Allah sevgisi (sâdece) düşünce ve mânâdan ibâret bir hakikat olsaydı, senin oruç ve namazın da olmazdı.”¹⁷⁰

Genel itibarıyla sûfiyyede olduğu gibi Mevlânâ için de “mânânın sûrete ittisâli vardır; ikisi berâber olmadıkça fâide vermez. Nitekim kabuksuz bir çekirdek neşvünemâ bulmaz.”¹⁷¹ Bu minvâlde Mevlânâ, *Namaz kılanlar ki, onlar namazlarına devâm edenlerdir.* (Meâric, 70/23) âyetinde buyrulan namazdan kastın, başlangıcı ve sonu olmayan rûhu (mânâsı) olduğunu ifade eder;¹⁷² zîra namaz *şekli* itibarıyla kıyam, rükû ve secdeden oluşur; belirli vakitlerde kılınır ve her vaktin bir başı ve sonu vardır. Oysa devamlı namaz üzere olmak, namazın rûhu veya rûhun namazı odur ki, bütün gün kıyam ve rükû ve sücûd etmek için olmayıp, “namaz-ı zâhir”de ortaya çıkan hâlin kişide devamlı hâle bürünmesidir.¹⁷³

Tasavvuf düşüncesinde madde ve mânâ ilişkisi kapsamında ele alınan; mânâyâ yâhut *kendindeki “asıl”a* yakınsadıkça maddî nitelikler, hevâ ve hevesle tanımlanan nefsin, “ruh” hâli ile bütünleşmesi, Mevlânâ’nın eserlerinde de nefis terbiyesi ve tezkiyesi vasıtasıyla nefsin mânevî dönüşümü bağlamında yoğun şekilde işlenen bir konudur. O hâlde, dînî yaşantıyı dönüştüren, ibâdetleri ibâdet yapan, Kur’ân’ı “okunur” kılan yalnızca şeklen yerine getirilen birtakım vecibeler, tilâvet edilen dua ve zikirler olmayıp bu zâhirî amellerin mânâsına teveccüh etmek, bu mânâ ile vuslatı gâye edinmektir. Fakat, zâhirî olanın ötesine tekabül eden ruh ve mânâ maddeden evlâ ise de, mânâ sûretlerle kendini izhâr edip, aslî gâye bu dünya düzeyindeki tecellîlerle pişerek olgunlaştığından, madde ile mânânın âhenkli birliği esas olandır.

¹⁷⁰ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, 2010, 380.

¹⁷¹ Age., 131.

¹⁷² Ay.

¹⁷³ Ay.

2.3. Ken'an Rifâî'nin Mânâ Anlayışı

Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık'ın Sâmîha Ayverdi ve Nezihe Araz tarafından yazılan ilk etüdünün “Giriş” bölümünde şu ifadeler yer alır:

“... Bir insan cesedinden bir servi ağacına, bir tavşan kanından bir atmaca dudağına mîras düşüren hilkat kanunları, girift ve çapraz mübâdelelerinin tezgâhını dokurken, asırların başında bir taç gibi parlayan o ululardan da insan oğluna bir *mânâ* ve söz payı düşüregelmek îtîyâdından şaşmamıştır. Ne ki bu küçük anlayış hissesi için koca Mevlânâ:

Her kesî ez zann-ı hod şüd yâr-i men
Ez derûn-i men necüst esrâr-i men¹⁷⁴

Demekle, ona, çok kimsenin kendi zannınca yâr olduğunu, fakat esrârını arayıp sormadığını söyler.

Onun esrârı, bu aranıp bulunamayan esrar da ne ola acaba?”¹⁷⁵

Ayverdi'nin mânâ tasavvurunu, madde ve mânâ ilişkisine ilişkin mülâhazalarını, aslına sâdık olarak daha kapsamlı bir çerçevede değerlendirebilmek için yazarın mânevî dünyasının şekillenmesinde, fikrî mülâhazalarının yoğrulmasındaki tesîri ile başat şahsiyet olan mürşidi Ken'an Rifâî'nin mânâ anlayışı ile madde (ve madde ile temsîl olunanlar) hakkındaki görüşlerine değinilmesi yerinde olacaktır. Nitekim Ayverdi'nin bu husustaki mülâhazalarının izleri takip edildiğinde “Onun okunup okunup tefsîri yapılamayacak ve hatmi indirilemeyecek olan varlığı kitabından insanlık âlemine birkaç gerçek verebilirsek ne mutlu...”¹⁷⁶ ifadesinin işaret ettiği üzere, Ayverdi'ye göre bizâtihi bir mânâ eri olarak Ken'an Rifâî'nin bir kitaba benzetilen varlığı sûretinde zuhûra gelen haslet, amel ve sözlerinin aslî kaynağa referans olarak okunup tefsîr edilmesi ve mânâsının anlaşılması gerekmektedir.

Ken'an Rifâî'ye göre dünyânın bütün zevk ve eğlencelerinde, hatta bir erkekle bir kadın arasındaki muhabbette dahî süreklilik ve istikrar bulunmaz. Zîra bütün zâhir

¹⁷⁴ Herkes kendi zannınca benim yârim oldu, ama derûnumdaki sırları arayıp sormadı.

¹⁷⁵ Ayverdi, Sâmîha; Erol, Safiye; Araz, Nezihe; Huri, Sofi, *Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 11. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017, 12.

¹⁷⁶ Age., 13.

güzellikler güneşin duvara yansıyan ışığı gibi yok olmaya mahkûm ve aslına rücû edicidir.¹⁷⁷ O hâlde, *O'nun vechinden başka her şey helâktedir. Hüküm O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz.* (Kasas, 28/88) âyetinde olduğu gibi, dünyâyâ ait her şey O'ndan bir cüz olmakla beraber, kül değildir.¹⁷⁸ Maddenin bir hâlden bir başka hâle dönüşmesine benzer şekilde bütün cüzler de değişmeye, bozulmaya, fânî olmaya mahkûmdur.

Diğer yandan bir şeyin değerini belirleyen o şeyin niceliksel üstünlüğü olmayıp *mânâsıdır*. Kenân Rifâî bu bahiste, *idrâk* ile kılınan iki rekât namazın bütün gün boyunca kılınan on bin rekât namaza evlâ olduğunu; Hz. Mevlânâ'nın dervişlerinin, peygamberlerin sahâbesinin sayıca az olduğunu, ancak maksadın niceliksel üstünlük değil; sadâkat, ihlâs ve *mânâ* olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹

Âlemde her şey, en küçüğünden en büyüğüne kadar ilâhî irâde altındadır. İnsanı idare eden iki meleke akıl ve ruhtur; rûhun rûhu ise Allah'tır.¹⁸⁰ Eşyâyı harekete geçiren de sükûna getiren de kendi *mânâsı* olup *mânânın mânâsı* da yine Allah'tır.¹⁸¹ Bu tahlilde iki husus dikkat çekmektedir. *Mânâ* mefhûmu Ken'an Rifâî tarafından belirli bir kategoriye temsîl etmek üzere değil, “mânânın mânâsı” ifadesinde olduğu gibi, kendini tevhid ilkesiyle ortaya koyan aslî mânâyâ uzanan bir nispet ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ayrıca, *mânâ-lâfız* terkîbi bağlamında yaptığı bir değerlendirmede Ken'an Rifâî şöyle der:

“Şimdi zihnimde bir çok mânâlar var. bunları lafızlar ile söyleyip ifade ediyorum, böylece de lâfızlar mânâyâ tuzak oluyor. Sen de bu mânâları, bu kelime ve lafızlar içinde anlayabiliyorsun. Sonra, her lafzın mânâsı da kendine mahsus ve bu kelimelerin içine başka bir mânâ giremez. İşte, “Allah'ın kelimeleri tebeddül etmez, değişmez.” hakîkatî bu demektir.”¹⁸²

¹⁷⁷ Krş. Rifâî, Ken'an, *Sohbetler*, 7. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2018, 67.

¹⁷⁸ Ay.

¹⁷⁹ Krş. age., 163.

¹⁸⁰ Age., 215.

¹⁸¹ Ay.

¹⁸² Age., 239.

Her rûhun âyân-ı sâbitesî ne ise, ondan beklenen de odur. Meselâ köpek deyince, bu kelimenin içine başka bir mânâ giremez. Ve köpekten beklenen de her zaman köpekliktir. Kezâlik her lafızdan zuhûr eden de kendi mânâsıdır. İşte bu söylediğim sözlerin içinde bütün kâinâtın mânâsı mevcuttur. Her şeyi bu sözler ile anlayabilir, Kur'ân-ı kâinâtı okuyabilirsin.”¹⁸³

Alıntılanan bu metinde *mânânın* iki cihetine de işaret edilmektedir, ki ilerleyen satırlarda daha açık görüleceği üzere Rifâî'nin mânâ ile madde arasında tesis etmeyi hedeflediği adaletli râbitanın lâfız ve *mânâ* arasındaki ilişki kapsamında da ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Lâfız, anlatılmak istenen, kastedilen mânâ için sınırlı bir anlatım imkânı sunmakta; *mânâ* muhatabına, ancak söylenen, ifade edilen kelimeler içinde iletebilmektedir. Bu bakımdan *mânâyı* sınırlandıran bir “tuzak” niteliğindedir. Öte yandan, her lâfızdan zuhûr eden yine kendi mânâsıdır; yâni lâfza nispetle *mânâ* ne ise, herhangi bir şeyin âyân-ı sâbitesine nispetle rûhu da odur. Sâbit aynı köpek olan bir canlıdan köpeklik dışında bir şey beklenemez. Dikkat edilirse bu yorumda, eşyânın ezeldenki hükmü, *aslî mânâsı* anlamında mülâhaza edilebilecek *âyân-ı sâbite*, belirli bir mânânın taşıyıcısı olma özelliğiyle, mânâyâ nispetle sûret cihetinden değerlendirilmektedir.

İbn Arabî'ye göre; âlem, Hakk'ın ilmine nispetle mevcut, âlemin kendi zatına nispetle ise madum hükmündedir.¹⁸⁴ Bu ilkeye göre âlemin bizâtihi bir varlığı olmayıp Hakk'ın isim ve sıfatlarının tezâhürü olduğu için âlem sûreten var, hakîkten yoktur.¹⁸⁵ Bu bakımdan âlem, mutasavvıflarca sıklıkla müracaat edilen gölge metaforu ile tasavvur edilmektedir. Hakîkî varlığa delil olan ve onun varlığıyla mevcûd olan gölge varlık bütünüyle yok da değildir. Bu minvâlde, sûfiler tarafından mâsivallah olarak adlandırılan âlemin Hakk'a olan nispeti, gölgesinin kişiye olan nispeti gibidir. Bu

¹⁸³ Ay.

¹⁸⁴ Krş. Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 5. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2023, 102.

¹⁸⁵ Gültaş, vd., “Necmeddin B. Sivâr ed-Dimeşki'nin Divanında Tasavvufi Unsurlar”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2020, 13(80), 359.

bağlamda âlem, Allah'ın gölgesi konumundadır.¹⁸⁶ Gölge metaforu, Ken'an Rifâî tarafından da mânânın güneş, sûretin de gölge olduğuna atıfla ele alınmaktadır:

“Mânâ güneştir. Bu sûret ise gölgedir. Bu sûret mevcut oldukça, tabîî ki gölge de mevcut olacaktır. Fakat bu sûret mânâyâ kalbolursa , gölge de ortadan kalkar. Nefsin muktezâlarını atarsan çaldın düdüğü. O vakit ne korku kalır ne de hüzn.”¹⁸⁷

Tezin konusu ele alınırken, *Batmayan Gün*'de insanın mânâ arayışı bağlamındaki madde ve mânâ ilişkisi üzerinde durulmuştu. Nitekim insanın, istîdâdı üzere mânâ yönelişi içinde bulunan, yapıp etmelerinde gâye arayışında olan bir niyet varlığı olduğu söylenir. Bu minvâlde insanın dünyaya gelmesinden maksat, “mânânın kemâlini elde etmektir.”¹⁸⁸ *Mânânın kemâli* ise, farklı tecellîlere ve sebâtı olmayana gönlünü bağlamamaktır; zîra zuhûr edenin devâmı olmayacağından, devâma tâlip olan *mânâ*dan ayrılmamalıdır.¹⁸⁹ Rifâî'ye göre dünyâ bir *sûrethânedir*.¹⁹⁰ Dışarıdan bakıldığında kendi irâdesince hareket ettiği intibâsını uyandıran çeşitli şekiller, zuhurlar ve görünüşler asılları itibarıyla Hakk'ın emrinin –ki bu veçhile *mânâ* olarak yorumlanabilir, bâtında, Hakk'ın bir âleti olarak insan eline havâle olunmasını müteâkip zamanı geldiğinde zuhûrunu zorlayıp sûret bulmasıyla neticelenir.¹⁹¹

Ken'an Rifâî dünyânın materyalist ve spiritüalist iki cereyan arasında sıkıştığını, bu durumun insanlığı bir değerler buhrânına sürüklediğini görerek bu mücâdelenin tehlikeleri üzerinde hassasiyetle durmaktadır.¹⁹² Bilhassa on dokuzuncu yüzyılda ilâhî bir güce inanmanın beşeriyet için faydalı olup olmadığına yönelik tartışmalara odaklanmış olan felsefe yâhut beş duyunun dışında kalan hakikatleri kuşatıcı olmaktan uzak, felsefenin temas ettiği nazariyeleri tartıp ölçmekle uğraşan ilim, başlı başına

¹⁸⁶Krş. agm., 359.

¹⁸⁷Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 266.

¹⁸⁸Age., 388.

¹⁸⁹Ay.

¹⁹⁰Ay.

¹⁹¹Ay.

¹⁹²Ayverdi vd., *Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2017, 112.

insanların ahlâkî çöküntüye savrulmalarına engel olacak seddi inşâ etmekte yeterli değildir.¹⁹³ Oysa beş duyunun ötesinde bir *hakikat* vardır ve toplumun mânevî mesafe kat etmesi ve ahlâkî gelişimi, insanların bu *hakikat*le karşı karşıya gelmelerini sağlayacak îmân sâyesinde mümkündür.¹⁹⁴ Öte yandan, insanları salt bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle maddî refâha kavuşturmak, fakat *mânâ* bağlamında kurak, kısır, verimsiz ve vicdanla terbiye edilmeyen bir hürriyet duygusu ile başıboş bırakmak toplumlar için en büyük tehlike olarak görülmektedir.¹⁹⁵

Ken'an Rifâî tarafından bir asır öncesinde yapılmış olan bu tespit, günümüz gelişmeleri ışığında daha farklı bir önem arz etmektedir. Öyle ki, bilhassa son yirmi yılda, bilimsel ve teknolojik alanda belki de emsâli görülmemiş bir hızla dönüşen ve dönüştüren nitelikte bir ilerleme kaydedilmektedir. Maddî açılımlı bu ilerlemeye rağmen mânevî çoraklık; vicdânî yoksunluk, zulüm, birlikte yaşama kültürünün ötekileştirme ile yer değiştirmesi, yabancılaşıma ve tabiata içkin her unsurun sömürülmesi gibi çeşitli şekillerde tezâhür ederken, insanı insan kılan hasletler göz ardı edilmekte; gâyelilik ve mânâ yönelişi sekteye uğramakta; insanların önemli bir kısmı, varoluşsal boşluk ve anlamsızlık duyguları ile baş etmeye çalışırken kalıcı dönüşümü hedefleyen çareler yerine palyatif çözümlerle yetinilmektedir.

Maddî olanın gelip geçiciliğinde karar bulamayacak insan için mânevî şahsiyetin inşâsı ve mânâ yönelişi aslî olmakla birlikte madde ve mânâ arasında kurulması gereken râbıta, bu iki mefhûmun birbirini besleyen ve bütünlüklü tabiatı çerçevesinde ele alınmalıdır:

“Ken'an Rifâî, bir taraftan mânevî hürriyetimiz üzerinde mikroskobik bir dikkatle çalışırken, bir taraftan da madde ile olan alâkamızı, fizik ve psikolojik hayatımızın müşterek ve ayrılmaz menfaatlerini göz önünde tutarak insan hayatında psikofizyolojik bir birliğin dört başı mâmur âhengini sağlamaya

¹⁹³ Ay.

¹⁹⁴ Ay.

¹⁹⁵ Ay.

çalışmıştır. Öyle ki mânâ ile maddeyi, kılıcın iki ayrı yüzü gibi, bölünmez bir iştirak ve birlikte görür, bu yüzden de terbiyesi halkasında mânâ ile zenginleştirdiği insanı iyi bir cemiyet adamı ve dünya ölçülerinde başarılı bir değer hâline getirmeye çalışırdı.”¹⁹⁶

Ken'an Rifâî'nin din, amel ve îman anlayışının temelinde, maddî olanla mânevî olan, amelî unsurlarla îmânî olan arasında tesis edilmesi gereken muvâzene önem arz etmektedir. Nitekim Rifâî, dîni sadece sınırları belirli birtakım amellerden ibâret gören bir din adamı olmadığı gibi,¹⁹⁷ kendisini, dînin sûrete taalluk eden amellerinden âzâde, “bütünüyle rûhânîler sınıfına mâletmek”¹⁹⁸ de hatalı bir değerlendirme olacaktır. Bilakis Rifâî, varlığın her zerresi ile münâsebetini Allah'ın bir ismi ile münâsebet şeklinde yorumlayan ve bu münâsebeti günlük yaşantısına mâl eden bütünlüklü bir mutasavvıftır.¹⁹⁹ Diğer bir deyişle, dinde yalnızca amele karşılık gelen ve bu bakımdan dinler arasında farklılık arz eden şeklî müesseseleri değil, bunların özündeki aslî ilkeleri idrak eder ve bunu “fizik ve psişik âlemde görülen hârikulâde intizam ve gâyesi, planlı bir kâinat görüşü olarak ve insan idrâkine nâmütenâhî cüzler hâlinde dökülen küllî varlığın, mânâ dolu bir vahdet hâlinde idrâk edilmesi keyfiyeti”²⁰⁰ diye nitelendirir.

Diğer yandan Ken'an Rifâî, beşerî tekâmülle birlikte seyreden din fikri ve Tanrı'ya yönelme iştîyâkının üzerinde durarak ilkel dinler de dâhil olmak üzere, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'dan Hz. Muhammed'e değin bütün dinlerin *mânâ* itibarıyla aynı olduğunu, her birinin gâyesinin insanın derûnî tasfiyesi olduğunu söyler.²⁰¹ Dinlerin zâhirî pratikleri, mabetleri, ibâdet biçimleri farklı olsa da hakikatleri itibarıyla “bir” olduğu düşüncesi, Mevlânâ'nın “ihtilâfların yalnız görünüşte kalıp hakîkatte mevcut olmadığı”²⁰² beyânındaki beyitleri ile örneklendirilebilecek düşüncesini çağırıştırır.

¹⁹⁶ Age., 130.

¹⁹⁷ Krş. age., 165.

¹⁹⁸ Ay.

¹⁹⁹ Ay.

²⁰⁰ Ay.

²⁰¹ Krş. age. 166.

²⁰² Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, 2010, 74.

Böyle olmakla birlikte, dinlerin hakikatleri itibarıyla bir olması, kemâlâtları itibarıyla Hakk indinde eşit oldukları şeklinde değerlendirilmemelidir; zîra “din de ilk mektepten üniversiteye gelinceye kadar bir talebenin geçirdiği taallüm safahâtını geçirmiş ve İslâmiyet’te kemâlini bulmuştur.”²⁰³ Bu düşünce silsilesi takip edilecek olursa Rifâî; dînin şeklî veçhesinin aslî gâye olmayıp, insanı, belirli bir ruh disiplini tesis ederek ahlâkî ve eşsiz güzellikteki değerlere sevk etme yolunda bir vâsıta olduğunu düşünmekle birlikte samîmî bir dindarın, dînin mânâsına yöneldiği gibi şekline uymakla mükellef olduğunu da vurgulamaktadır.²⁰⁴

İbâdetlerin rûhu ve mânâsı Kenân Rifâî’nin önemle üzerinde durduğu mânâ değerlendirmelerinden biridir. “Mânâ” sözcüğünün etimolojisi hakkında yapılan açıklamada görüldüğü gibi mânâ, “demek istemek, kastetmek” anlamındaki “a-n-y (inâyet)” kökünden türemiş olup “niyet” sözcüğü ile kökteştir. *Ameller niyetlere göredir. Herkese niyet ettiği şey vardır.* (Buhârî, “Bedü’l-Vahiy”, 1/1) hadîsinde ve tasavvuf klasiklerinde “niyet” kavramının üzerinde önemle durulduğunu görmek mümkündür. Zira hâlis bir niyetle yapılmayan herhangi bir ibâdet yalnızca şekli birtakım yapıp etmeler olarak kalmaya mahkûmdur. Bu minvâlde Ken’an Rifâî’ye göre en makbûl olan ibâdet, cennet vaatleri uğruna veya cehennem korkusuyla yapılan; sûret ve taassuba hapsedilmiş taklîdî vasıftaki ibâdetler değil, yalnızca Allah muhabbetine dayanan, menfaatten uzak bir yoklukla yapılan ibâdetlerdir.²⁰⁵ Kendisine, tespih çekerken tespih düz tutulursa Sırat’ın kolay geçilip geçilmeyeceğine soran bir kimseye, Sırat’ın, tespihin mânâsıyla ilgili olduğunu, tespihin mânâsının ise Allah’ı birlemek ve tenzih etmek olduğunu söylemiş; müslüman olmuş bir papazın, çevresine karşı durumu idare etmek adına papaz kisvesi ile gezip gezemeyeceği sorusuna ise; isterse kavuk üstüne kavuk giyilsin, Allah’ın kişinin zâhirine değil, kalbine baktığı şeklinde yanıt vermiştir.²⁰⁶ Kezâ bu örnekleri çoğaltmak mümkünse de, Ken’an Rifâî’nin ehemmiyetle mânâsını tefsîr ettiği îman ve amel mevzûundaki görüşlerini en kapsayıcı

²⁰³ Ayverdi vd., *Ken’an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2017, 166.

²⁰⁴ Krş. age., 175.

²⁰⁵ Ay.

²⁰⁶ Krş. age., 176.

hâliyle yansıtan ifadelerden biri şu olsa gerektir: “Amelin kemâli mahlûku sevmektir, îmânın kemâli Allah’ı sevmektir.”²⁰⁷



²⁰⁷ Ay.

3. BATMAYAN GÜN'DE MÂNÂ ARAYIŞI BAĞLAMINDA MADDE ve MÂNÂ MÜNÂSEBETİ

3.1. Müellifin Yetiştği ve Eserin Yazıldığı Döneme İlişkin Bir Değerlendirme

Bu bölümde, Sâmîha Ayverdi'nin eserlerinde *Batmayan Gün*'de etraflıca işlediği ve tasavvuf anlayışının ekseninde yer alan madde ve mânâ ilişkisinin üzerinde önemle durmasında rolü olduğu değerlendirilen; dönemin sosyokültürel atmosferine ilişkin kısa bir mikro tarih okuması yapılacaktır. Zîrâ eserde işlenen temel konuların, gerek müellifin özyaşam öyküsünde, gerekse eserin yazıldığı dönemin siyâsî ve sosyolojik konjonktüründe izleri sürülebilen şahsî ve toplumsal unsurlar çerçevesinde yorumlanması, konunun daha bütünlüklü değerlendirilmesi açısından faydalı olacaktır. Diğer yandan, eserin yazıldığı dönem ile Ayverdi'nin çocukluk ve gençlik yıllarındaki toplumsal gelişmelere ilişkin yapılacak değerlendirme, günümüzde de madde ve mânâ bütünlüğünü adaletle tesis etme konusunda yaşanan ahlâkî ve içtimâî krizleri, Ayverdi'nin mülâhazaları ile tarihsel seyrin perspektifinden değerlendirmede aydınlatıcı olacaktır.

Sâmîha Ayverdi'nin biyografisi niteliğinde olan *Bir Dünyadan Bir Dünyaya* isimli eser, müellifin yaşamındaki dönüm noktalarını tasvir eder. Böylece, mezkûr eser müellifin hayatından bir dönemi tasvir etmekle kalmaz; Kemal Yurdakul Eren'in "Takdim" kısmında belirttiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarının siyâsî ve sosyal târihi ile dönemin Ayverdi tarafından yorumunu da ortaya koyar.²⁰⁸ Ayverdi henüz çok küçük yaşlarında iken, selâmlığın ve dahî haremin misafirleri arasında günün elim hadiselerinin konuşulduğunu, yarı tâkip ettiği, yarı edemediği sözler arasında "31 Mart" ve "Derviş Vahdetî" sözlerini mutlaka anladığını söyler.²⁰⁹

²⁰⁸ Ayverdi, Sâmîha, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, 5. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017, 8.

²⁰⁹ Krş. age., 39.

Müteâkip dönemde, rûhunda emperyalizm ve şovenizm bulunmayan, gittiği yerlere Kelimetullah'ı götüren, tevhid ilkesi üzerine binâ edilen ve insaf ahlâkını yücelten İslâm toprakları olan Trablusgarp ve Bingazi, maddeyi mutlaklaştıran emperyalist emellerle işgal edilir.²¹⁰ Ayverdi yedi yaşlarına eriştiğinde, artık Rumeli toprakları da Osmanlı İmparatorluğu'nun elinden çıkmıştır:

“Dördüncü senesini idrâk etmiş olan Meşrûtiyet iktidârı, bu kısa ömrü içinde, işte alınca iki kanlı damga yemiş bulunuyordu. 1911'de Trablus'u elden aldırması, nihâyet 1912'de de koca bir Rumeli, dünyâ târihine bir vahşet ve zulüm örneği veren Balkan hıristiyanlığı tarafından kan pıhtısına dönmüş bir ceset hâlinde yâd ellere geçmekte bulunuyordu.”²¹¹

Rumeli toprakları işgal edildikten kısa bir süre sonra, 1914 yazının sonlarına doğru Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı'na girer ve dört yıllık süre sonunda, Savaşın Devlet aleyhine tecellî ettiği artık açık hâle gelirken Irak ve Filistin cephelerinden âdetâ Anadolu'ya tırmanan daha sıkı bir kuşatma altına girileceğinin emâreleri baş gösterir.²¹²

Yukarıda kısaca özetlenen iklimin cereyanlarında İttihat ve Terakkî Fırkası önemli rol oynamakta, bu veçhile tezimiz bağlamında ele alınan madde ve mânâ râbitasında pozitivizm ve materyalizmin Türk siyâsî ve sosyokültürel hayatına etkileri, Sâmîha Ayverdi'nin yetiştiği zeminde de hissedilmektedir. Bu husûsiyete farklı eserlerinde daha tafsîlatlı açıklamalar getiren Ayverdi, Sultan Abdülhamit iktidârının yerine, sözde hürriyet adına ve hürriyet vaadi ile gelerek toplumu; halkı ve münevveri ile ezen ve sindiren Meşrûtiyetçilerin,²¹³ tâbiri câizse yüzlerce yıllık gelenek, irfan ve hikmet ile yoğrulan bir medeniyeti mânâsından boşaltarak kuru ve taklitçi bir kütleye dönüştürdüğünden çeşitli vesilelerle söz eder:

²¹⁰ Krş. age., 50.

²¹¹ Age., 70.

²¹² Krş. age., 146.

²¹³ Krş age. 68.

“Can ekifismekte olan Osmanlı İmparatorluğu’nun büyük toprak kaybından da mühim olan, istikbâle kültür ve irfan zürriyeti bırakacak seçme bir aydın gençliği, bu muhârebenin yok etmekte olması idi. Böylece de, o binlerce yıllık târihi Türk ahlâk ve îman geleneği, bu zelzele ile tuz buz olacak ve belini doğrultması için de, belki bir asır bocalaması gerekecekti.”²¹⁴

Osmanlı-Türk toplumunun modernleşme sürecinde pozitivist düşünce, bir toplum ve siyaset anlayışı, dünya görüşü ve zihniyet modeli olarak, başlangıcından itibaren bu sürecin aktörlerinin geliştirdiği toplum ve siyaset projelerinin temelini oluşturmuştur.²¹⁵ “Pozitivizm” terimi Fransızcada “gerçek, olgu, kesin, kanıtlanmış, olumlu” gibi anlamlara gelen *positif* sözcüğünden türetilmiştir.²¹⁶ Auguste Comte sistemleştirilen pozitivism, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanmış, XX. yüzyılın ilk yarısına kadar bazı başkalaşımlara uğrayarak yaygın hale gelmiştir.²¹⁷ Pozitivizm, dayandığı temel esaslar aynı kalmakla birlikte araştırma alanları bakımından farklılık sergilemeleri nedeniyle XIX. yüzyılda *sosyal pozitivism* ve *evrimci pozitivism* olmak üzere iki ana akım üzerinden, XX. yüzyılda ise 1940’a kadar bilhassa mantık, matematik ve dil felsefesi sahasındaki görüşleriyle etkili olan mantıksal pozitivism üzerinden ilerlemiştir.²¹⁸

Pozitivizmin farklı zaman dilimleri içinde farklı akımları bulunmakla birlikte temel ilkeleri süreklilik arz eder. Buna göre bilimsel bilgi tek geçerli bilgi olup bilgiye konu yegâne nesne olgulardır; teoloji ve metafizik ise olgusal karşılığı bulunmayan varsayımlardan ibâret olup anlamsızdır. Felsefe bilim dışı bir yönteme sahip olamaz; cevher, ruh, metafizik sebep gibi kavramların bilimsel açıklama potansiyeli olmayıp gerçeklik, duyu ve deneylere konu olgulardan ibârettir. İnsanlığın teolojik ve metafizik doktrinlerini kökten değiştiren yeni bir çağa girdiği ve bilimden ilham alan pozitivist bir felsefe öncülüğünde yeni bir toplumsal birlik ve örgütlenmeye gitmesi gerektiği

²¹⁴ Age., 136.

²¹⁵ Krş. Balkız, Bekir, “Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 2015, 5(2), 123.

²¹⁶ Krş. İlhan, “Pozitivizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 34, 2007, 335.

²¹⁷ Krş. agm., 335.

²¹⁸ Ay.

düşüncesi, Auguste Comte tarafından geliştirilerek, "üç hâl kanunu" üzerinde temellenen kapsamlı bir sisteme dönüştürülmüştür.²¹⁹ Buna göre insanlık tarihi ve toplumsal bilgi birikimi Comte'un evrimci bakışının yansıması olarak; her şeyin kökeninde doğaüstü güçlerin olduğunu savunan teolojik, ve "doğa" gibi soyut kuvvetlerin olduğunu ileri süren metafizik merhalelerden geçmiş ve "pozitif" denilen aşamaya erişmiştir.²²⁰

Pozitivizmin Osmanlı Devleti'ne girişi, felsefî etkilene veya felsefî vasıtalarla gerçekleşmemiştir. Tanzimat döneminde etkili olan pozitivizm genel itibarıyla Aydınlanma cereyanı çerçevesinde geliştirilen siyâset ve toplum felsefelerinde dikkat çeken türden bir pozitivizmdir.²²¹ Nitekim bir sistem, fikrin ait olduğu fikrî, felsefî ve kültürel zemini ile beslenip benimsenmedikçe, salt siyaset ve sosyolojik bir proje olarak taklîdî bir yöntemle diğer topluma uyarlandıkça, orada kalıcı bir dönüşüm yaratamayacağı gibi o toplumun kültür ve mânâ dünyâsı ile örtüşmeyeceğinden silsile hâlinde bocalama ve bozulmalara da yol açacaktır. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi aydınlara göre; Tanzimat'ın kültürel, siyâsî ve felsefî zemini tesis edilmediği için, Tanzimat'tan sonra, Batı'nın kültür zemîninde taklit edilmesi, toplum bünyesinde yabancı unsurların tesiriyle bozulma sürecini başlatmıştır.²²²

Jön Türkler hareketinin liderlerinden Ahmed Rıza, Comtecu pozitivism olarak da isimlendirilen "siyasal pozitivizm"ın en önemli temsilcisidir. Comtecu pozitivism göre, toplumun zorunlu kanunları bilinip bu doğrultuda hareket edildiğinde hem toplum nizamı hem de ilerlemesi sağlanmış olacaktır.²²³ II. Meşrûtiyette rol oynayan ve aralarında Ahmed Rıza'nın da bulunduğu İttihat ve Terakkî hareketinin, ismini

²¹⁹ Krş. agm., 336.

²²⁰ Krş. "Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri", <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=12368>

²²¹ Krş. Balkız, "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji", 2015, 128.

²²² Krş. agm., 130.

²²³ Krş. Özlem, Doğan, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme, Batıcılık*, III, ed. U. Kocabaşoğlu., İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 452.

Comtecu pozitivistizmin *düzen ve ilerleme* (ordre et progrès) fikrinden almış olması da bu meyanda dikkate değerdir.

Diğer yandan, pozitivistizm ile birlikte zikredilmesi gereken, Osmanlı düşünce dünyasının en yaygın ve etkili akımı *Batıcılık* akımıdır. Nitekim Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan iki asırdan fazla tarihsel süreçte yaşanan bütün hareket ve dönüşüm talepleri çoğunlukla, batı/garb, batılılaşma/garblılaşma, batıcılık/garbcılık, çağdaşlaşma/muâsırlaşma gibi kavramlar üzerinden açıklanmıştır.²²⁴ Pozitivistizmin temel bir paradigması olarak dünyayı/doğayı kendi içinde kavramak, modernizmin başından beri Batı düşüncesinde egemen olan dünya/doğa üzerinde hâkimiyet kurarak kontrol sağlanabileceği görüşünü de beraberinde getirir. Ayverdi, pozitif bilimlerdeki ilerlemelerin önemini vurgulamakla birlikte, Batı'nın bu maddeci tahakküm anlayışını eleştirerek, özellikle Rönesans'tan beri, dünyânın ağırlık ve üretme merkezi olan Batı'nın, maddeyi laboratuvara taşıyarak itâat altına almanın çarelerini arayıp bulduğunu, teknik hârikalar meydana getirdiğini; bütün bu maddî refâha ve akıl mahsûlü îcâtlara rağmen kendisini de âdeta ürettiklerine benzer bir cisim hâline getirdiğini; duygu ve ruh iffeti türünden mânevî bir huzûra kavuşamaması nedeniyle tek taraflı kaldığını ifade eder.²²⁵ Ayverdi'nin bu meyandaki mülâhazalarına *Batmayan Gün*'de de yer verdiği, madde üzerindeki yegâne kuvvetin akıl olduğu ve akıl vâsıtasıyla maddeye her şartta hükmedilebileceği fikrini eleştirdiği görülmektedir.

Ayrıca Ayverdi, pozitif bilgiye yöneliş ile başlayan ancak zaman içinde âdeta kayıtsız şartsız bir garp hayranlığına ve şarklı olmak kompleksine varan acele ve temelsiz Tanzîmatçı temâyülleri de eleştirmektedir. Ona göre, bizi “biz” olmaktan çıkararak kimliğimizle örtüşmeyen bir kaftanın içine sokan; sanâyileşme ve tefekkür alanında batıdan geri kalmamızı şarklı olmamızla ilişkilendiren zihniyetin basîreti körelmiştir.²²⁶ Bunların yanı sıra Ayverdi, samîmî bir özeleştiri yaparak batılı dünyâ

²²⁴ Krş. Deniz, Faruk, *Türkiye'de Batıcılık Tasavvurunun Gelişimi ve Dönüşümü*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, 29.

²²⁵ Krş. Ayverdi, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, 2017, 339.

²²⁶ Krş. Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, 2017, 149.

görüşünün ağırlık merkezinde madde üstünlüğü, şarkın ise mânâ, ruh üstünlüğü ve lâtif bir medeniyet yer aldığını; fakat şarkın maddeyi kabûl etmemek hatâsına düşerek madde ile mânânın izdivâcını yapmamış olmanın cezâsını çektiğini belirtir.²²⁷

Kısaca, Ayverdi'nin, felsefe ile mânâ ilmini, filozoflar ile ruh âlimlerini kıyaslaması; teknik bilgi ve teknolojik ilerlemeyle insanın madde üzerinde hudutsuz bir hâkimiyet tesis edeceği yanılsamasına ilişkin mülâhazaları; kendisi de bir mahlûkat olmasına rağmen aklının fevkinde bir güç, maddeden başka hiçbir kuvvet tanımayan dünyâ görüşüne yönelik eleştirileri gibi mütalâaları, yukarıda özetlenen tarihsel arka plan bağlamında değerlendirilmelidir.

3.2. *Batmayan Gün*'de Mânâ Arayışı: Madde ve Mânâ Münâsebeti

Batmayan Gün, Sâmîha Ayverdi tarafından roman formatında yazılmış bir eser olup, müellif, mürşidinin tasavvufî görüşlerini; Kenan Rifâî'nin yetişkinlik yıllarını temsil eden İrfan Paşa'nın şahsiyeti, sözleri ve düşünceleri; gençlik yıllarını temsil eden Kerim Bey ve bilfiil Aliye'nin mânevî dönüşümünü açıklayan söz ve fikirleri üzerinden aktarır.

Eserin isminin *Batmayan Gün* olması, hem bizâtihi kendi içinde, hem de tezimizin konusu bağlamında son derece anlamlıdır. Bu husûsu Cemâlnur Sargut şu sözlerle ifâde eder:

“Aslında *Batmayan Gün*'de çok önemli bir nokta var. Aynı mânâyı taşıyan iki sultandan, İrfan Paşa'yla Kerim Bey'den bahsediyor. Buradan anlıyoruz ki mürşid-i kâmiller arasında fark yoktur. Aynı mânâ farklı ifâdelerle ve farklı kişilerle anlatılabilir. Yalnız sen yaşayanını bul ki örnek alabilesin, diyor.

²²⁷ Krş. age., 150.

Batmayan Gün, kâmil insanın hakikaten batmayan bir gün olduğunu ve Peygamberin mânâsını dâima güneş gibi aydınlatarak gösterdiğini, hiçbir zaman da ölmeyeceğini anlatır...²²⁸

Eserin tetkikine geçilmeden önce, Aliye'nin mânâ arayışı ekseninde, bahsi geçen madde ve mânâ ilişkisinin neden *Batmayan Gün* bağlamında ele alındığı sorusu gündeme gelirken bu soruya tarafımızca iki ana çizgide yanıt verilebilmesi mümkündür. İlk olarak, *Batmayan Gün* roman formunda yazılmış ilk tasavvufi eserlerden olup roman, edebî bir tür olması hasebiyle, bizâtihi iletilmek istenen *mânânın*, kurgusal veya gerçek hayattan mülhem karakterlerle tecessüm etmiş hâlî olduğundan, madde ve mânâ münâsebetinin işlenmesi için mânidar bir araç olarak değerlendirilmektedir. Diğer bir deyişle roman türünün, olay örgüsü ve karakterlerin temsil ettiği bir maddî boyutu, bir de yazarın lâfızlarının yöneldiği, kurgu ve karakterlerle anlatmak istediği, niyeti olarak tâbir edilebilecek mânevî boyutu vardır.

İkinci olarak, *Batmayan Gün*'ün konusu, insanın “berzah” olduğundan hareketle, madde ve mânâ diyalektiği bağlamında Aliye'nin kendisini bulma seferindeki *mânâ arayışıdır*. *Mânâ arayışı*, dünya hayatının alelâde yâhut gelip geçici getirileri ile tatmin olan, üzüntüleri ve tasaları ile târumar olan insan modelinin aksine, romanda Aliye karakterinde müşahhas hâle gelen insan modelinin başat özelliği olarak belirlemekte; insanın kendi varlığını anlamlandırma iştîyâkı romanın henüz ilk satırlarından itibaren bu karakter ile ortaya konulmaktadır.

Dolayısıyla tezimizin konusu olan, *madde* ve “madde” kavramıyla sembolize edilenler ile *mânâ* ve “mânâ” mefhûmu ile temsil edilenler arasındaki ilişkinin eser bağlamında doğru ve bütüncül tahlîli, ana karakterin devamlı bir yöneliş içinde bulunduğu ve hayatına aslî bir gâye olarak tayin ettiği görülen *mânâ arayışı* ekseninde gerçekleştirilebilecektir. Nitekim “vücûd” sözcüğü “varlık” veya “varoluş” şeklinde tercüme edilebileceği gibi, literal anlamıyla “bulmak (وَجَدَ)” olarak da tercüme

²²⁸ Sargut, *Sâmiha Ayverdi ile Sırra Yolculuk*, 2018, 188.

edilmektedir.²²⁹ Sözü edilen “bulmak” edimi, doğal bir ihtiyaç kuvvetiyle ve akıl vasıtasıyla bir şeyin varlığını idrak etmek anlamında olduğu gibi, göz ve kalp ile görmek hâlinde bir idrake atıfla da kullanılmaktadır.²³⁰ Başka bir ifadeyle, teknik bir tâbir olarak Allah’ı bulmayı da ifâde eden vücûd (وَجُود), yalnızca varlık veya varoluş olmayıp *bulmanın hakîkatî*; bilinç, farkındalık, idrak ve bilgidir.²³¹ Bu minvâlde İbn Arabî’nin eserlerinde dikkat çeken “keşif” ve “müşâhede” gibi kavramların eşanlamlısı olarak da kullanılmıştır.²³² Bu verilerden hareketle bir çıkarım yapılacak olursa, “aramak” edimi “bulmak” edimini önceler. İnsan, aradığı şeyi bulabilir, arayış ise haddizâtında bir yöneliştir. Bu bakımdan bulmanın *mânâsı* olan Vücûd, bizâtihi mânâ arayışının yöneldiği gâye varlıktır.

Ayrıca, gören ve görülen arasındaki râbıtanın, gerçekliğin âyân-ı sâbiteleriyle *Vücûd-Şuur-Saadet* olan lâ-ta’ayyün mertebesindeki Tek Hakîkat’ta bulunduğu hâline ırcâ ettiğini söyleyen Chittick, bu ifadenin şöyle de yorumlanabileceğine işaret eder: “Allah aynı ve bir anda nesne (Vücûd), özne (Şuur) ve özne-nesne arasında süregiden vahdet hâlidir (Saadet)...”²³³ Gâye eşyayı hakîkatte olduğu gibi görmek olduğundan, vücûd, şuur ve saadetin tevhîdini gerektirir. Zîra müşâhede ve idrâk edenin ötesinde veya hâricinde bir mânâ olmayıp *mânâ* ancak kendine vâkıf olan nefis tarafından kendi içinden bilinir.²³⁴

Batmayan Gün’de madde ve mânâ ilişkisinin ele alınabileceği bir diğer zemin, karakterlerin bu münâsebet bağlamında; tasavvuf literatüründe nefsin dönüşüm yolunda geçirdiği farklı mertebeleri ifade eden merâtibü’l nefis çerçevesindedir. Esmâ tarîki ismi verilen yollarda nefsin, *emmâre*, *levvâme*, *mülhime*, *mutmainne*, *râziye*, *marziyye* ve *zekiyye/kâmile* olmak üzere yedi mertebesi ve sıfatı olduğu kabul edilerek,

²²⁹ Krş. Chittick, *İbnü’l Arabî Giriş Kitabı*, 2021, 51.

²³⁰ Krş. El-İsfahânî, *Müfredât*, 1134.

²³¹ Krş. Chittick, *İbnü’l Arabî Giriş Kitabı*, 2021, 51.

²³² Ay.

²³³ Chittick, William, *Kozmosun Hakîkatî*, çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, 181.

²³⁴ Ay.

bu mertebelere “atvâr-ı seb’a” adı verilir.²³⁵ Mutasavvıflarca ekseriyetle kabul edilen görüşe göre, tek bedende yalnızca tek nefis bulunmakta olup²³⁶ kötülüğü emretme (emmâre), kötülüğü kınama (levvâme) veya itminâne erme (mutmainne) gibi adlandırmalar aslında bu tek nefsin vasıflarıdır. Nefs tekâmül ettiği ölçüde bu mertebelerde ilerleyerek daha lâtif renklere bürünebileceği gibi, ilerleme gayretinde sebât etmediği müddetçe de daha süflî olan alt mertebelerde ikâmet edecektir.

Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, eserdeki karakterlerin, maddî ve mânevî unsurların kendilerindeki kompozisyonu ve muvâzenesi yönünden, âdeta maddeden mânâyâ uzanan bir spektrumun farklı merhalelerinde bulundukları söylenebilecektir. Romandaki karakterlerin bazılarının nefsin farklı tezâhürlerini temsil ettikleri düşünülebileceği gibi diğer bazı karakterler ise madde ve mânânın farklı terkipleri olarak ele alınabilir. Örneğin, Aliye’nin annesi Fikriye Hanım karakteri, romanda “...maddî insiyakileriyle bir makine”²³⁷ olarak tanıtılmakta, “...emir aldığı, itâat ettiği tek kumandan”²³⁸ın ise “gösteriş” olduğu ifade edilmektedir. Bu yönüyle Fikriye Hanım, gösteriş gibi maddî şartlanmaların buyruğu altında yaşamakta olduğundan, nefs-i emmârenin bir timsâli gibidir. Ken’an Rifâî’nin olgunluk döneminin romandaki karşılığı olan İrfan Paşa ile gençlik dönemini temsîl eden Kerim Bey âdeta mânânın en olgun biçimde kendisinde vücut bulduğu, nefsi mutmain olmuş insân-ı kâmile işâret eder. “Körü körüne yaşamaktan kurtulmuş kimselerin şuurlu heyecanı”²³⁹na sahip genç bir adam olarak betimlenen Cevat karakteri ise insanın maddî yaşantı ile kayıtlanan sınırların ötesinde geçerek yaratılış gâyesi ile ilgili tefekkür eden, kendisini yaratan kuvveti tanıma çabasındaki bir sâliki anımsatmaktadır. Eserde, insanın mânevî dönüşümünün merhalelerini temsil eden karakterlerden bir diğeri Tosun’dur. Tosun, müspet bilgi ve varlıklardan başka hiçbir şey tanımayan, maddenin üstünde yalnızca akılla tasarruf edilebileceğine inanan bir karakterdir. Bu yönüyle müellif tarafından,

²³⁵ Uludağ, Süleyman, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 32, 2006, 527.

²³⁶ Ay.

²³⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 42.

²³⁸ Ay.

²³⁹ Age., 74.

babasının kolları arasında havaya kaldırıldığı için kendisini babasından daha büyük zanneden “idrâki tekâmül etmemiş” bir çocuğa, bir “akıl cücesi” ve “akıl bebeği”ne benzetilmektedir²⁴⁰. Zîra tasavvuf düşüncesinde erginleşmek, olgunlaşmak insanın biyolojik yaşı ile değil, nefsin terbiye ve tezkiye etmek sûretiyle gerçekleştirdiği yolculuk ile ölçülmekte, bu bakımdan kimi insanlar yaşları ne kadar ilerlemiş olurlarsa olsunlar, kendi rûhî potansiyellerinden bihaber kaldıkları için çocuk mesabesinde kalırlar.

Yukarıdaki örneklerden anlaşılabileceği gibi, eserde betimlenen karakterler vasıtasıyla nefsin farklı mertebeleri ele alınırken, bilhassa Aliye karakteriyle, maddî ve mânevî unsurların bir terkîbi olarak ahsen-i takvîm üzere halk edilen insanın mânevî dönüşümü pek çok veçhesiyle işlenmektedir. Eğer sâlik; insanı kemâl mertebelerine yönlendiren seyr-i sülûkun ve sûfiyâne dînî tecrübenin esasları arasında yer alan nefis tezkiye ve tasfiye yöntemleriyle mevhûm benliğini ortadan kaldırırsa, yâni bütün putların başında gelen kendi nefsine tapınma hâinden kurtulmayı öğrenirse ibâdet ve eylemlerine, bilinçli bir farkındalıkla yönelerek aslî ve nihâyetsiz bir *mânâ* katabilecektir.²⁴¹ Bu *mânâ* ile hemhâl olunmadığı müddetçe kulun bütün fiil ve düşüncelerine “izâfilik, geçicilik ve aslî gâyeden yoksunluk yansır; zîra izâfî benlik bir hicab olarak insanın gözüne bir tür şaşılık, şuuruna da eğrilik verir.”²⁴² Burada sözü edilen, bilinçli farkındalığındaki eğrilik ve “bir” olanı “iki” vehmetme türünden bir şaşılık olsa gerektir ki bu durum, insanın mevhûm benliği seviyesinde kalıp ezeli nasîbine, ezeli benliğinin iştirak ettiği ezeli hakîkatine (*mânâya*) ve aslî gâyesine tekâmül edemediği anlamına gelir.

²⁴⁰ Age., 102.

²⁴¹ Krş. Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâya Yöneliş”, 2007, 21.

²⁴² Ay.

3.3. Kavramların Eserdeki Açılımları ve Madde-Mânâ İlişkisinin Tasavvufî Tahlîli

Madde ve mânâ râbitası eserde, insanın *mânâ arayışı* zemîninde; mânâ ve sûret ilişkisi, mânâ ve hakikat birlikteliği, madde ve mânâ dünyâsı, derûnî tefekkür, tefekkürün yöneldiği gâye, maddeye nispetle mânânın, cesede nispetle rûh oluşu, beden ruhun karargâhı olarak tasvîri, insanlıktan maksadın mânâ olması, eşyânın mâhiyetine nispetle görünür sûretleri, asla nispetle gölge, ruh ilmi, mânânın mazharı olan sanatsal formlar gibi geniş bir yelpazede seyredilen açılımlarla ele alınmaktadır. Öte yandan Ayverdi'nin, *mânâ* ve *madde*yi temsîl eden kavram ikililerini ele alırken karşılaştırmalı bir üslûp ve metaforik bir anlatım yöntemi benimsediği, böylece okuyucuyu âdeta sürekli bir tefekkür; zihinsel ve kalbî bir uyanıklık hâlinde tuttuğu vurgulanmalıdır. Sözlük anlamı “istiâre, ödünçleme”²⁴³ olan *metafor*lara dayanan mecâzî anlatım biçimi, soyut hakikatlerin, derûnî tecrübelerin, madde dünyasından ödünç alınan sözcük ve ifadelerle somutlaştırılarak muhataba iletilmesi yönüyle tarih boyunca mutasavvıfların eserlerinde sıklıkla başvurduğu bir yöntem olarak kullanılagelmiştir. Örneğin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sinin yoğun bir metaforik anlatım örgüsüyle işlendiği, takip eden mutasavvıflarca Mesnevî'ye çeşitli şerhler yazıldığı bilinmektedir. Benzer bir üslûp *Batmayan Gün*’de de benimsenmiş olup, Ayverdi'nin bilhassa *mânâ* ve *madde* konusundaki düşünce ve argümanlarını yoğun metaforlarla beslediği görüldüğü gibi, bu mecâzî anlatım üslûbunun bizzat kendisi müellif tarafından *kastedilen mânânın* (veya mânâ hiyerarşisi çerçevesinde mânâların) çeşitli sûretlerle, şeklî benzetmelerle ifade edilmesi olduğundan, eserdeki madde ve mânâ münâsebetinin bir zenginliği olarak da yorumlanabilir.

Aliye'yi “..Her nefes artan sıkı bir tecessüsle hayâtın iç yüzünü araştıran, hayat muammâsını çözmek için bütün enerjisini kullanan âteşin, yorulmaz, yılmaz bir mahlûk...”²⁴⁴ olarak tanımlayan Ayverdi'ye göre; dünya hayatının, bir bakıma

²⁴³ Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, <https://lugatim.com/s/metafor>.

²⁴⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 48.

otomatik alışkanlıklar silsilesince yaşanan, görünen yüzü (zâhirî veçhesi) ve bir de Aliye'nin çözmeye gayret ettiği “hayat muammâsı”nın kaynağını aldığı bir “iç yüzü” (bâtînî veçhesi) bulunduğu anlaşılmaktadır. İnsan, yalnızca hâdiselerin görünen yüzünde kalmakla yetinir ve karşılaştığı olay, durum ve şahısları, farklı seviyelerden yorumlanabilecek okuma metinleri mesâbesinde görmez ise, iradesini bunların emrine tahsis ederek bu olaylar tarafından sürüklenecek, bu şahıs ve durumların kontrolü altında savrulacaktır. Oysa madde düzeyinde karşılaştığı her şeyin tefekkür dünyasındaki mânâ karşılığını keşfettiği oranda, gelip geçen, olan ve bozulan şeylerin emrinde olmayacağı gibi, her şeyi kontrol etmeye de kalkışmayacak ve irade bayrağını tek sâbit olan, kendi hakikat semâsında dalgalandırma gayretinde bulunacaktır. Bu hususta Ayverdi, İrfan Paşa'nın ağzından şu sözleri dile getirmektedir: “İnsanın çektiği elem ve gönül darlığı, dünyaya olan iltifat ve bağlılığı nispetiyle artar.”²⁴⁵

Bu minvâlde eserde, dünyanın sınırlarının ötesine geçen bir tefekkürden bahsedilmekte; her ne kadar düşünmenin, tembelleşmiş, durgun bir kafaya tercih edileceği kanaati belirtilse de, nihâyet tefekkürün yöneldiği gâye, insanın bizzat kendi varlığının *mânâsı* olmadıkça, düşüncelerin hayat kabuğundan ileri gidemeyeceği²⁴⁶, tefekkür huzmesinin dünyanın yüzeyinde dağılarak derinlere nüfuz edemeyeceği²⁴⁷, kişinin birbirini kovalayan kuru düşünceler arasında savrulacağı tespiti yapılmaktadır.

Aliye, eserde, gündelik hayatın süregiden işleri, zevkleri, sıkıntıları ve ilişkilerini gölgede bırakan daha büyük bir “haz membaı”na²⁴⁸ duyduğu derin bir iştiaqla, gönlünü tatmin edecek daha büyük bir gâye arayışıyla tanımlanmaktadır. Aliye için vaktini anlamlı, gönlünü mutmain kılan bu haz membaı, büyükbabası İrfan Paşa'nın rûhu ile hasbihâl etmesine, onunla hemhâl olmasına vesîle olan İrfan Paşa'nın hâtıralarını ve düşüncelerini kaleme aldığı defterlerini okumaktır:

²⁴⁵ Age., 2010, 47.

²⁴⁶ Krş. age., 21.

²⁴⁷ Ay.

²⁴⁸ Age., 137.

“Ancak İrfan Paşa’nın rûhu ile karşılaştığı, onun zevki dalgalarına kendini kapıp koyverdiği zaman ferahlıyor, rûhu, koptuğu yere ulaşmış gibi sükûnet buluyordu. İnsana bir yoldaş, tutunacak, başını göğsüne saklayacak bir arkadaş lâzımdı: *Mânâ!*”²⁴⁹

O hâlde, İrfan Paşa’nın hem şahsında hem de eserlerinde vücut bulan bu *mânâ*, daha önce de belirtildiği üzere, insanı gelip geçicilikler, oluş ve bozuluşlardan ibaret gündelik yaşantının sathında kalmaktan kurtaran, ona sabit bir istikamette karar kıldıran bir yoldaş, insanın başını güvenle göğsüne yaslayacağı ve onu hayal kırıklığına uğratmayacak hakîkî bir yol arkadaşıdır. Nitekim esere ismini veren *Batmayan Gün* tamlaması, Aliye’nin İrfan Paşa’nın düşüncelerinde bulduğu istikamet, sübût ve huzura atıfla İrfan Paşa’nın hâtıralarına verdiği isimdir.²⁵⁰

Eserde genel anlamda *madde* başlığı altında telâkkî edilebilecek hususlardan birisi müspet ilimler olup Ayverdi, pek çok kısımda dile getirdiği üzere, müspet ilimlerin ve maddî bilginin kıymetini ikrâr etmekle birlikte, insanın nihâî saadeti için bu bilginin yeterli olduğu görüşünü eleştirir. Müspet ilimler ve maddî bilgi insanlığın ilerlemesi, dünya üzerindeki yaşamın daha esen dolu ve mâmur bir hâle gelmesi bakımından gereklidir, ancak tek başına yeterli değildir. Bu hususta eserde, Aliye ve babasının, İrfan Paşa’nın düşünce dünyâsını idrak etmek üzerine gerçekleştirdikleri bir diyalogda, “akıllı” ve “münevver” olduğu için Aliye’nin, dedesinin fikirlerini anlamaya muvaffak olacağını söyleyen babasına Aliye; dedesinin düşüncelerinin *mânâsını* yakalayabilmek için aklın ve ilmin yeterli olmayacağını, “...ilmin uzun eteği”nin yine “kendi dikenlerinin ârıalarına takılarak” ileri gidemeyeceğini söylemektedir.²⁵¹ Dahası, bilhassa münevver geçinen kimseler arasında kendi zaaflarını dizginleyen, tam irâde sahibi kimseler bulmanın güç olduğunu; zîra bu kimselerin kendi eserleri, buluşları, keşifleri yâhut servetleri türünden, hayatın kabuğundan öteye geçmeyen ihtiraslarının esîri olan bilgili câhillere olduğunu ifade etmektedir.²⁵² Tasavvuf literatüründe sathî ve

²⁴⁹ Ay.

²⁵⁰ Ay.

²⁵¹ Krş. age., 19.

²⁵² Krş. age., 171.

maddesel olana atıfla kullanılan *kabuk* metaforunun Ayverdi tarafından da bu anlama gelmek üzere eserde yer yer kullanıldığı görülür.

Bu bağlamda Ayverdi, hayatın salt maddeden ibâret olmadığı fikrinden hareketle, tüm bilgisi maddî bilgilerle kayıtlı insanları “yarım insan” olarak nitelemekte; insanın rûhündeki eksikliğin tamamlanması için “vicdânî bilgi”ye ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek *mânâ* açılımlarından bir tanesi olarak “vicdânî bilgi” mefhumunu kullanmaktadır.²⁵³ “Vicdânî bilgi” metinde ayrıca “vicdânî zevk” olarak da yer almakta; bu cihetle vicdânî bilginin yöneldiği gâye “kendini bilmek” yâhut “kendi varlığında gizli olan vicdânî zevke yaklaşmak”²⁵⁴ olarak telâkkî edilmektedir: “İnsanı, benliğine olan yabancılıktan kurtaracak el *mânâ*dır.”²⁵⁵

Ayverdi, *mânânın* bir açılımı olan ve kişinin iç dünyasına duhûl etmesi ile birlikte kendini öğrenmesini sağlayan *vicdânî bilgi* arayışındaki kişilerle, “bu bilginin dışında, hayatın kabuğunda kalan”²⁵⁶ kimseleri karşılaştırır. “Sâir bilgiler bu kendini bilme ilmini avlayabilmek için atılmış ağlar, şebekelerdir.” derken, maddî nitelikli bilgi ve ilimlerin, ancak aslî bilgiye hizmet etmek üzere yönlendirildiği; nihâî bir hedef değil de, aslî gâyeyi gerçekleştirmeye yardımcı araçlar olarak telâkkî edildiği ölçüde hakkıyla değerlendirilmiş olduğunu ortaya koyar. Bunun gibi, titri, unvânı, ilmi, sanatkârlığı ve diğer maddî nitelikleri ne olursa olsun; insan, beşeriyet hamurunda yer alan gurur, gösteriş, kibir, ihtiras, haset gibi hayvânî duygu, zaaf ve çirkinliklerden rûhunu arındırmadıkça; diğer bir deyişle hamurunu *mânâ* lehine karıp rengini açmadıkça aslî benliğine nüfûz edemeyecek; kendi kendisiyle bilişiklik kuramayacağı için maddî kayıtlar altında yaşarken *mânevi hürriyete*, *vicdânî zevke* kavuşamayacaktır.²⁵⁷

²⁵³ Krş. age., 19.

²⁵⁴ Age., 171.

²⁵⁵ Age., 256.

²⁵⁶ Age., 171.

²⁵⁷ Krş. age., 256.

Eserde, hayatın kabuğunda kalarak kendini bilme ilminde özlerine doğru yöneliş içinde olmayanlar, maddî genişliklerine ve büyüklüklerine rağmen *mânâ* açısından noksan oldukları için “ruh çocukları” veya “ruh cüceleri”ne²⁵⁸ benzetilir. Diğer yandan, “kendini bilmek”te; berzah olan insanın “beşer” vasfı hasebiyle, maddî olan her şey üzerindeki tasarruf kudretine rağmen, bu kudretin aslen gücünü aldığı o büyük kuvvetin emri altında olduğu, bu nedenle kendi sınırlarına ve tasarruf kudretinin kendisinden alınabileceğine ilişkin farkındalıktan kaynaklanan bir tevâzû ile idrak ediş ve kabulleniş inceliği vardır:

“...Beşerdeki şu biçâreliğe bakın ki, kafasından bir damar, tek bir damar patlamakla bütün bilgi melekeleri söner, ilminden, insanlığından sıyrılmış olarak beşeriyetin kadro haricine atılır. Peki bilgisinde bile tasarruf edemeyen insan, her an kendisine vefâsızlık etmek ihtimâli olan maddî kuvvetlerinin yanı başında, hakîki ve zevâlsiz bir dünyaya ulaştıracak olan “kendini bilme ilmine” de neden bir köşe ayırmıyor? Dünya, kafa ve ruh bilgisinin baş başa yarış edeceği bir meydana. Hangi yarış meydanında tek at koşturulur?”²⁵⁹

Yukarıdaki tespitle birlikte değerlendirildiğinde, insanın, maddî ve mânevî terkipleri bakımından bir bütünlük ve âhenkli muvâzene gözetmek sûretiyle “insan” sıfatına hak kazanabilmesi için *mânâ* sınırlarına yaklaşması elzemdir.²⁶⁰ O hâlde insan, kendinde mündemiç rûhunu, cesedi vâsıtasıyla ya saflaştırmak sûretiyle tekâmül ettirerek aslına yönelir ve beşeriyetin hudutlarını aşar; yâhut topraktan olan hayvânî sıfatlarla kirlenip cesedinde mahkûm kalır ve mânâsından ayrı düşer.²⁶¹

Ayverdi, mânevî bilgi sâhipleri ile maddeden başka varlık göremeyenler arasındaki farkı, mankenle insan arasındaki farka teşbihte bulunarak da bu tespiti işâret eder. Bu düşüncede sûfilerin, ilâhî tecellî ve nurlardan mahrum kalmış bir rûhu ölü olarak telakkî ettikleri anlayışın izlerini görmek mümkündür.²⁶² Nitekim insan bu tecellî ve

²⁵⁸ Krş. age., 171.

²⁵⁹ Age. 123.

²⁶⁰ Krş. age., 2010, 70.

²⁶¹ Krş. age., 36.

²⁶² Uludağ, Süleyman, “Hayat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 17, 1998, 12.

nurlara mazhar olunca asıl hayata kavuştuğundan, bir insanı sûreten ikâme edebilecek bir robot veya manken yerine *insandan* söz edebilmek için, *mânâ* sahasına nüfuz edemese de hudutlarına yaklaşan bir gönül bilgisiyle inşâ edilen bir şahsiyet donanımı gerekir. Diğer taraftan, ilâhî tecellî ve nurlardan mahrum kaldığı için zâhiren (cismen) yaşıyor olmakla birlikte bâtinen (mânen) ölü olarak telâkkî edilen insanların bu paradoksal durumu, yâni beşer ile insan arasındaki ilkesel farklılık, eserde *uyku* ve *uyanıklık* metaforları ile de anlatılmaktadır:

“...cisim de ruh uyanıklığından mahrum olursa, *mânâ* ve şuur noksanından kurtulamaz. Bir şeyler görür, gördüğünü de idraksiz bir insiyakla tekrarlar, fakat bilgisinden istifâde edemez, yâhut da dinler, dinlediğini anlamaz. İşte bu yarım bilgili insanlar, aynı zamanda yarım canlıdırlar.”²⁶³

Benzer bir uyku hâli, bir ameliyat esnasında kendisine narkoz verilerek uyutulan bir hasta ya da üst üste uykusuzluk çeken bir kimsenin gözleri açıkken uyur gibi olması, dili söylerken söylediklerini idrâk edememesi, melekelerinin bir kısmı duraklamışken bir kısmının çalışması misâlleri ile de ifade edilmektedir.²⁶⁴ Ayverdi, gündelik yaşantının ihtirasları, iptilâları, zaafı ve benzerî süflî kayıtlarının kişi üzerinde oluşturduğu beşerî ve süflî tazyik ile “mânâsını tanımamak” hastalığına yakalanmış bir kimsenin yüzündeki narkoz maskesine mütemâdiyen damlatılan narkoz damlaları arasında benzerlik tesis eder.²⁶⁵ Zîra kişi içinde bulunduğu narkoz ile tetiklenen uyku hâlinden bir türlü uyanamamakta; üstelik narkoz etkisi oluşturan süflî kayıtlar, bir sarmal hâlinde birbirini beslemekte, kişinin ulvî/aslî olan gâyesinin, daha aşağı seviyeden hedefleri tarafından gölgelenmesine zemin oluşturmaktadır. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere bu bahiste, zâhirî bir uyanıklıktan; buna mukâbil bâtınî bir uyku hâlinden söz edilmektedir.

²⁶³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 168.

²⁶⁴ Krş. age., 167.

²⁶⁵ Ay.

Bu bağlamda, eserdeki bu değerlendirmeler, *insanlar uykudadır; ölünce uyanırlar*. (Aclunî, Keşfu'l-hafa, II/312) hadîs-i şerifini çağırıştır. Nitekim bu hadîsle bildirilen *mânâ*, gerek genel itibarıyla tasavvuf literatüründe, gerekse Ayverdi'nin tasavvuf anlayışı paralelinde eserde muhtelif yerlerde şerh ettiği *madde ve mânâ* ilişkisinin anlaşılması açısından temel teşkil eder. Tasavvufun en bilinen târiflerinden birisi Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin, "Tasavvuf, Hakk'ın seni senlikten öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir."²⁶⁶ şeklindeki târifidir. Burada bahsedilen ölüm, kişinin enâniyetten, Ayverdi'nin ısrarla vurguladığı süflî arzu ve kayıtlardan, alışkanlıkların keyfiyetinden arınması; nefsin, *madde ve mânâ* âhengini bozmak pahasına maddeye atfettiği aşırılıkları öldürerek kalbini cilâlaması ve orada hâsıl olan esas mânânın diriltilmesi sûretiyle hayat bulması olarak anlaşılmalıdır. *Allah'ı nasıl inkâr edersiniz ki, ölü idiniz sizleri diriltti. Sonra sizleri yine öldürecek, sonra yine diriltecek, sonra da döndürölüp O'na götürüleceksiniz.* (Bakara, 2/28) âyetinin ilk kısmında insanın ölü - yoklukta iken Allah tarafından mevcûda getirildiği, diğer bir deyişle ölümden hayatın çıktığı anlatılmaktadır. İkinci kısmında ise, ikinci bir ölümden ve akabinde gelen dirilişten bahsedilmektedir. Cismânî unsurlarla latif unsurların bir terkîbî olan insan topraktan yaratılmış olmakla birlikte, Allah'ın rûhundan bir parça (Hicr, 15/29) taşıyor olması hasebiyle nihâyet *aslına, mânâsına* döndürülecektir. Diğer taraftan, Bakara Sûresi 28'inci âyette dikkat çeken bir diğer husus, insanın O'na, aslına döndürülecek olmasının, ikinci bir dirilişe bağlı olmasıdır ki, bu da bir yönüyle, maddî olanın, yükselişe mânî olan kayıtlarından fenâ bulup *mânâ dirilişi* ile can bulmak olsa gerektir.

Öte yandan, yukarıda yapılan alıntıda, Ayverdi, cismin ruh uyanıklığından mahrum olması hâinden söz ederken, cismi ve rûhu, birinin diğerine tercih edildiği veya cisim ile rûhun ayrı ayrı telâkkî edildiği düalist bir yaklaşımla değil, fakat cismin, mânânın mazharı olarak yine mânâ ile terbiye edildiği, aydınlatıldığı, süflî insiyaklarının kontrol altına alındığı bütünlüklü bir şekilde ele almaktadır.

²⁶⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 1978, 392.

Benzer bağlamda Ayverdi, “bilgi şebekesini mânevî bir hatla gayba bağlamış olanlardan başka”²⁶⁷ bütün insanları, ister âlim ister câhil olsun, geliş keyfiyeti bilinmeyen “ölüm kasabı”nı bekleyen sürülere benzetir. Sürü metaforuyla birlikte yapılan bu değerlendirme, diğer tasavvufî ekollere nispetle Ayverdi’nin tasavvuf anlayışındaki mânâ telâkkîsinin özgün bir veçhesini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Zîra dünyaya her gün yüzbinlerce insan doğmakta ve dünyadan her gün bir o kadar insan göçmektedir. Doğum ile ölüm arasında geçen kısa zaman zarfında insan ezelden ebede giden yolculuğunun dünya safhasını gerçekleştirmekte, bu süreçte, içinde bulunduğu zaman ve mekânla ilişkili yaşam biçimleri ve değer yargılarıyla tanışmaktadır. Pek çok insanın yaşantısı, görenekler, güncel ve popüler olanın taklîdi ve alışkanlıklar zinciri ile yönlendirilmektedir. Çoğunlukla maddî ideal ve hazları takip etmek veya sırasıyla önüne konulan hedefleri gerçekleştirmek üzere yaşamaya meyilli insan, bu hedeflere öngöremediği şekillerde ket vurulduğunda duyumsadığı hayal kırıklığı ile anlam kaybına dûçar olmaktadır ya da ölüm ansızın gelip çatıncaya kadar hiç dinmek bilmeyen bir hercümercin içinde savrulup gitmektedir.

Ayverdi’ye göre, aslını tanımaya gayret etmeyen, esasında hükmün kendisinden geldiği, her hâdisenin O’nun kararıyla tezâhür ettiği o esas kuvvetle hemhâl olmayan kişi, bütün maddî ilmine ve rütbelerine karşın, doğum ile ölüm arasındaki kısa yolculukta koşuşturan bir sürünün beşerî bir mensubu olmaktan öteye geçemeyecektir. Zîra, “kendisiyle anlaşılamamış, mânâsını bulup onunla bağdaşamamış kimseler, mecbûrî bir sürüklenişle şaşkın ve şuursuz, hayat selinin içinde kaybolup gitmektedirler.”²⁶⁸ O hâlde, insanın kendisini bulması için öncelikle neyi arayacağını bilmesi, bu arayışın başıboş bir seyyahlık değil, *kendi varlığının hakîkatine* doğru yapılan bir yolculuk olduğunu idrak etmesi; âlemde şâhit olduğu her şey ve olan her hâdisenin ardındaki *mânâ* gücünü kabul edip bu minvâlde bir yolda olması icap etmektedir. Bu yönüyle Ayverdi’nin tasavvuf anlayışında, insan herhangi bir topluluğun alelade bir üyesi olarak değil; kendisini, aslî mânâsına yönelen hassas bir

²⁶⁷ Age., 71.

²⁶⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 170.

endâzeyle nispetle ince ince inşâ ederek beşeriyetten insaniyete yol alan bir sorumluluk şahsiyetidir. Zîra ona göre yaşanan hayat, yalnızca insâniyetin mânâsına ermek, dünyâyâ gelişin ve dünyâdan gidişin sırrını çözmek içindir.²⁶⁹

Eserde, Ayverdi tarafından *mânâ iştirâki* olarak vasfedilen; insanların meşreplerine yakın, benzer sıfatların tecellîlerine mazhar kimselerle, bir anda ve tabîi olarak geliştirdikleri sıkı bir bilişiklik hâinden söz edilmektedir:

“Bu kadar sıkı bir bilişiklik bir anda nasıl oldu? Bir tohumun bile toprakta yeşermesi için belirli bir zaman lâzımdır. Halbuki *mânâ* iştirâki olan kimselerin tek bakışları ne hâtıralar uyandırıyor, ne gizlilikleri açığa vuruyor. Varlığını topraktan bulmuş olan insan, hissî bünyesinin inkişâfında hiç de cedit olan toprak gibi uzun beklemelere ihtiyaç duymuyor...”²⁷⁰

Bu alıntıda, insanın cismânî ve mânevî olmak üzere her iki yönüne de vurgu yapılmakta; beden cihetiyle topraktan gelmiş ve toprağa dönecek olan insanın, bir nutfe hâinde rahimden başlayarak çocukluğa ve erişkinliğe uzanan maddî gelişiminin çok uzun süreler almasına rağmen, “*mânâ iştirâki*” bulunan kâmil insanların huzûrunda geçirilen çok kısa sürelerin dahî muhatabının gizli kalmış yönlerini açığa çıkartarak mânevî bünyesinin inkişâfını sağladığı ifade edilmektedir.

Eserde işlenen; derûnî bir anlam arayışında, gâyesi gündelik yaşantının veya sosyal gerekçelerin/gerekliliklerin ötesine uzanan, *mânâ* âlemine dair iç görüşü olan insanların kendilerindeki yönelişe benzer aşkın bir *mânâyı* içkin kimselere yönelmeleri husûsu, Ken'an Rifâî'nin “ezel aşinalığı” olarak tasvir ettiği mülâhazalarını anımsatmaktadır:

“İnsanların, bir zarûret ve içtimâî alâkalar sebebiyle berâber yaşadığı kimseler vardır. Bunlarla olan müşterek hayatları her vakit cinsiyet yâni ezel âşinâlığı icâbı değildir. Berâber bulunma, sık temas etme ve yakınlık bir alışkanlık

²⁶⁹ Age., 256.

²⁷⁰ Age., 195.

meydana getirir. Halbuki aynı mânâyı taşımak, aynı cinsten olmak bambaşkadır. Aynı cinsten olmak için kalplerin benzerliği, ruhların anlaşması, akılların uyuşması lâzımdır. İşte bu türlü bir âşinâlığa erişmiş olan kimseler, hangi şartta olurlarsa olsunlar senin cinsin ve âşinândır.”²⁷¹

Aliye’nin, büyükbabasının mânâ dünyâsına yaptığı yolculuk Kerim Bey ile karşılaşması ile bu mânânın kuşatıcılığı altında âdeta istiğrak hâlinde aynı mânâ ile boyanmasına sebep olmuştur. Aliye ile Kerim Bey arasındaki ezelî bağ öylesine kuvvetlidir ki, onlar zâhiren iki ayrı benlikte birbirlerinin mânâsını taşıyan varlıklar olarak betimlenmektedir.²⁷²

Aliye’nin İrfan Paşa’nın şahsında, onun yazdıkları hakkında tefekkür eder, onun hakkında düşünürken hissettiği mânâ arkadaşlığı, Feyzi’nin, yakın zamanda tanışmış olmalarına rağmen Aliye ile dostluğunun âdeta pek uzaklardan sürüklenip geldiğini hissederken,²⁷³ Aliye’nin de Feyzi’ye kardeşlerinden daha yakın hissetmesi, onun tezatlarla yüklü karmaşık ruh hâline duyduğu alâka²⁷⁴ da bahsedilen tespite birer örnek olarak gösterilebilecektir.

Girişte de belirtildiği gibi, eserdeki mânâ bahsi, Aliye’nin gündelik yaşantının maddî meşgale, zevk veya kaygılarıyla tatmin olmayan; bu nedenle onu kalıcı bir zevke, gönlünü tatmin eden bir gâyeye yönelten bir mânâ arayışı ekseninde ele alınmaktadır. Bu mevzû, Aliye ile Kerim Bey arasında geçen bir sohbet esnasında dile getirilir. Ayverdi burada, “Niçin yaşıyoruz?” sorusunu gündeme getirmekte; bu sorunun, “... her idrak ve şuur sâhibi şahsın karşısından bir an bile çekilmeyen ve cevâbını almak ısrârıyla bekleyen, hilkat tarafından mevzû bir soru...”²⁷⁵ olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan, yaratılmış diğer mahlûkattan farklı bir kompozisyonda, “insan” olarak

²⁷¹ Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 387.

²⁷² Ayverdi, *Batmayan Gün*, 209.

²⁷³ Krş. age., 133.

²⁷⁴ Krş. age., 136.

²⁷⁵ Age., 169.

yaratılmış olmak, “Niçin yaşıyoruz?” sorusuna doğal olarak muhatap olmak demektir.²⁷⁶

Burada tesis edilen bağlantı üzerinde daha yakından tefekkür etmek gerekirse, insanın hem ezeli ve ebedi bir soruya muhatap olarak varlık sahnesine çıkması yönünden, hem de varoluşsal yeri, gâyesi, kaygıları ve mânâ arayışı bağlamında benliğinde cereyan eden içsel soruşturma yönünden bir *sual varlığı* olduğu düşünülebilir. Birinci cihetten değerlendirildiğinde, insanın elest bezminde muhatap olduğu “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusu akla gelmektedir. Nitekim bezm-i elest terkibi Farsçada “sohbet meclisi” anlamına gelen *bezm* ile Arapçada “Ben değil miyim?” anlamında çekimli bir fiil olan *elestüden* oluşur ve ruhların yukarıdaki soruya “evet” şeklinde cevap verdikleri meclisi anlatır.²⁷⁷ İnsanın, maddi sûretine bürünmeden önce bu ezeli sohbet meclisinde Yaratıcısı ile gerçekleştirdiği diyalogun bir soru ile tanımlanıyor olması kadar, beden ve ruh terkibiyle dünyaya gelişiyle beraber yeni bir ivme kazanan yolculuğu boyunca kendisi ve yekdiğerleriyle ilişkilerini ve muhatap olduğu hâdiseleri bu soruyu hatırlayarak yorumlayıp düzenlemesi gerekliliğine işaret eder.

Kendi sonluluğunu idrak ve tefekkür eden yegâne varlık olmasından hareketle insanın bir *sual varlığı* olması, “Niçin?” sorusunun ona hayat yolculuğu sürecinde eşlik ederek gündeminde kalmasına vesîle olmaktadır. Mâhiyeti itibarıyla bilinçli bir farkındalık öznesi olan insanlar, farklı mizaç ve meşrepleri nedeniyle aynı farkındalığı haiz olmasa da, insanların pek çoğunun “Niçin?” sorusuyla hemhâl olduğu; gâyeleri, araçları veya nesneleri ne kadar farklı olursa olsun kendilerini tatmin etmeye niyet eden bir yöneliş hâlinde olmalarından anlaşılabılır. Ayverdi bu hususu şöyle dile getirir:

“Şüphe yok ki, herkes, kendi *mânâsına* yerleştirilmiş olan câzibe doğru sürüklenmekte ve *gâye* düzdüğü bu câzibin görünmeyen ipi tarafından

²⁷⁶ Krş. age., 169.

²⁷⁷ Krş. Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, 1992, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 6, 1992, 106.

çekilmektedir. Fakat her bir gâyenin üstündeki yüksek gâyeyi gören pek azdır.”²⁷⁸

Ayverdi’nin, herkesin kendi *mânâ*sına yerleştirilmiş olan câzibe çekildiğine yaptığı vurgu, tasavvuf düşüncesindeki her insanın bir veya birkaçına husûsiyetle müsemma olduğu isimlerin gerektirdiği gâyelere meyletmesine tedâî niteliğindedir. Ayrıca, farklı meşrep ve mîzaçlara göre tezâhür eden “gâye”ler yâhut “idealler” ve bunların üstündeki gâye fikri, gâyeler arasında da tıpkı mânâ hiyerarşisine benzer bir *asıl-sûret* veya *nispet* ilişkisi olduğunu ortaya koyar.

İbn Arabî’nin ontolojisinde, her bireysel varlık, küllî varlığın bir izhârı olduğu gibi bireysel anlamıyla bütün fertler prototip niteliğindeki insân-ı kâmile nispetle var olmakta; her fert, kendi a’yân-ı sâbitesine uygun olarak o “İlk” mesâbesindeki insandan istifâde etmektedir.²⁷⁹ Kişilerin a’yân-ı sâbiteleri ise *ilâhî ilimdeki mânâ*ları, varlıklarının *değişmeyen hakikat*leridir. Allah’ın sonsuz isim ve sıfatlarından bir ya da birkaçına mazhar olan insan fertleri arasındaki farklılıklar, isim ve sıfatların birbirlerinden farklılaşması²⁸⁰ nispetinde açıklanabilir. İlâhî isimlerin tamamı tek varlığa işâret etse de, her bir isim, diğer kimselerde mevcûd olmayan hususî bir hükmü gerekli kılmaktadır.²⁸¹ Eser bağlamında yeniden değerlendirilecek olursa, kişilerin kendi şahıslarında mündemiç olan isimlerin gerektirdiği çekim doğrultusunda birbirlerinden farklılaşmalarına paralel şekilde, yöneldikleri gâyeler de farklı mertebelerde olacaktır. Öte yandan, Ayverdi’ye göre fertler kendilerine has gâyelerini gerçekleştirme yolunda ilerlerken, bu özel gâyelerin üzerinde ve ötesinde daha ulvî bir gâye olduğunu gören kişi sayısı son derece azdır.²⁸² Zîra bu münferit idealler her istîdâdı tatmin etmemekte ve çoğunlukla bir esaret yaratmak sûretiyle “vicdânî bir vüs’ate”²⁸³ yer vermemektedir. O hâlde burada insanı esir aldığı ifade edilen türden

²⁷⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 169.

²⁷⁹ Yiğit, “İbn Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan”, 2016, 223.

²⁸⁰ Agm., 223.

²⁸¹ Yiğit, “İbn Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan”, 2016, 224.

²⁸² Krş. Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 169.

²⁸³ Krş. age., 170.

gâyelerin, maddî ağırlıklı, insana gündelik bir telaş ve amaç bahşederken oluş ve bozuluş âlemine ait şeyleri nihâî bir hedef gibi sunarak insanı varlığın dikey ekseninde gelişmekten alıkoyan idealler olduğu anlaşılmaktadır.

Gāye-mânâ ekseninde dikkat çeken bir diğer konu, kendisine hayat yolunda birtakım gāyeler, çeşitli mihenk taşları belirleyerek onlara yönelen insanın, bu yönelişini, er geç sönmeye mahkûm gāyelerin ışığının aksine sürekli parıldayacak *mânâ* ışığına raptederek gerçekleştirmesinin önemidir. Bu konuda Ayverdi şöyle söylemektedir: “Halbuki bence, gāyesine yürüyen insanın elinde *mânânın* sönmeyen ışığı da olmalıdır. Zîra gāyelerin küçük ışığı er geç sönebiliyor, fakat *mânânın* ışığına gurup yok.”²⁸⁴ Eserde, birbirinden farklı hedeflerle meşgul olup hayat selinin içinde sürüklenen insanların fizik gāyelerin sınırlarına hapsediğinden söz edilirken, gāye ile *mânânın* buluştuğu, âdetâ bir olduğu “hakîkî ideal” de mülâhaza edilmektedir. Buna göre *hakîkî ideal*, dünyevî gāyelerinin iplerine dolanan insanın kendini bu bağlarından azat ederek, kendindeki mânâyı bulup onunla bağdaşması ve nihâyet kendini bilmesidir.²⁸⁵ Nihâî olarak tefekkürün yöneldiği gāye, insanın bizzat kendi mânâsı olmaz ise, düşünceler hayat kabuğundan, dünyanın yüzeyinden öteye nüfûz edemeyecektir.²⁸⁶ O hâlde *asıl gāye* kendini, kendi mânâsını, mânâsının ebedîliğini bilmekse, bu yöneliş içindeki kişi *mânâ arayışını* doğru bir istikâmete raptetmiş; aslî gāyesi mânâsı, mânâsı ise aslî gāyesi olmuştur.

Ayverdi, insanlığın mânâsını sahip olunan maddî kıymetlerin yekûnuyla ölçen, zâhirde muzaffer ve cihangir olan insanların kalp rahatına eriştirecek sırrı aramadıkları için bulamadıklarını ifade etmektedir.²⁸⁷ Böylelikle, *mânâ arayışının* yöneldiği aslî gāye neticesinde elde edilmesi mümkün olan kalp huzurunun ilk şartı arama niyeti, yöneliş iştîyâkıdır. Bu meyanda iki soru ortaya çıkmaktadır. İnsanların bir kısmı kalp huzurunu bulmak için aramak iştîyâkını duymamakta mıdır? Yâhut bulmak için önce aramak

²⁸⁴ Age., 170.

²⁸⁵ Krş. age., 170.

²⁸⁶ Krş. Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 21.

²⁸⁷ Krş. age., 191

gerektiğine göre “aramak” edimi insanın irâdesinin bir sonucu mudur? Bu sorular tasavvuf literatüründe *kader sırrı* olarak da ifade edilmekte ve geniş bir tartışma alanı bulmaktadır. Ayverdi’ye göre, Kerim Bey’in “Rüzgârla şuraya buraya sıkışan tohum gibi, kaderin buyruğu rüzgârı da hakikat ve aşk tohumu için hangi semti intihap etmişse, onu orada yeşertir ve inkişâfına kimse mâni olmaz.”²⁸⁸ sözleri üzerinden tefekkür edildiğinde, hakikat ve aşkın inkişâfı da ilâhî bir inâyete tâbidir. Peki bu fikir, kişilerin irâdesinin ortadan kalktığı anlamına mı gelmektedir? İbn Arabî’ye göre kader sırrının bilinmesi, en çetin işlerden biridir. Şeyhü’l ekber *Fusûsu’l-Hikem*’de Allah ile kullar arasında geçen aşağıdaki diyaloga yer vermektedir:

“Ben yalnız ezeli olan ilahi ilmimde bulunan şeye varlık bahşedip, onları gayb halinden varlık sahasına getirdim. Onlar da ezeldeki halleri ve istidatları üzere zuhur ettiler. Kendi durumları dışında zuhur etmeleri için asla cebir ve hüküm etmedim. Yed-i feyyâzımda cimrilik yoktur. Siz istediniz, ben de verdim. Ben filimden sorumlu değilim, sorumlu olan sizsiniz...”²⁸⁹

O hâlde kişiler ezel âlemindeki istîdatları üzere varlık âleminde zuhûra geldikleri için, İbn Arabî’ye göre, insanların dünyadaki bütün yapıp etmelerinde olduğu gibi maddî rahatlık, bolluk, ilim veya servet ile yetinip yetinmemeleri, mânevî yönelişleri veya bu yönelişin derecesi, a’yân-ı sâbitelerindeki istîdatlarınca belirlenmektedir. Bununla birlikte Ayverdi’nin tasavvuf anlayışına göre; kişiler, *madde* ve *mânâ* birlikteliği yönünden farklı terkip ve mizaçlara sahip olsalar da, hangi sosyokültürel çevreden, coğrafyadan, millet, din veya ırktan olursa olsun her şahsın mâneviyat alanına dâhil olmaya ihtiyacı bulunmaktadır. Ayverdi, mâneviyatla ilgili görüşleri bağlamında Cevat’ın Hüsnü’ye hitâben “...bu inkârın, bu nefretin de ona alâkanı gammazlayan gizli bir şâhittir.”²⁹⁰ demesiyle “kendini bilmek” iştîyâkının, böyle bir alâkaları olmadığını iddia edenler için dahî ve hatta belki daha güçlü bir şekilde cereyan ettiğini ortaya koymaktadır.

²⁸⁸ Age., 179.

²⁸⁹ Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1987, 84.

²⁹⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 76.

Eserde, İrfan Paşa'nın sanatkârlığı çerçevesinde işlenen bir konu da ilim gibi sanatın da zâhirî, salt duyuşal zevklere hitap eden bir veçhesi olmasının yanı sıra, sanatçının ve eseri temâşâ edenin meşrebi ve derinliğine göre üzerinde tefekkür edilecek bâtinî bir boyutu bulunduğu fikridir. Aliye'nin hayranlıkla bahsettiği "Aşk ve Bakış" tablosu, bir yönüyle İrfan Paşa'nın sanatkârane ve kabiliyetli fırçasının estetik bir eseri olarak okunabilir; ancak aynı portre sahibinin, karşı duvardaki portre sahibinin fotoğrafıyla birlikte "aynî mânâ belâgatı"²⁹¹ nin bir örneği olarak nitelendirildiğinde anlaşılmaktadır ki, sanatsal formlar da diğer formlar gibi mânânın mazharı; şekil, mânânın kapısıdır. Benzer şekilde, "tefekkür" tablosu da sanatın, sadece şeklî muhtevâsının ötesinde, belirli bir mânâyı fısıldadığı ölçüde derinleştiğini ve farklı bir hüviyet kazandığını ifade etmektedir.

Bu değerlendirmeler, *Batmayan Gün*'de işlenen temel motiflerin her birinin bir görünen veya umûmiyetle anlaşılan, bir de saklı, daha derûnî bir nazar neticesinde keşfedilen boyutları olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, bu derûniyette *mânânın* gizliliği hususunda, tasavvuf düşüncesinin diyalektik yapısına uygun bir çift yönlülük bulunmaktadır. Şöyle ki; derûnî bir tefekkürle vâsıl olunabilecek *mânâ*, bir yandan Allah'ın her yerden tecellî ediyor olması sebebiyle alenî iken, her yaratılmışta bu basîret kabiliyetinin aynı seviyede olmaması esassından hareketle de gizlidir. Tasavvuf düşüncesinde görüşü engellediğinden bahsedilen kesâfet ve perdelenmişlik aralandığında, gizli sanılanın aslında gün gibi ortada olduğu, bütün mevcûdatta kendini gösterenin o *mânâ* olduğu anlaşılabacaktır:

"Gizlilik de görmezlik de sende... Eğer onu sana göstermeyen şu vücudun kesâfetini ortadan kaldıracak olursan, onun gizli olmadığını, bütün mevcûdatla kendini göstermiş olduğunu ve senden görünenin de gene o olduğunu kolaylıkla görürsün..²⁹²

²⁹¹ Age., 22.

²⁹² Age., 24.

Bu ifadeyi biraz daha açacak olursak, “gizli” diye nitelendirdiğimiz *mânâ* veya *hakikat*, “görmezlik” ile sonuçlanan madde dünyasının ve bu kesâfet düzlemine ait algılayış biçimlerinin her ikisinin insanda mevcut oluşu, yine onun bir yanıyla *maddeye* diğer yanıyla da *mânâyâ* bakan *berzah* niteliğini doğrular bir ifadedir. Berzah olan insan, bu özelliği dolayısıyla sık sık şüphe ve kesinlik arasında, ayın denizler üzerinde oluşturduğu etkiye benzer bir etkiyle gel-git yaşayabilir. Oysa deniz aynı deniz, sâhil aynı sâhildir; ne var ki, gelgitin neticesinde gözümüze değişmiş görünen aslî bir nitelik değil, deniz ile karanın birbirine bağlandığı kıyı çizgisinin yeridir. Bu hususta eserde Marcus Aurelius’un sözlerinden mülhem, mânânın bir ifadesi olarak *hakikat* betimlenirken, vehme ve zanna dayanan şeylerin değişkenliğini, hakîkatin ölçülü sabitliği ile karşılaştırılmaktadır.²⁹³

Eserde Aurelius’un, hayat seyahatinde insana rehber olabilecek tek şeyin felsefe olduğunu söylediği satırlardan kastının, felsefenin kadim mânâsına, “hikmet sevgisi”ne atıfla, bir mânâ arayışı cihetinden olduğu anlaşılmaktadır. Ayverdi burada da diyalektik bir üslûp kullanarak şüphe ve zanla beslenen felsefe ile ruh ilmi arasında karşılaştırma yapmakta; felsefenin, ruh ilminin ilk basamağı olduğunu söylemektedir. Felsefenin şüphe ve zanla beslendiği yargısından kastın ise; hikmete yönelik içeren, varlığın zâhir ve bâtın cihetlerine ilişkin metafizik bir farkındalık ve bilgelik sevgisiyle yoğrulan bir felsefe anlayışına işaret etmediği düşünülmektedir. Girişte de belirtildiği üzere, mevcûdiyetin arka planındaki hikmet anlamındaki *hikmet-i vücûddan* bahsedilen noktada şahıs, verili olanı aşan metafizik bir soruya muhatap olmaktadır.²⁹⁴ Bu cihetle değerlendirildiğinde, mânevî sahayı ilgilendiren bu sorular felsefenin de sorusudur.

Hikmetten bahsedildiği bu noktada belirtmekte fayda vardır ki, İslâmî hikmet geleneğine göre, insanlığımızın aslî mâhiyetini idrak etmek, eşyânın tabiatını ve kendi nefsimizin hakîkatini araştırmayı gerektirir.²⁹⁵ Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335)

²⁹³ Krş. age., 78.

²⁹⁴ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 130. Ders, 32.01-33.00.

²⁹⁵ Krş. Chittick, “The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought”, *God, Life, and the Cosmos*, Abingdon: Routledge Publishing, 2002, 3.

tarafından, “asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar alanındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek”²⁹⁶ şeklinde ifade edilen *hikmet* kavramının tanımında iki husus dikkat çeker: Çeşitli sûretlerle zâhir olan eşyânın *aslı* yahut *mânâsı* hakkında bilgi sahibi olmak ve bu mânâyâ uygun olarak eyleme geçmek.

O hâlde burada, künhüne vâkıf olunması icap eden eşyâ ile bu vukûfiyeti tahakkuk ettirecek özne olarak *insandan* bahsedilmektedir. Ancak bu bahis, bilen ile bilinen veya özne ile nesne arasında maddî düzeyde görülen ayrımın ötesinde, tevhîdî ontolojinin doğal bir netîcesi olarak, bilen ve bilinenin hakîkatte bir ve aynı olduklarını idrak etmek şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim özne ile nesneyi birbirinden ayrı telâkkî etmek, âlemin ve nefsin anlamlarını tahrif ve eşyâ ile öz arasındaki münâsebeti tahrif etmektir.²⁹⁷

Eserde “ruh âlimi”²⁹⁸ olarak ifade edilen nitelikteki insanların sûretinde gizlenen, ancak sözleri, hâlleri ve her nevî eserleri ile kadim zamanlardan günümüze intikal eden ve geleceğe sirâyet edecek olan değişmez bir hakîkatin mevcûdiyetine yapılan atıf ve Aurelius’un sözleri Mesnevî’nin şu beyitlerindeki mânâyı çağrıştırır:

“Mustafa (a.s.)’nin vârisi senin karşında oturmaktadır, fakat senin “karşın” neresidir? O senin önündedir (fakat) önü (ardı) düşünen can nerededir? Eğer sen “ön” ve “art” diye bir şeyin olduğunu düşünüyorsan cisme bağlısın ve ruhtan mahrumsun.
“Alt”, “üst”, “ön” ve “art” cismin vasıflarıdır; nûrânî olan can ise (bunlardan) münezzeh ve cihetsizdir.
Şâh-ı hakîkinin pâk olan nazarı nuru ile can gözünü aç; kısa görüşlü biri gibi hayalden sakın!
Sen ki gam ve şâdî halleri içinde yaşamaktasın, ey ademde olan, ademin önü ardı (yâni mâzîsi istikbâli) olur mu?”²⁹⁹

²⁹⁶ Kâşânî, *İşlâhâtü’ş-şûfiyye*; Kara, Mustafa, “Hikmet”, DİA, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 17, 1998, 519’da iktibas edilmiş.

²⁹⁷ Krş. Chittick, *Kozmosun Hakîkati*, 2017, 172.

²⁹⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 78.

²⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002, 144-145.

Bu beyitler, tedâî silsilesinde, Mutlak Varlık'ın varlığı ve ona nispetle mâsivânın yokluğu; asıl gerçekliğin sâbitliği ve zuhûratın değişkenliği bağlamında okunabilecek Hz. İbrâhim'in üzerine gece bastırınca, bir yıldız gördü: "*Rabb'im budur*" dedi. Yıldız batınca da: "*Ben batanları sevmem.*" dedi. (En'âm, 6/76) âyeti ile ilişkili olarak okunabilecektir. O hâlde bir yöneliş varlığı olarak insanın niyet ettiği gâye, kast ettiği mânâ, nüfûz ettiği formlarla ve kronolojik bir zaman algısıyla sınırlı olmayan; bu nedenle insanlık tarihinin hangi döneminde dünya sahnesinde yer alırsa alsın, çağlar ötesinden yankılanan mânâyı işitmeye meyilli insanlar için tanıdaktır.

Eserde doğrudan bir beyânı olmamakla birlikte, Ayverdi'nin eleştirdiği maddeci yönelimin, pozitivist düşüncenin temel saiklerine yönelik olduğu gibi bir çıkarımda bulunmak da mümkündür. Zîra on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara ait iki farklı pozitivism akımı olduğu kabul edilmekle birlikte, (eserde münazara edilen esaslar bağlamında) bu akımın temel savları, bilimsel bilginin geçerli olan tek bilgi türü olduğu; metafizik neden, ruh, cevher gibi kavramların bilimsel açıklama gücü olmayıp gerçekliğin sadece deney ve duylara konu teşkil eden olgulardan ibaret olduğu ve bilginin somut ve tikel nesnelerden başka bir referansı olmadığı yönündedir.³⁰⁰

Maddenin açılımlarından biri olarak *pozitivist akıl*, buna mukabil mânânın taşıyıcısı olması cihetiyle *aşk* mevzûlarında, tasavvuf düşüncesindeki temel bilgi anlayışı paralelinde eserde çeşitli mülâhazalara yer verildiği görülmektedir. Buradan hareketle bilgi ile madde ve mânâ arasındaki ilişkinin incelenmesi mümkündür. Bahsi geçen hususlar, Aliye ile Kerim Bey arasında geçen bir sohbet sırasında şu sözlerle ele almaktadır:

“Kuşşalım. Fakat mânâdan konuşalım. Feylesofun inanç vermeyen sesinden değil. Bence, hakîkati arayan, onu felsefede değil, gönül bilgisinde bulabilir. Felsefe yolu, sarp ve çıkmaz bir kayalığa dayanıyor. Gönül dünyâsının sınırları ise kalp âsâyışine, şüphelerden arınmış bir âleme uzanıyor.

³⁰⁰ Kutluer, “Pozitivizm”, 2007, 335.

Çünkü feylesofun aklından başka meşalesi yoktur. Halbuki akıl, kendinin fevkinde olan şeyler için kıymetsizdir, zîra ne olsa mahlûkiyet derecesini geçemez ve kendinden üst olan kademeleri sezemez. Halbuki bilgilerine aşk zevki katmış, yâhut bilgilerini aşktan almış kimselerin sözlerinde nihâyetsiz bir kemâl vardır. Zîra aşk, insanı aslî safvetine ulaştırır.”³⁰¹

Görüldüğü üzere yukarıdaki *mânâ* bahsinde, aklî bilgi ile kalbî bilgi arasında mukayese yapılmakta; sâlikin *mânâ arayışının* gâyesine ulaşabilmesinin, gönül bilgisini kesbetmesi sûretiyle mümkün olabileceği ortaya konulmaktadır. Ayverdi’nin, yukarıdaki alıntıda “feylesof”, eserin bir başka kısmında ise “felsefe hocası” olarak tâbir ettiği karakterlerle teorik bir biliş ve salt aklî mülâhazalarla hüküm veren kişileri; bu minvâlde “felsefe”yi ise “bilgelik/hakikat sevgisi” mâhiyetine işaret etmek üzere değil de, bilginin mâhiyetini aklın idrâk gücü ile sınırlı gören bir duruşa atfen bir metafor olarak kurguladığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki metin üzerinden devam edilecek olursa, Ayverdi tarafından aklından başka meşalesi olmadığı için sarp ve çıkmaz bir kayalığa dayanmaya mahkûm olmakla eleştirilen felsefe, kendisi de halk edilmiş olan aklı, bilgiye ulaşmanın yegâne yolu olarak mutlaklaştırmak sûretiyle hakikat bilgisi/sevgisi mânâsından uzaklaşmaktadır. Eserde “maddeciler ve kıyasçılar”³⁰² olarak da tanımlanan kişiler, Ayverdi’ye göre şüphe ve zan üzere demir atıp ömürlerini boşuna tüketmekte; diğer taraftan, maddeyi önceleyen türden “felsefe ve kıyas” ise rûhun ihtiyâcı olan sükûnetin tam aksine bir içsel kargaşaya sebep olmaktadır.³⁰³ Böyle olmakla birlikte Ayverdi, aradığı hâlde kemâli bulamayan feylesofu, “aklından ve mâlik olduğu kuvvetlerinden üstün bir kuvvete sâhip olmadıkça, yâni aklı kırıntısını *mânânın* vüsâtine terk etmedikçe yarım kalmakta” mâzur görmektedir.³⁰⁴ Aklın sınırları vardır ve insanı bütünleşmiş bilgiye sevkdebilecek cüz’î aklın kemâli, kendi hudutlarını tasdik etmekle hâsıl olacağı gibi, “akıl”lı insan, metakognitif bir bilişle aklının sınırlılığına belirli bir mesafeden bakabilen insandır.

³⁰¹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 157.

³⁰² Age., 201.

³⁰³ Ay.

³⁰⁴ Age., 192.

Tasavvuf klâsiklerinde bilgi; kategorik olarak öğrenmekle elde edilen “ilim” ve mükâşefe ile elde edilen Allah bilgisi anlamındaki mârifet olmak üzere iki esas şekilde telâkkî edilmektedir.³⁰⁵ Serrâc (ö. 378/988), Cibrîl hadîsindeki îman-islâm-ihsan olarak târif edilen yapıya binâen İslâm’ı zâhir, îmânı bâtın; ihsânı ise zâhir ve bâtının hakikatleri olarak tanımlamakta, buradan hareketle bilgiyi, ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn olmak üzere üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır.³⁰⁶ Bilgi, ilme’l-yakînden hakka’l-yakîne doğru veya akıl ve nakilden tecrübeye doğru yol aldıkça kesinlik kazanır; sâlik arayışı içinde yol aldığı, varlığını sezinlediği mânâyı zevk edindikçe Ayverdi’nin yukarıda sözünü ettiği kalp asâyişi temin edilmiş, kalp şek ve şüphelerden emin hâle gelmiş olur. Öte yandan tasavvuf ehli pek çok bakımdan vahiy ile eşdeğerde değerlendirdikleri keşfi bilginin, burhan ve delîlin geçerli olduğu durumda istidlâlî olarak elde edilen bilgilerle çelişmeyeceğini ortaya koymuşlardır.³⁰⁷ Ayverdi, *madde* ve madde ile temsil olunan şeyler ile *mânâ* ve mânâ ile işaret olunanlar arasında bir muvâzene tesis ederken, mânâyı “asıl” olması hasebiyle önceliklendirmekle birlikte mânânın hem gizlendiği hem izhâr olduğu bir yer, tecelligâh ve emanet olması sebebiyle maddeye de gereken önemi atfeder. Sözü edilen muvâzene, İslâm felsefesinde ontolojik bir kavram olarak sudûr sırasında her varlığın, “İlk Varlık”tan kendi mertebesine göre bir varlık payı almış olması”³⁰⁸ şeklinde tanımlanan *adâlet* mefhûmu ile birlikte yorumlanabilir. Buna göre Allah’ın adâleti mevcut olan her şeye varlık hiyerarşisindeki konumuna göre mükemmellik kazandırması iken, insanın adâlete dair ahlâkî sorumluluğunun özel anlamıyla eşyayı yerli yerine koymaktır.

O hâlde *mânânın kuşatıcılığında* mânâyı izhâr eden *sûretleri/maddeyi* adâlete uygun olarak konumlandırmak önem arz etmektedir. “Adl/adâlet” kavramının zıddı olarak

³⁰⁵ Bolat, Mehmet Ali, “Tasavvufta Bilgi Anlayışı: Mârifet”, *Tasavvuf : tarih-doktrin-tenkit*, haz. Ali Bolat vd., Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019.

³⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, 2016, 21-22.

³⁰⁷ Krş. Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 5, 2012, 92.

³⁰⁸ Çağrı, Mustafa, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1, 1988, 342.

mülâhaza edilen *zulüm* ise, sözlükte “bir şeyi ona ait olmayan yere koymak”³⁰⁹ olarak tanımlanır. *Şüphesiz Allah, insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler.* (Yûnus, 10/44) âyetinde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın insanlara asla zulmetmeyeceği, ancak ve ancak insanların kendilerine zulmedeceğini belirten pek çok âyet bulunmaktadır. Ayverdi’nin ehemmiyetle üzerinde durduğu beşeriyetten insâniyete tekâmül eden yolculuk fikri, mezkûr âyetler bağlamında yorumlandığında, insanın kendine zulmetmesi, kendini aslen âit olduğu şekilde konumlandırmadığı, *ezelî mânâsına* yönelme gayretinde bulunmadığı olarak anlaşılacaktır. Öyle ki kişi, “insan” olarak dünyaya gelmesinin mânâsını ve bu mânânın gerektirdiği haysiyet, sorumluluk, adâlet, rahmet ve fazîlet gibi âdeta insan yapıcı unsurlar olarak tasvîr edilebilecek değerleri içselleştirmedikçe kendine zulmediyor olacaktır.

Diğer taraftan Kur’ân-ı Kerîm’de Bakara Sûresi’nin 143’üncü âyetinde geçen “vasat ümmet” tâbirindeki *vasat* sözcüğünün müfessirlerce *adâlet* mânâsında³¹⁰, *adl* mastarının ise “orta yol, istikamet” anlamında yorumlandığı dikkate alındığında, İslâm ahlâkının telkin ettiği âhenkli yaşam anlayışı, madde ve mânâ münâsebetinin isâbetli şekilde tesis edilmesi açısından referans alınabilmektedir. Ayverdi’nin *Batmayan Gün*’de bu bağlamda yaptığı değerlendirmelerden biri Cevat’ın, Kerim Bey’in doktorluk mesleğine intisâbı ile ilgili yaptığı yorum üzerinden de okunabilir. Buna göre Kerim Bey, “...sonsuz bir enginliği olan rûhunun karargâhını, yâni bu vücûdun fizyolojik ve anatomik kıymetini görmek ve tanımak, aynı zamanda beşeriyete hizmet etmek için tabâbete intisap etmiştir.”³¹¹ Zîra bu dünyaya kendini bilmek gâyesiyle gelmiş olan insanın, bu yolda başlangıç olarak içine harikalar sığdırılmış vücut kitabını³¹² okuması anlamlıdır. Bu alıntıda geçen “beşeriyete hizmet” bahsi, Ayverdi’nin maddenin mânâyâ nispetle, adaletle konumlandırılması gayreti ve mülâhazasına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre, sosyal hayatın birer ferdi olarak edindiğimiz roller, bu rollerin

³⁰⁹ Çağrıçı, Mustafa, “Zulüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 44, 2013, 507.

³¹⁰ Çağrıçı, “Adâlet”, 1988, 342.

³¹¹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 82.

³¹² Ay.

kast ettiği daha yüce bir amaç ile taçlandırıldığında anlam kazanmaktadır. Söz gelimi bir doktor, mesleğini salt anatomik bir merakla veya geçimini sağlamak gibi maddî gâyelerle değil, fakat vicdânî bir bilinçle, insanlara hizmet etmek, yaraları sarmak gâyesiyle icrâ ettiğinde, mesleği sûretinde görünen daha derin bir mânâ hâsıl olacaktır. Doktor Kerim Bey mesleğini böylesine bir bilinçle icrâ ederken, “zevki ve asıl gâyesi” olarak ifade ettiği ve bedenle ilgili tahlil ve incelemelerden daha zor olan rûhî faaliyetlerle iştigal ederken yorulmaz.³¹³

Ayverdi eser boyunca yer yer madde ile akıl, hakikat/mânâ ile aşk arasında bağlantılar kurmakta; maddenin üstündeki yegâne kuvvetin akıl olduğu fikrine de, akıl yoluyla maddeye her halükârda hükmedilebileceği düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Eserde madde ve mânâ ekseninde ele alınan *akıl* kavramının bazen maddeyi, bazen de mânâyı temsîl etmek üzere iki farklı şekilde kullanıldığının altı çizilmelidir. Bu çift kutuplu kullanımın küllî akıl ve cüz’î akıl ayırımına işaret ettiği anlaşılmaktadır. İbn Arabî’ye göre bilgi melekeleri *bir* olup aynı bilgiye ulaştırır; bu cihetle, duyumlanabilir şeylere nispetle *duyum*, kavramlara nispetle *akıl*, keşfi bilgiye nispetle de *kalp* adını alan tek bir idrak nûru bulunur.³¹⁴ “Akıl” ya da “kalp” aracılığıyla bilinen iki farklı mâhiyet, iki farklı varlık yoktur; yalnızca bilme şekillerinde açık bir ayırım bahis konusudur.³¹⁵ Lugatta “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak”³¹⁶ gibi anlamlara gelen el-akl (العقل) sözcüğünden türeyen *akıl*, bu yönüyle sınırlayıp bağlayarak idrak etmeye çalışırken; “...bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek”³¹⁷ anlamındaki *kalp* (القلب), bir sınırlamaya müracaat etmeksizin sürekli değişerek, Hakk’ın aslâ birbirini tekrar etmeyen tecellîlerini yakalamaya gayret eder.³¹⁸

³¹³ Age., 83.

³¹⁴ Krş. age., 143.

³¹⁵ Ay.

³¹⁶ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA), 2, 1989, 238.

³¹⁷ Uludağ, Süleyman, “Kalb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA), 24, 2001, 229.

³¹⁸ Krş. Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al’Arabi’s Metaphysics of Imagination*, New York: State University of New York Press, 1989, 159.

Cevat ile Tosun arasında geçen diyalogda, aklıyla maddeye hükmedebildiğini, hiçbir şeye inanmadığını ve hiçbir şeyden korkmadığını, bu nedenle de kaygısız ve neşeli olduğunu söyleyen Tosun’a Cevat’ın verdiği yanıtlar iki şekilde yorumlanabilir. İlk olarak, Tosun’un kaygısızlık, korkusuzluk veya neşe olarak tarif ettiği hâl, derin bir kaygı ve sonluluk korkusunu perdelemektedir. Maddeye hapsolan ve tüm varlığı maddeden ibâret gören insan, Cevat’ın, “Ben seni dâima, aynı dâvânın içinde bocalar bir rahatsızlıkta görürüm. Sen, kendi kendinle mücâdeleden bir an kurtulmayan bir zavallısın...”³¹⁹ dediği üzere, âdeta her yanı aynayla çevrili fasit bir daireye hapsolmuş vaziyette kendi kendisiyle kavga ederken bir çeşit çıkmazdadır. İkinci olarak, insanın dünyaya geliş serüveninin kendi maddî irâdesi dışında olduğu savından hareketle Cevat, insanı dünyaya getirenin, madde üzerindeki irâdesi veya akli olmadığını, bu kuvvetin maddenin de üzerindeki bir kuvvete, aşk kuvvetine işâret ettiğini söylemektedir.³²⁰ Aşk kuvveti, insanın *mânâ yönelişinde* bir çeşit katalizör, tetikleyici ve aslî gâyeyi tâyin edici güç niteliğindedir.

Daha önce de belirtildiği üzere eserde “hakikat” kavramı, mânânın başlıca açılımlarından biri olarak, hatta mânâyâ karşılık gelmek üzere kullanılmakta olup Ayverdi yine eserde sıklıkla zikrettiği “aşk” mefhûmunun hakikat demek olduğunu şu satırlarda açıkça ifade etmektedir:

“Baba, eğer cihan, aşk zevkini bilse, elindeki körlük asâsını atarak, gittiği istikâmetten geri döner ve ona doğru şiddetli, önüne geçilmez bir coşkunlukla koşardı. O muazzam kuvveti tanımayan her zavallının bilgisi, ilmi, kör elindeki asâ gibidir. İstersen baba, buna aşk demeyelim de hakikat diyelim. Zîra aşk, zâten hakikat demektir; hakikattir. Bu iki kelime, iki ayrı vücutta aynı ruh gibidir.”³²¹

Aliye’nin, İrfan Paşa’nın yaşantısının izini sürerken, bilhassa mânâsını taşıyan sözlerinin yazılı olduğu defterlerde bulduğu, Kerim Bey’de ise mücessem hâle gelen

³¹⁹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 100.

³²⁰ Ay.

³²¹ Age., 200.

aşk kuvveti, hiçbir maddî kuvvetin sağlayamayacağı, sözlere dökülmesi imkânsız olan bir zevk âlemine dalmasını sağlayarak Kerim Bey'in mânâsı hâricinde kendi varlığı da dâhil her şeye yabancı olmasına sebep olmuştur.³²² Ayverdi'nin “İrfan Paşa'nın hayâtının mihveri, rûhunun mayası”³²³ şeklinde yaptığı aşk târifi de bu bağlamda dikkat çekicidir. Zîra lugatta *mihver* sözcüğü ilk anlamıyla “Tekerlek, çark gibi yuvarlak bir cismin etrâfında döndüğü, cisme göre sâbit olduğu farz edilen gerçek veya var sayılan doğru, mil, eksen”, ikinci anlamıyla ise “Bir konuda çevresinde dönülüp dolaşılan en önemli nokta, öz, esas, ağırlık merkezi” olarak tanımlanmaktadır.³²⁴ Her iki anlamdan da anlaşılan odur ki, *mihver*, diğer değişkenlere nispetle sâbit ve merkezî nitelikte olana, temsîlî vasıftaki herhangi bir sûretin *aslî* olarak anlatmak istediğine delâlet etmekte olup bu yönüyle *mânâya* işâret eden kavramlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Eserde teşbih edildiği üzere, Ayverdi tarafından sıklıkla kullanılan ve *mânâya* taalluk eden *rûhu mayalayan* gücün aşk olması, *aşkın mânâyı* dönüştürücü gücünü çağrıştırmaktadır. Nitekim sözlükteki ilk anlamıyla maya “Hamur, yoğurt, peynir, şıra, boza gibi yiyecek ve içeceklerin mayalanıp istenilen kıvâma gelmesini sağlayan bakteri, enzim gibi maddeler, ferment”³²⁵ olmasıyla, bir metafor olarak eserde *rûhu* başkalaştıran, mânevî olarak dönüştüren o cevhere bir tedâi niteliğindedir. Tasavvufun hâl ilmi olması, sâlikin çeşitli terbiye ve tezkiye yöntemleri ile farklı mertebelerde tecrübe ettiği çeşitli hâller neticesinde âdetâ mayalanan nefsinde usul usul meydana gelen dönüşümü anlatmaktadır.

Bu aşk kuvveti ile mânâda istiğrak olmuş Aliye'ye Kerim Bey kaftanında görünen “aşk”ı bilmek, Ayverdi'ye göre cihânın ve dahî her varlığın *mânâsıdır*.³²⁶ Aliye karakteri ile temsil olunan insanların aslî bir niteliği olarak kendini bilme

³²² Krş. Age., 199.

³²³ Ay.

³²⁴ Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, <https://lugatim.com/s/mihver>.

³²⁵ Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, <https://lugatim.com/s/maya>.

³²⁶ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 235.

yolculuğundaki *mânâ arayışında*, insanın *sûretini* ona yansıtan bir ayna misâli³²⁷ aşk da insanın bâtinî kimliğini yâhut “hakîkî hüviyeti”ni³²⁸ ortaya çıkarır. Diğer yandan, tıpkı elektrik düğmesine dokunulmasıyla karanlık bir salondaki eşyânın görünür olması gibi, aşk noktasını bulup oraya parmağını koyan kimseye, insanların ekseriyetine göre meçhûl olan *eşyânın hakîkati* de malûm olacaktır.³²⁹

Diğer taraftan, *mânâ* ile *sûret* arasındaki ilişki Sâmîha Ayverdi tarafından *Batmayan Gün*’de lâfzen bu kavram ikilisine müracaatla da işlenmektedir. Bu ilişki, *mânâ* önünde *sûretin* zebun (âciz, güçsüz, zayıf) olduğu, *sûreti* harekete geçirenin ise *mânâ* olduğu yönündedir. Bu bağlamda, maddenin bizâtihi kendinde bir canlılık, kudret veya hareket bulunmayıp, maddeye bu hareket gücünü, canlılığını bahşeden *mânâdır*.³³⁰ Eserde maddeden başka varlık kabul etmeyen karakterlere kendi iradelerinin ve aklı kuvvelerinin üzerinde bir kuvvet olduğunu anlatmanın bir yöntemi olarak Ayverdi, onların varsayımları üzerinden hareket ederek argüman geliştirmeye başvurur. Örneğin, Cevat, müspet bilgilerden başka hiçbir şey tanımadığını ileri süren Tosun’a, kendisinden büyük bir kuvvet olduğunu ispatlamak için maddeden yola çıkarak, “Mâdemki insanın, maddenin üstünde bir akıl kuvvetine sâhip olduğunu iddia ediyorsun, o halde tabiat kuvvetlerine olsun mâni ol!”³³¹ demektedir, böylelikle zelzele, sel gibi felâketlerden örnekler vererek insanın bu tür doğal afetler karşısındaki aczini göstermektedir.

“Akıl ve aşk” kavramlarının, eserde “madde ve *mânâ*”ya işâret eden farklı terkipler olarak kullanılmasına ilişkin bu bahsin başında, “akıl”ın genel itibarıyla maddeyi temsilen kullanılmasının yanı sıra *mânâya* taalluk etmek üzere de kullanıldığı vurgulanmıştı. “Akıl”ın, âlemin ve onun özü ve özeti olan insanın yaratılışının

³²⁷ Ay.

³²⁸ Ay.

³²⁹ Krş. age., 236.

³³⁰ Krş. age., 37.

³³¹ Age., 103.

ardındaki aslî kuvvetle bağlantılı olarak *mânâ* bağlamındaki kullanımına örnek olarak şu satırlar verilebilir:

“Vücûdumuzu istediğimiz tarafa, istediğimiz yere sevk ediyoruz. Peki bizi çeviren nedir? Kayıktaki dümeni çevireni görüyoruz, lâkin bizim dümenimiz ve onun idârecisi görülmüyor. Kayığın dümeni bile sağa sola kendi kendine dönmüyor, onu bile idâre eden bir akıl var. En küçük bir şeyin bile bir akıl tarafından düzülmekte ve kullanılmakta olduğu muhakkak olunca, bu âlemlerin ve kâinâtın hulâsası olan insanın muazzam bir akıl tarafında yaratıldığını ve kullanıldığını nasıl kabul etmiyoruz...”³³²

O hâlde akıl, eserde, “bütün âlemlerin ve kâinâtın hulâsası olan insanı” yaratan; “bizden tezâhür ettiği gibi bütün mevcûdattan” da kendini gösteren bir *kuvvet* olarak ele alınmaktadır.³³³ Burada geçen *kuvvet* sözcüğünün ise *mânâyâ* taalluk ettiği şu satırlardan açıkça anlaşılmaktadır:

“Hava, su, ateş, toprak hep yekdiğerinin zıddı ve muhâlifî değil midir? Bunlara intizam ve îtidal veren, bu zıtları aynı gâye yolunda toplayan da gene o *kuvvettir*.
...

Fakat birliğe yetişemeyen güç, bunu böyle göremez ve bu *mânâyı* idrâk edemez. Halbuki dünyânın kıvâmı zıtlarla muhafaza olur. Bunları birleştiren, tek gâye uğrunda çalıştıran da hep o *kuvvet!*”³³⁴

Sözü edilen zıtlıkları bir gâye yöneliminde birleştiren kuvvet telâkkîsinde, olumsuz ve fenâ görülen şeylerin de yeri olduğu; bahsi geçen birlik binâsının mütekâmilten tesisi için, ulvî ve muhteşem odaları kadar süflî kısımlarına da ihtiyaç duyulduğu fikri yer almaktadır. Bu yönüyle *mânâ*, “güneşin muhtelif renklerdeki camlardan aksetmesi gibi her şeyden başka şekillerle”³³⁵ zuhûr eden sûretlerin birliğini ve devamlılığını sağlayan bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Benzer şekilde, insanın bizâtihi kendisi bir çeşit “zıtlar âbidesi”³³⁶ olarak yaratılmış olup bünyesinde görünür görünmez âlemleri ihtivâ

³³² Age., 121.

³³³ Age., 122.

³³⁴ Ay.

³³⁵ Ay.

³³⁶ Age. 123.

etmektedir. Bu hususta Ayverdi'nin yere ve göğe sığmayan o kuvvetin bu hakîkate eren insanın kalbine sığdığını söylemesi; *Yere göğe sığmadım, mümin kulumun kalbine sığdım*. (Aclûnî, 2006: I, 230) hadîs-i kutsîsine tedâî niteliğindedir. Tasavvufi gelenekte, insanın kalbi Allah'ın arşı olarak tarif edilmekte, böylece Arş-ı Kebîr'in ötesinde de Arş-ı Sagîr'de de Allah'tan başka bir şey olmadığı ifade edilmektedir.³³⁷

O hâlde, gerek sûfî diyalektik gerekse tasavvuf düşüncesindeki her şeyin aynı anda mevcut olduğu fikri dikkate alındığında, insan ile *mânâ* arasındaki kuşatıcılık ilişkisi çift yönlü olup insan hem *mânâ* tarafından kuşatılan hem de mânâyı derûnunda potansiyel olarak taşıyan bir varlıktır. İnsan ve mânâ arasındaki bu ilişkide *mânâ*, bünyesinde hiç boşluk bulunmayan ve her şeye nüfûz eden bir dokuya benzetilebilir. Nefes-i Rahmân ile âdeta dalgalanan bu mânâ denizinde insan (ve dahî bütün eşya), halk-ı cedîdin bir nüktesi ile “Kün!” emrine muhatap olarak söze getirilmektedir. Fakat o mânâ denizinin bir hülâsâsı ve özeti yalnızca insanın mânevî benliğinde mündemiçtir.

İbn Arabî metafiziğinde mahlûkat Allah'ın *kelimelerinden* gayrı bir şey olmadığı gibi insanın eşyâya ilişkin bilgisi de ilâhî kelimelerin bilgisidir.³³⁸ Yani bir bakıma *sözden* başka bir şey yoktur, *söz mânâdır*. Kelâm ve kelime sözcüklerinin etimolojisi araştırıldığında, sözlükte “yaralamak, tesir etmek” anlamına gelen *kelm* kökünden türetildikleri görülmekte olup nahivde ise “bir mânâyâ delâlet eden lâfız” anlamına gelmektedir.³³⁹ Bu cihetle ilâhî kelâm Nefes-i Rahmân'da izler bırakmakta; bizim metaforumuzda ise, insan hem Nefes-i Rahmân ile mânâda ortaya çıkmakta, hem de mânâyâ delâlet eden bir lâfız hüviyeti taşımaktadır.

Aslında *mânâdan* başka bir şey olmadığı gibi, mânâ dokusunda bir iz, bir tesir olarak ortaya çıkan insan, kesif cismini lâtif hâle getirebildiği, keskin sınırlarını eritebildiği ölçüde şeffaflaşacak, hâlihazırda içinde seyretmekte olduğu mânâ denizinin farkına

³³⁷ Krş. Chittick, *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı*, 2021, 76.

³³⁸ Age., 77.

³³⁹ Sinanoğlu, Mustafa, “Kelime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 25, 2022, 212.

vararak onunla bütünleşecektir. Nasıl ki bir tatlı su kaynağından alınan bir bardak suyun kompozisyonu, lezzeti, berraklığı kaynaktakinin aynı ise, mânâ tarafından kuşatılan insanın maddeden mânâyâ seyri netîcesinde mânânın bir zübdesi olabilmesi de böyledir.

Ayverdi, *maddeyi*, varlık silsilesinde atlanması gereken ilk aşama olarak telâkkî etmekte, insanın önünde açılması muhtemel pek çok merhale bulunmaktayken, ilk basamakta takılıp kalınmasını eleştirmektedir.³⁴⁰ Bu bakış açısı, tasavvuf düşüncesinin mihenk taşlarından biri olup pek çok sûfî tarafından çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Söz gelimi İbn Berrecân (ö. 536/1142) zâhirde kalmayıp bâtına geçmenin gerekli olduğu hususunu önemle vurgular.³⁴¹ Ona göre ilimde rûsûh sahibi olmak ve zâhirden bâtına intikal etmek, baş gözünün görüş alanı dâhilindeki felekler, arz, güneş, ay, yıldız vb. şeylerden bunları yapana, Yaratıcı'ya, O'nun isim ve sıfatlarına intikal etmektir.³⁴² Bu konuda *Batmayan Gün*'de, *maddenin* duyulara hitap eden, bu nedenle yanılsamaya açık yönünden bahsedilmektedir. Güneşin kursuna uzun süre mâruz kalan gözün, baktığı her yerde güneşi görür gibi olmasına benzer şekilde, madde ile kayıtlanan insan da hakîkate ilişkin basîretini yitirme ihtimâli ile yüzleşecektir:

“Madde yalancıdır Tosun. Meselâ batmak üzere olan güneşin kursuna bir an baksan, sonra gözünü ondan ayırınca, gökyüzünde birçok güneşler görür gibi olursun. Işığın göz tabakalarında bıraktığı bu intibâyâ hakîkat mi diyeceğiz? Mâdemki gözünle gördüğün şeylere inanıyorsun, o halde buna da inan!”³⁴³

Maddenin ilk basamak oluşu ve madde ile mânânın, tevhîd esasına uygun olarak kesâfet-letâfet ilişkisiyle bir bütün hâlinde yaratılış hükmünü îfâ ettikleri; maddenin mânâyâ nispetle daha kesif olmakla birlikte cansız olarak addedilmemesi gerektiği, her an tekâmül hâlinde olduğu şu sözlerle vurgulanır:

³⁴⁰ Krş. Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 103.

³⁴¹ Krş. Yıldız, Mehmet, *İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2016, 155.

³⁴² Ay.

³⁴³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 103-104.

“Zavallı madde, zavallı tabiat...Onlar da, kendilerini yaratan kuvvetin hükmünde birer hizmetkârdır; zannetme ki kör ve şuursuzdur.

Hâsılı bu gün her şeyin, maddenin de canlı olduğu ve cansız bir şey bulunmadığı ispat olunmuştur. Senin madde dediğin de hareket ve tekâmüldedir...”³⁴⁴

İrfan Paşa’nın defterlerinde dünya hayâtı, her bir zerrenin diğer bir zerreye cenkte bulunduğu sürekli bir mücadele olarak tanımlanmaktadır.³⁴⁵ Eşyânın her türlüşünün bünyesinde fiilî olarak yaşanan cenk ve ortaya çıkan görünür zıtlıklar, aslında bu görünürlerin, mâhiyet itibarıyla mânâ dünyâsında birbirlerine muhâlif olmaları nedeniyle bu şekilde tezâhür etmektedir.³⁴⁶ Böylece, tasavvufta her şeyin zıddı ile kâim olduğu temel düşüncesinin eserde de vurgulandığı görülmektedir. Eşyânın bu diyalektik yapısı, sözü edilen mücadele ve cengin temel sebebi olmakla birlikte, Allah, dilerse kişiyi bu zıtlıklar diyârından çıkarıp yalnızca “birlik”ten ibâret olan sulh cihânına sevk edebilir: “Her şeyin zevâli kendi zıddından hâsıl olur; bir şeyin zıddı olmazsa, o, bekâdan başka ne olur?”³⁴⁷ Ayverdi bu meyanda, sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık, güzellik ve çirkinlik, horluk ve izzet gibi zıt sıfatların birbirlerine nispet edilmek sûretiyle ortaya çıktığını ifade etmektedir.³⁴⁸ Ona göre, âlemin bu paradoksal vasıflar üzere âşikâr oluşu, âleme bakıp bu tezat sıfatlara îtibâr etmekten kaynaklanmakta; *mârifet*, iki renkten tezâhür ederken, iyi ve kötü, birbirinden bu sûretle³⁴⁹ seçilmektedir. “Noksanları kemal vasfının göstericisidir. Hâsılı her şey zıddı ile meydana çıkar.”³⁵⁰

Eserde yukarıdaki alıntı ile başlayan kısımda *mârifet* sözcüğünün kullanımı dikkat çekicidir, çünkü mârifet kavramıyla bilmenin *mânâsına* atıfta bulunulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim insanın kendi mânâsını bilmesi ve bulmasının elzem olduğu

³⁴⁴ Age., 104.

³⁴⁵ Krş. age., 111.

³⁴⁶ Ay.

³⁴⁷ Ay.

³⁴⁸ Krş. age., 114.

³⁴⁹ Ay.

³⁵⁰ Ay.

kadar da etin bir iş olduğu bahsinde Aliye ile Kerim Bey arasında geçen diyalogdan alıntılanan kısım şoyledir:

“İnsan muammâsını çözmenin görünürdeki etrefilliğine rağmen “... bu işin kestirmesi rûhu gene ruhla görmektir. Böyle bir görüşün semeresine kalp mârifeti denir. Bergson, aklın kalp mârifeti üzerine teftişini kabul etmiyor ve kalp marifetinin hayat ile berâber maddenin de aslını idrâk edebileceğini söylüyor”³⁵¹

Böylece insanın hem kendi kendisiyle bilişiklik kazanması olarak ifade edebileceğimiz hakîkî bilmenin hem de genel itibarıyla maddenin aslını idrâk edebilmesinin kalp mârifeti ile mümkün olduğunu söylemektedir.

Lugatta mastar hâliyle “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim hâliyle “bilgi” anlamına gelen *mârifet* sözcüėü³⁵², aklî ve naklî deliller vasıtasıyla ulaşılan bilgiden farklı olarak, tasavvuf düşüncesinde, Allah’ın sıfat ve fiillerinin tecellîlerine ilişkin olarak mânevî bir tecrübe veya müşâhede ile doğrudan elde ettikleri özel bir bilgi türüne işaret etmektedir. O halde mârifet, *madde ile kayıtlanmayan*, şeylerin mâhiyetini, cereyân eden hâdiselerin mesajlarını âdeta deşifre edebilen; şahıs nezdinde bunlar hakkında “görürcesine” bir kesinlik kazandıran türden bir *mânâ bilgisidir*. “Serrâc etTûsî, Cibrîl hadisindeki iman-İslâm-ihsan şeklinde formüle edilen yapıdan hareketle, İslâm’ı zâhir; iman’ı zâhir ve bâtın; ihsanı ise zâhir ve bâtının hakikatleri şeklinde tanımlayarak ihsan kategorisine dâhil ettiği tasavvufun İslâm ilimleri içerisindeki derunî yönüne vurgu yapmıştır.”³⁵³ Gazzâlî mârifeti, “Allah’ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi” şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁴ Bu tanımla, eserde mârifete ilişkin olarak enfüste ve âfakta farklı renkler, zıt özellikler olarak tezâhür eden Allah’ın isim ve sıfatlarının *mânâsını*, diğer

³⁵¹ Age., 191.

³⁵² Krş. Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 28, 2003, 54.

³⁵³ Krş. Bolat, “Tasavvufta Bilgi Anlayışı: Marifet”, 4.

³⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ’*, I, 26-27; Uludağ, “Marifet”, 2003, 54’te iktibas edilmiş.

yandan *madde* ve *mânâ* karşıtlığı olarak da okunabilecek bu ikili tecellîlerin ardındaki kemâli görmek anlamındaki mârifet ile Gazzâlî'nin mârifet tanımı benzerlik gösterir:

“Sıcak ve soğuk, karanlık ve aydınlık, güzellik ve çirkinlik, îtibar edicinin îtibarından dolayı iki oldu. Kâinatın bu iki renk olması, îtibar cihetiyle tezâhür etti. Yoksa şunu bilmelidir ki renksizlik, rengini, dâima iki renkten gösterir. Çünkü mârifet, iki renkten tezâhür eder ve iyi kötü, birbirinden bu sûretle seçilir.”³⁵⁵

Diğer yandan, izleyen satırlarda, mârifet bahsine, mârifetin kazanılma biçimi, kaynağı, tecrübe eden üzerindeki etkileri ve mârifetin dereceleri üzerinden devam edildiği anlaşılmaktadır:

“Ne güzeldir o bakan için ki aşktan gelen *nurla* gene ona bakar ve onu onunla görür. Gözde *nur* olmazsa, gözü açık körler gibi o kimse baksa da görmez Hâsılı o *nûru* bulan kimse, öyle bir hâle gelir ki hâlini ne kendi bilir, ne de kimse...”³⁵⁶

Yukarıda geçen “nur” sözcüğünün, tasavvuf tarihi boyunca mutasavvıflarca da kullanıldığı üzere “mârifet” mânâsına işaret ettiği düşünülmektedir. Nitekim, *Allah'ın, kalbini İslâm'a açtığı bir kimse rabbinden bir nur üzere değil mi?* (ez-Zümer 39/22) âyetindeki “nur” kelimesi, sûfilere göre mârifet anlamına gelmektedir.³⁵⁷ Mârifet, Allah, insan ve âlemle ilgili tafsîlatlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta asıl olan “mârifetullah” denen özel bilgi türüdür.³⁵⁸ Âlem ve nefis hakkındaki mârifet, Allah'ı tanımaya vâsıta olmaları bakımından değerlidir. “Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi”³⁵⁹ olarak tanımlanan mârifetullah ise, nefisini bileninin rabbini bilecek olmasından ötürü insanın kendini tanımasına (ma'rifetü'n-nefs) bağlıdır. Bu bahiste, “insan kendisini nasıl tanıyacaktır?”, “İnsanın kendini tanıması ne demektir?”, “Kendini tanıma ile seyreden ve bunu neticesinde hâsıl olan bilgi ne tür bir bilgidir?” soruları gündeme gelmektedir. Aşağıda bu sorular üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

³⁵⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 114.

³⁵⁶ Age., 115.

³⁵⁷ Uludağ, “Marifet”, 2003, 55.

³⁵⁸ Ay.

³⁵⁹ Ay.

Ayverdi, kâinatta ve cihanda ne varsa, hepsinin insanda toplandığını, bu sûretle insanın, bütün mevcudatın bir “mecmuası”, “nüktesi” ve “küllün göstericisi” olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁰ Mecmua, sözlükte “düzenli bir şekilde toplanıp biriktirilmiş, bir araya getirilmiş şeylerin tamâmı, koleksiyon”³⁶¹ anlamına, “nükte” ise “söz, yazı, resim vb.nde ilk bakışta herkesin göremediği, ancak dikkat edilince çıkarılabilen ince *mânâ*”³⁶² anlamına gelmektedir. “Küllün göstericisi” olarak insan fikri, tasavvuf düşüncesinde insanın hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdan merkezî konumda bulunması ile bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Tasavvufi kozmogoni, her bir şeyin, aslında Tanrıya âit olan bir ismin imkân âleminde tecelli etmesinden oluştuğu fikrini esas almakta; bazı şeylerin diğerlerinden daha kapsamlı/şümüllü veya daha evlâ olması gibi durumlar, söz konusu şeylerin *mânâsını* teşkil eden ismin diğer ilâhî isimlerle kurduğu râbitanın şümüllü oluşu veya evleviyeti ile açıklanmaktadır.³⁶³ Bu hususta İbn Arabî şöyle söyler:

“Allah Âdem’e Kendi Zât’ından bütün isimleri zevk yoluyla öğretmiştir çünkü O Kendisini, Âdem’e *küllî* bir tecellîyle tecellî ettirmiştir. Bu yüzden, Huzûr-u İlâhî’de Âdem’e izhar edilmemiş hiçbir isim yoktur. Âdem kendi zâtından, Yaraticısı’nın bütün isimlerini bilmiştir.”³⁶⁴

“Allah Âdem’e bütün esmâyı öğretti.” (Bakara, 2/31) âyetinde geçtiği üzere, insan, kendisine bahşedilen bütün esmâyı, yâhut Zât-ı İlâhî tarafından açığa çıkarılan her eseri bilme istîdâdı ile diğer mahlûkattan ayrılmaktadır.³⁶⁵ Hz. Peygamber’in “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı.” şeklinde buyurması da, Allah’ın insana her şeyin mâhiyetine ilişkin bilgi donanımını verdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Diğer yandan Allah ismi ilâhî isimlerin en kapsamlısı olması sebebiyle eşyânın *hakikatini* teşkil eden diğer

³⁶⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 115.

³⁶¹ Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, <https://lugatim.com/s/mecmua>.

³⁶² Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, <https://lugatim.com/s/n%C3%BCkte>.

³⁶³ Bedirhan, “Tasavvufun Kozmoloji Anlayışı: Hakikat ve Hayâlin Mertebeleri-3-”, *Sabah Ülkesi*, 53, 2017, 94.

³⁶⁴ Ay.

³⁶⁵ Krş. Chittick, *İbnü’l Arabî Giriş Kitabı*, 2021, 79.

isimler bu isimde cem edilmiştir. İnsanın kuşatıcılığı ile Allah isminin kapsayıcılığı arasında paralellik gören sûfiler, “insan”ın hakikatini teşkil eden Allah isminin cem edici özelliğinin insanda da akis bularak âlemdeki şeylerin hakikatlerini insanın kendi hakikatinde cem edebileceğini ortaya koymuşlardır.³⁶⁶ O hâlde, eserde geçen “küllün göstericisi” olması fikri ile birlikte mülâhaza edildiğinde; bizzat insanın kendisinin, kendi içinde bütünlük arz eden, bütün mevcûdatın bağlantısallığına ve bütünlüğüne işâret eden bir kuşatıcılığı hâiz, ince bir *mânâ* olduğu yorumu yapılabilecektir.

Peki her “insan” bu kuşatıcılığı ve mânâyı hâiz midir? Sözü edilen kapsayıcılık, potansiyel olarak “insan” hüviyetinde bulunmakla birlikte, her insan bu kuvveyi açığa çıkaramaması sebebiyle aynı *mânâyı* aktif olarak hâiz değildir. Ayverdi’nin, “İşte Hâlik’in gizli olan hüviyetini eşyâda ve zuhûratta gören kimse, asıl insandır.”³⁶⁷ diyerek eserde de bu fikri beyân ettiği görülür. Eserdeki bu sav, tasavvufta insanın epistemolojik ve ontolojik merkezîlik anlayışının temel bir ilkesi bağlamında da okunabilecektir: Tasavvuf kozmolojisinde, tür olarak insan ile fert olarak insan arasında ayrıma gidilmekte, insanın tür olmaklığı yönünden kozmostaki mertebesi kastedilerek bütün bireyler eşit kabul edilmektedir.³⁶⁸ Diğer taraftan, ferdî düzeyde bireyler arasındaki eşitlik ortadan kalkmakta, kişiler kendi isimlerinin *hakikatini* gerçekleştirdikleri, kendi *mânâ*larını aramaktan hareketle Allah’ı tanıma yolunda kat ettikleri mânevî merhaleler nispetinde ayrışmaktadır. Her ne kadar insan âlemin mükemmelliği üzere yâhut dünyanın alıcı cismini idare eden faal ruh olarak yaratılmışsa da, bu durum, her kişinin “insan” rolüne uygun olarak yaşıyor olduğu anlamına gelmemektedir.³⁶⁹

Bu bağlamda, İrfan Paşa’nın defterlerinde yer aldığı görülen ve eserde Rahip Martel ile Kerim Bey arasında geçen diyalogun çeşitli veçhelerine değinmek yerinde olacaktır.

³⁶⁶ Krş. Bedirhan, “Tasavvufun Kozmoloji Anlayışı: Hakikat ve Hayâlin Mertebeleri”, 2017, 94.

³⁶⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 115.

³⁶⁸ Bedirhan, “Tasavvufun Kozmoloji Anlayışı: Hakikat ve Hayâlin Mertebeleri”, 2017, 94.

³⁶⁹ Chittick, William, “On the Cosmology of Dhikr”, *Paths to the Heart Sufism and the Christian East*, Indiana: World Wisdom, 2002, 58.

Mânânın mazharı olarak insân-ı kâminden söz edilen sonraki bölümde detaylı olarak ele alındığı üzere, Martel, Kerim Bey’de müşahhas hâle gelen aslî insan potansiyelini görerek, ondan kendisine, kendisini öğretmesini ve onu mânâyâ yaklaştırmasını ister.³⁷⁰ Bu mânâdan maksat ise Peygamber Efendimiz’in buyurduğu üzere “tasfiye-i derûn” yahut iç hayatın saflaştırılması, tasfiye edilmesidir.³⁷¹ Martel’in Kerim Bey’e hitâben, “Aradığım bu mânâdan, sâde ve saf yüzlü hakîkatten sizde sonsuz bir sermaye görüyorum...” ifadesinde geçen “sâde ve saf yüzlü hakikat” ibâresi ile *Ken’an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*’ta geçen “Samîmi din kendine sâha ve hareket imkânı bulmadıkça bu çeşitli zararlı indifâllardan baş kaldıramaz, zîra insanlar bir kıymetin hakîkisini bulamadıkları zaman onun sahtesi ile kifâf-ı nefis ederler.”³⁷² cümlesinde geçen samimiyet arasında hassasiyetle üzerinde durulması gereken bir bütünlük bulunmaktadır.³⁷³

Bu hususta, Martel’in, *rûhî bir inkılâba* ihtiyaç duyduğu yönünde vurgulara rastlanmakta; buna karşılık ise inkılâbın, İslâm doktrini nezdinde nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin açıklamalar yer almaktadır. Ken’an Rifâi dîni, “cisimden ve varlıktan münezzeh aşkın ve îmânın, renksiz ve keyfiyetsiz olan bu yüksek duygunun dünya planında bulduğu şekil, aldığı formasyon”³⁷⁴ olarak vasfeder. Ken’an Rifâi’nin görüşleri ekseninde, buradaki inkılâp kavramının, iki şekilde yorumlanması mümkün görünmektedir: İlk olarak, müslümanlık, dinler tarihi boyunca her devrin istîdâdına ve ihtiyaçlarına uygun olarak tekâmül ederek gelen dinlerin sonuncusu ve Mecusîlik, Mûsevîlik ve Hristiyanlığı icmâl eden bir din olması hasebiyle, başlı başına bir *mânâ inkılâbı*dır. İkinci olarak ise; kendisi bizâtihî bir mânâ inkılâbı olmakla birlikte, bu mânâyı, insanlık tarihi boyunca akış gereği dönmek ve değişmekle kayıtlı maddî zemin, koşul ve unsurlarla kayıtlı kılmak, yâni şekle hapsedmek; madde ve mânâ arasındaki tesis edilmesi gereken âdil muvâzenenin, madde lehine ancak mânâ aleyhine

³⁷⁰ Krş. Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 140.

³⁷¹ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 131. Ders, 14.00-14.35.

³⁷² Ayverdi vd., *Ken’an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2017, 178.

³⁷³ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 131. Ders, 23.00-23.04.

³⁷⁴ Ayverdi vd., *Ken’an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2017, 181.

sakatlanması ile neticelenecektir. Bu son hususta eserde, bu inkılâbı idrâk edip ortaya konulan hakîkati îzah ve tatbik ederken bunu “zamanın istîdâdı”na göre yapmanın altı çizilmekte, bu tabir birden fazla kere kullanılmaktadır. Nitekim zamanın istîdâdını gözetmemek, “*esas ve mânâ* cihetiyle yapılan yapılmış, söylenen söylenmiş...”³⁷⁵ iken, sanki böyle değilmişçesine hakîkî olanın hilâfına hareket etmek olacaktır. Zamanın istîdâdını anlamak, içinde bulunulan vaktin mânâsını kavramaktır. Sûfî vaktin oğludur, sözü de bu minvâlde değerlendirilebilir. Sûfî herhangi tarihsel bir zeminin maddesel boyunduruğunda yâhut geleceği vehmederek değil, ezeli ve ebedî mânânın her dem diri olduğunu idrakla tam da bu zamanın istîdâdını tecrübe edendir.

Diğer yandan, mânânın eserdeki açılımlarından bir diğeri Martel’in Kerim Bey ile diyalogunda kendisinden “kendi düşüncelerinin tazyîkiyle hakîkate doğru yol almak isteyen bir adam”³⁷⁶ olarak bahsetmesi; Kerim Bey’in ise bu söylem üzerine “rûhî kemâle varmak için birliğin mânâsını”³⁷⁷ kavramak gerektiğini ifade etmesidir. Böylece “hakîkate doğru yol almak” ile “rûhî kemâle varmak” âdeta birbirinin yerine kullanılır gibi olmaktadır. Bu paralellik, hakîkat dediğimiz o mefhûmun, insanın ötesinde, kendisinden gayrı bir yerde olmadığını, bizzat rûhî olgunlaşmanın, ruhsal tekâmülün kendisi olduğunu ortaya koymaktadır. Peygamberimizin, *Ben mekârim-i ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim* (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 2/381), sözü de bu öze işaret etmekte; insanın *mânâ arayışındaki* yolu boyunca zahiren form değiştiren hedeflerini yönlendireceği ve referans alacağı nihâî gâye olarak anlaşılmaktadır. Sâlikin, bu âfâkî görünen gâyeyi gerçekleştirebilmesi içinse önce birliğin mânâsını kavraması gerekir.³⁷⁸ Nitekim bu mülâhazaların akabinde, Kerim Bey, görebilen göz için bu *mânânın*, her bir yaratılmışın kendine özgü dilinden tecellî ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla birlik yâhut tevhîd dediğimiz hakîkat, eşyanın tek tipleştirilmesi şeklinde değil, bilâkis maddî unsurları itibarıyla birbirinden farklı

³⁷⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 140.

³⁷⁶ Age., 141.

³⁷⁷ Ay.

³⁷⁸ Krş. age., 140.

sıfatlar üzere yaratılmış her şeyin kendi yaratılış özelliğini idrak ederek bu özelliği tekâmül ettirmesi anlamında değerlendirilebilir.

Diğer taraftan *hakikat* bir bitkinin toprak altında gizli kalan köküne benzetilmekte; “yeşil yaprak, çiçek ve meyve” mevcûdiyetini, tabiata kattığı rengi ve neşeyi bu köke borçlu olmaktadır.³⁷⁹ Bu bağlamda, “kök” metaforuyla anlatılan *hakikat* veya *mânâya* nispetle bir bitkinin veya ağacın meyveleri, yaprakları ve çiçekleri o mânânın maddeten izhârına işaret etmektedir. Âlemdeki bu çeşitliliğin *kökü*, mânâsı, evvelemirde tasavvur edilmiş, hakikat tohumu ezelde toprağa atılmıştır ve zamanı gelince farklı tecellîler hâlinde görünür olmaktadır. Diğer taraftan, hakikatın bâtın oluşu mevzûunda Ayverdi, bu gizlilik vehminin de aslında zâhir olanlara nispetle ve seyredeninin görüş basîreti ile ilgili olduğunu ortaya koyar:

“Hakikat gizli değildir... Görmezlik ve gizlilik insanın kendindedir. Bir körün güneşi inkâr etmesi pek tabîidir. Fakat gözleri kör olmayıp da karanlıkta olanlar için, bir aşk şimşeginin parlayıvermesi, hakikatın güzel yüzünü birdenbire mâlûm eder.”³⁸⁰

Eserde Aliye’ye kardeşinden kendisine hediye olarak gelen elbise bahsinde Ayverdi bu elbisede “pembeleşmiş bir ufukta *batan güneş*”³⁸¹ motifine yer vermektedir. Aliye elbiseyi bütün şeklî detaylarıyla beğendiği gibi, temsil ettiği *mânâ* itibarıyla da anlamlı bulmaktadır. “Batan gün” sembolüyle anlatılan maddî varlık günü gelince sönmeye, yok olmaya mahkûmdur; oysa hakikat güneşinin gurûbu yoktur.³⁸² İnsanın cismânî bedeni yâhut vücut elbisesi de günü gelip eskiyecek, aslına, toprağa karışacaktır. *Elbise*, *kaftan* veya *libas* tasavvuf literatüründe maddeden mânâya uzanan çok geniş bir yelpazede farklı anlamlara gelmek üzere kullanılagelmiştir. Eserde, günü gelip solacağından bahsedilen vücut güneşi ile ilişkilendirilmesi yönüyle “elbise”, insanın cismine, yâni *maddeye* atıfla kullanılırken; “hakikat ufkunun *Batmayan Gün*’ü,

³⁷⁹ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 236.

³⁸⁰ Age., 236-237.

³⁸¹ Age., 264.

³⁸² Ay.

rûhumun büründüğü, sarıldığı ezeli ve tek kaftandır.”³⁸³ cümlesinde olduğu gibi, “kaftan” kavramı *Batmayan Gün*’e, yâni mânâyâ nispetle kullanılmıştır. Bu bağlamda, *Oradaki elbiseleri de ipektendir.* (el-Hac, 22/23; el-Fâtır, 35/33), *Onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz...* (el-Bakara, 2/187), *Size geceyi örtü... yapan Allah’tır.* (el-Furkân, 25/47), *Ey insanoğulları! Ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikle sizi süsleyecek elbiseler gönderdik. Takva örtüsü ise bunlardan daha hayırlıdır.* (el-A’râf, 7/26) âyetlerinde görülebileceği üzere, “libâs” kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de hem gerçek hem de mecaz anlamıyla kullanılmaktadır.

İsmail Hakkı Bursevî’nin de “libâs” kavramını hem zâhirî hem de bâtinî anlamlarıyla kullandığı görülmektedir.³⁸⁴ Bursevî’ye göre, mânânın kalıbının lâfız olması misâli, hâlin kabuğu da kıyafet olup her kabuk özüne göre olmalıdır.³⁸⁵ Ayverdi’nin eserinde elbise ve kaftan kavramlarını zâhirî ve bâtinî veçheleriyle ele aldığı bağlamda Bursevî, *Takva örtüsü ise bunlardan daha hayırlıdır.* (el-A’râf, 7/26) âyetini şerh ederken, mânevî bir elbise olan takvâ libâsının kişiyi mâsivâdan koruması hasebiyle diğer zâhirî elbiselerden daha üstün ve hayırlı olduğunu ifade eder.³⁸⁶

Ayverdi’ye göre birliğin mânâsını ele geçirmek isteyen kimse, öncelikle hakîkati olduğu gibi görmeye muvaffak olmalıdır.³⁸⁷ Bunun da ilk basamağı dünya hayatında şâhit olunan hâdiselere ölçüsünden fazla önem atfedilmemesi gerekliliğidir. Dünya hayatını tiyatro veya orta oyunu oynatılan bir sahneye; farklı mîzaç ve kişiliklerde insanları ise bu sahnede rol alan aktörlere benzeten Ayverdi, sahneyi zenginleştirmek için ortaya çıkan “kuklaların” hareketlerine, yapıp ettiklerine bu tiyatroyu seyreden insanlarca aşırı derecede değer verilmesini ve yaşananlardan fazlaca heyecan duyulmasını acemilik ve bilgisizlik ile açıklar.³⁸⁸

³⁸³ Ay.

³⁸⁴ Krş. Muslu, “İsmail Hakkı Bursevî’ye göre “Libâs” Kavramı”, 2005, 340.

³⁸⁵ Agm., 340.

³⁸⁶ Krş. Muslu, Ramazan, “İsmail Hakkı Bursevî’ye göre “Libâs” Kavramı”, *Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı*, II, 2005, 341.

³⁸⁷ Krş. Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 272.

³⁸⁸ Ay.

Eserde madde ve mânâ bütünlüğü, mânevî bir alanın mevcûdiyetine ve metafizik arayış ihtiyâcına kuşku ve istihzâ ile bakan, bu anlamda gayret göstermeye mesleğinin ve vaktinin müsaade etmediğini söyleyen Hüsnü Bey ile Kerim Bey arasında geçen diyalog üzerinden de ele alınmaktadır. Ayverdi, madde dünyâsının talepkâr meşgaleleri ile mânevî hayâtın bağdaşamayacağı düşüncesini eleştirmekte; bilâkis hakîkate tâlip olan kimsenin, süflî olana takılıp kalmak yerine zamanın hakkını edâ ederek asıl olana ayırdığı vakti genişletmiş olacağını ifade etmektedir:

“Mânâ zevki ile alış verişi, herhangi bir meslekle bağdaştırmak müşkül değildir... Öyle kuşlar vardır ki, havada uçarken avını yakalar. Bunlar nafakalarını başka bir işle meşgulken topladıkları gibi, hayâtın îcapları ile haşır neşir olmuş nice kimselerin de, bu meşgaleleri arasında mânevî gıdâlarını ele getirmelerine şaşmamalıdır.

Şu da var ki kendini hakîkatın kucağına atmış kimse, süflî işlere, lüzumsuz savaflara benliğinde yer vermediğinden, vaktinden tasarruf etmiş, hakîkate ayırdığı zamanı genişletmiş, arttırmış demektir.

Esâsen bir nevi kendi kendini kontrol demek olan bu arayıcılık beşer için bir ihtiyaç, hatta bir zevktir.”³⁸⁹

Diğer yandan Kerim Bey’in yukarıdaki sözleri ile temel birkaç husûsa temas edildiği anlaşılmaktadır. Birincisi, *mânâ* ve *mânâ arayışı* bizâtihî bir zevktir. Daha önce de belirtildiği üzere, insan, bir arayış ve yöneliş öznesi olarak tasavvur edilebilir. Ancak herkesin yöneldiği gâye, arayışı üzerinde olduğu şey yâhut arayışlarını yönlendiren temel saikler kişilerin bilinçli farkındalıkları nazarınca değişiklik gösterir. Onları bütün bu farklılıklarına rağmen buluşturan ortak payda arayışın içsel bir iştîyak olmasıdır. Derece derece farklılıklar göstermekle birlikte mânâ alanına duhûl eden insanlar için beşeriyetinin süflî cihetleriyle aşama aşama yüzleşen ve dünyevî olanın ötesinde bâkî olana dair kendilerine bir içgörü ve heyecan kazandıran bu arayış bir ihtiyaç ve dahî zevktir.

³⁸⁹ Age., 280-281.

İkinci olarak; Hüsnü Bey'in ileri sürdüğü gibi, mânâ zevki insanın gündelik yaşantısından, iştigâl ettiği meslekten izâle edilerek yâhut yalnızca belli işlerle uğraşan insanların yönelebileceği bir gâye değildir. Bilâkis, mânâ zevki maddî yaşantıyı zenginleştiren, insanın hayat dünyâsındaki deneyimlerine derinlik katarak hâdiselere birer sembol, mecaz veya işâret şeklinde daha mesâfeli bir görüş ile bakmayı temin eden bütünlüklü bir kavramdır. Bu argümanlardan şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür: Ayverdi'nin madde ve mânâ diyalektiğinde, madde dünyası ile mânâ dünyası olmak üzere birbirinden kat'î sınırlarla ayrılmış düalist bir yapı tasavvuru bulunmamakta, genel itibarıyla tasavvuf düşüncesinin temelinde olduğu gibi tevhidî bir anlayış göze çarpmaktadır. Tenzih ve teşbihin hem zamanlı ikrârı gibi, *maddenin* zâhirî mevcûdiyeti, insanı maddenin ardında ve ötesinde olanı arayışa yönelttiği gibi, *mânâ* da insanın kevn ü fesâd âlemindeki görünörlere atfettiği kıymeti ve bakış açısını etkiler. Ayverdi bu bahiste şunun da altını çizerek ki, “kendini hakîkatin kucağına atmış kimse”³⁹⁰, âşinâsı olduğu yeni bir boyutun ve farkındalığın etkisiyle değer yargılarının değiştiğini görecektir; böyle bir âşinâlığı bulunmayan kimseye nazaran süflî uğraşlar ve gereksiz savaşlardan uzak duracağı için hakîkate ayırdığı, kendinden kendine yönelişine ayırdığı zaman artacaktır. Diğer bir deyişle, mânâ zevkine vâsıl olan kişi için vakit bereketlenip boyut kazanacaktır.

Solma, değişime ve fenâyâ uğrama, acz, zaaf ve ölüm cisme ve cesede ait³⁹¹ unsurlar olup âdetâ maddenin fizik dünyada hâl değiştirmesini çağrıştırır şekilde sürekli bir oluş ve bozuluş içindedir. Buna mukabil değişmeyen ve solmayan *ruhtur*; dolayısıyla dünyâ hayatında *mânâ*dan başka güvenilecek hiçbir şey yoktur; çünkü insanın mânâsı aslî varlığıdır.³⁹² Bu görüş, mânânın ruh anlamıyla kullanıldığına da açık bir örnek teşkil eder.

³⁹⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 281.

³⁹¹ Krş. age., 286.

³⁹² Ay.

Eserde, madde ve mânâyı temsil eden farklı kavram ikilileri kullanılması kapsamında madde ile ilişkili olarak ve onu temsilen *çokluk*, *şekil*, *sûret*, ve *hayâl* kavramlarının; mânâyı temsilen ise *birlik* ve *nokta* mefhumlarının vurgulandığı dikkat çekmektedir:

“Birlik bu dünyâ patırdısı içinde nasıl görülür, deme. Bir dalı alıp ucunu ateşle yaktıktan sonra sûratle çevirsen, onu yuvarlak görürsün. Çubuğun, çabuk çabuk hareketinden, şeklin nokta olduğunu, göz fark edemeyerek aldanır. Binâenaleyh biri iki gören şaşı da, yaratılmış olan sûret dairesinde çeşit çeşit görünüşlerle tezâhür eden birlik noktasının ayrı ayrı vücutları olduğunu zanneder. Halbuki bütün bu görülen çokluk, doğru görücü göz için mevhum ateş dâiresi gibidir. Gördüğünüz bu sûretler ise hakîkatte îtibârîdir, hayâlîdir. Ancak bu birliği görene ve idrâk edene insan denir.”³⁹³

“Sûret dairesi”ndeki tecellîlerin çeşitliliği, ucu ateşle tutuşturulan bir dal hızla döndürüldüğünde bir ateş dairesi varmışçasına zannedilen bir görsel yanılgıya benzetilmektedir.³⁹⁴ Her ne kadar bu bir yanılsama ise de, bunun aslını bilenler için ortada bir ateş dairesi olmadığı, yalnızca ucu tutuşturulmuş, nokta nazarında bir dal parçasının mevcûdiyeti mevzubahistir. Hz. Ali’ye atfedilen “ilim bir nokta idi, câhiller onu çoğalttı.” Sözüne de tedâî yaparcasına, bütün şaşı görenlerin vehmettiği kesret, doğru görücü gözler için *birlikten* ibâret olup tevhid mânâsını idrâk edene “insan” denir.

Diğer yandan, Ayverdi, “Hakîkat herkese kendi istîdadı kadar yüz gösterir.”³⁹⁵ diyerek, *mânâ* bahsinde temel bir husûsa işaret etmektedir. Kişilerin mânâ yönelişlerinin farklı olması gibi, mânânın çeşitli veçheleriyle hemhâl olmaları da idrakleri, ezeli istîdâtları ile ilintilidir. Ayverdi, kuyuya daldırılan bir kovanın, kuyudan ancak kendi kabı hacmince nasiplenebileceğini, çünkü kudretinin bu kadar olduğunu, aynı kovanın üzerinden deniz de geçirilse yine hacmi kadarını alabileceğini, bunun fazlasının ise hâliyle taşıcağını söylemektedir.³⁹⁶ Aynı hususta Ken’an Rifâî de hakîkate, mânâyâ

³⁹³ Age., 288-289.

³⁹⁴ Krş. age., 289.

³⁹⁵ Ay.

³⁹⁶ Krş. age., 289-290.

karşılık geldiği düşünölen aşkın, girdiği kabın hacmi ile mütenâsip olduğunu, “bir yüksök, bir tencere, bir kazan ve bir havuzdaki suyun nispeti...” birbirinden farklı olsa da, Hallâc-ı Mansûr’un “Enelhak” demesinde olduğu gibi, her birinin dolunca: “Doldum!” dediğini ifade etmektedir.³⁹⁷

3.4. Mânânın Mazharı Olarak İnsân-ı Kâmil

Bu bölümde, tezin temel konusu olan mânâ ve madde râbıtasının hem bir tezâhürü hem de kaynağı olarak değeriendirilen; eserde “Hilkatten maksut insandır.”³⁹⁸ cümlesiyle özetlenebilecek, Aliye’nin yöneldiği mânânın müşahhas hâle geldiği, literatürde âlemin mânâsı olarak nitelendirilen *kâmil insan* konusu ele alınacaktır.

İnsân-ı kâmil literatürü, tasavvuf tarihinin anahtar konularından biri olarak ontoloji ve epistemoloji problemleriyle ilgisi yanı sıra, ahlâkî ve dînî cihetleri de bulunan rûhî tecrübe ve fikrî gayretin bir neticesi olarak oluşturulmuştur.³⁹⁹ İnsân-ı kâmil, yetkin ve olgun insan anlamında kullanılmakla birlikte tasavvuf felsefesinde; delil, kılavuz, rehber, yol gösteren anlamlarına da tekâbül etmektedir.⁴⁰⁰ Kavram, tasavvuf literatürüne ilk defa İbn Arabî tarafından yerleştirilmiş olsa da, Maniheizm’deki “insân-ı kadîm”, Mazdeizm’deki “gayomart”, yahudi Kabalası’ndaki “adam kadmon”un birtakım vasıfları insân-ı kâmilî çağrıştırmakta; kozmolojik niteliklere sahip insan telâkkîsinin Mısır ve Mezopotamya kültürlerinde de yer aldığı görölmektedir.⁴⁰¹

Kur’ân-ı Kerîm’de doğrudan yer almamakla birlikte, insân-ı kâmilî işâret eden pek çok âyet bulunduğı değeriendirilir: *Hz. Âdem’in (ve insanın) yeryüzünde halîfe olarak yaratılması* (el-Bakara, 2/30); *Âdemoğullarının tekrîm edilmesi (izzet ve şeref sahibi kılınması)* (el-İsrâ, 17/70), *ahsen-i takvîm üzere yaratılması* (et-Tîn, 95/4); *emânetin*

³⁹⁷ Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 556.

³⁹⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 140.

³⁹⁹ Krş. Aydın, Mehmet, “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 22, 2000, 330.

⁴⁰⁰ Krş. Kaya, Remzi. “Kur’ân-ı Kerim’de İnsân-ı Kâmil”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 2021, 414.

⁴⁰¹ Krş. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, 2000, 330.

insana yüklenmesi (el-Ahzâb, 33/72); *esmânın öğretilmesi* (el-Bakara, 2/31); *Allah'ın kullarından bir kula ilâhî ruhtan nefhetmesi, rahmet vererek ilm-i ledünnü öğretmesi* (el-Kehf, 18/65); *Hz. Peygamber'de güzel bir örnek* (el-Ahzâb, 33/21) ve *âlemlere rahmet* (el-Enbiyâ, 21/107) olduğunu bildiren âyetler bunlar arasında zikredilebilir.

Pek çok dinî gelenekte etkisi açıkça görülen, insanın “imago Dei” (Tanrı'nın sûretinde) olması anlayışının kaynağı Hz. Peygamber'in *Allah Âdem'i kendi sureti üzere yarattı*. (Buhârî, “İsti‘zân”, 1; Müslim, “Birr”, 155) hadîsidir.⁴⁰² İbn Arabî metafiziğinde *insân-ı kâmilî* doğru bir zâviyeden idrâk edebilmek için öncelikle “insan”ın iki ayrı seviyede tanımlandığını belirtmek gerekir. Buna göre, kevnî düzeyde insan, *Hakk'ın Sûreti (Imago Dei)* üzere halk edilmiş olması sebebiyle âlemdeki tüm varlıkların en kâmilidir.⁴⁰³ Bu ilk seviye İbn Arabî'ye göre nakil olarak sahih olmasa da keşf yönüyle sahih olan, *Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı*. (Buhârî, “İsti‘zân”, 1; Müslim, “Birr”, 155) hadîsinin bir açılımı olarak okunabilir. Âdem'in sûretini özetleyen bu durum fark makamı olarak tasavvur edildiğinde, *mânâ* “Allah'ın sûreti” şeklinde olur⁴⁰⁴. Cem makamı olarak telakki edilirse “Hak makamında kulun varlığı, yani kulun sûreti” şeklinde olur⁴⁰⁵. Chittick, mezkûr hadisle ilgili olarak, hadiste, bütün esma ve sıfatları kendinde toplayan “Allah” ism-i celîlinin kullanımına dikkat çekmektedir.⁴⁰⁶

İkinci seviyede “insan”, ferdî olarak ele alınmakta olup bu seviyede insanların kemâlât mertebeleri arasında bireysel farklardan söz etmek mümkündür. Bu seviyede, insanların pek azı insan-ı kâmil sıfatına mazhar olur. Bu ikili ayrım şu şekilde de yorumlanabilir: Kevnî düzeyde cem' edici bir varlık, zübde-i âlem olmaklığıyla insan,

⁴⁰² Bedirhan, “Âlemin Zübdesi, Hakk'ın Aynası: İnsan”, 2018, 68.

⁴⁰³ Ay.

⁴⁰⁴ Krş. Bardakçı, Mehmet Necmettin, “Tasavvufî Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, *Araştırmalar, İnsan Bilimleri Araştırmaları*, I, 1999, 1, 53.

⁴⁰⁵ Krş. agm., 53.

⁴⁰⁶ Krş. Chittick, William, “Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn Al-Arabi”, *Islamic Culture An English Quarterly*, 1989, 63, 2.

insan-ı kâmillerin sonsuz ve sabit arketipi⁴⁰⁷; ikinci durumda ise peygamberler ve Allah dostları nispetindedir.

İnsanın bütün isimleri kendinde toplayan Allah'ın *sûreti* üzere halk edilmiş olması, *Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti.* (Bakara, 2/31) âyetinin de işaret ettiği üzere, insanın aynı zamanda diğer bütün isimlerin sûretleri üzere halk edildiği anlamına gelir.⁴⁰⁸ İnsan bütün isimleri idrak etme donanımını haiz olduğundan her insan bir dereceye kadar bütün ilâhi sıfatların bir tecelligâhı olmaktadır. İnsanın kaderini tayin eden temel yapı da budur; ancak bir insanın yaşamı boyunca ilahi isimler bazen dengeli ve uyumlu bazen de aksi yönde bireyler ortaya çıkmasına sebep olacak şekilde çok çeşitli terkipler hâlinde tecelli eder. Son tahlilde, insanın kaderi ilahi isimlerin kendisinde tecelli ettiği haliyle kayıtlı olduğundan insanın durumu, diğer tüm mahlûkatın durumundan farklı olarak öngörülemeyen bir niteliği haizdir, çünkü insan hariç diğer her şey malûm ve sabit makamlar üzere yaratılmıştır.⁴⁰⁹ İnsanın ise ölüm anına değin sabit bir durağı/makamı bulunmamaktadır.

İbn Arabî, insan olma vasfının itibarını tam anlamıyla yerine getiren kişileri insân-ı kâmil olarak nitelendirmekte; tarihte insân-ı kâmil mertebesine erişmiş peygamber ve velîler bulunduğunu, ancak çoğu insanın, “hayvan insan” dediği bir seviyede kaldığını ifade etmektedir.⁴¹⁰ Chittick, İbn Arabî'nin “mükemmel” veya “kâmil” sıfatını, insanların içinde tam mânâsıyla, her bakımdan en üstün olan insanlara özgülemek sûretiyle kullandığını; âlemde bu insanlar dışındaki bütün mahlûkatın bazılarının “bütün/tam” (*tâmm*) olduğunu ancak hiçbirinin mükemmel olmadığını düşündüğünü söylemektedir.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Ay.

⁴⁰⁸ Krş. agm. 3.

⁴⁰⁹ Krş. agm., 2.

⁴¹⁰ Krş. agm., 3.

⁴¹¹ Krş. agm., 5.

Batmayan Gün'de, *mânânın* müşahhas hâle geldiği evrensel insan olarak mürşid-i kâmil motifinin başat olduğu, vahdetin hakikatini idrak yolunda o *mânâyı* içselleştiren gerçek bir insana ihtiyaç üzerinde durulduğu görülmektedir. Sâmiha Ayverdi'nin mürşidi Kenan Rifâî'nin gençlik yıllarını temsil eden Kerim Bey ve daha ilerleyen dönemlerini temsil eden İrfan Paşa karakterleri, mânâ arayışındaki Aliye'nin gâyesine vâsıl olmasını sağlayacak kâmil insan portreleri olarak tasvir edilmektedir.

Ayverdi, kâmil insanı “asıl insan” olarak da adlandırmakta ve hakikatle bilişiği olan asıl insanın *dimağın*ı, alıcı ve verici olmasıyla ilişkilendirilebilecek, âlemin bütün sırlarının içinden geçtiği bir radyoya benzetmektedir.⁴¹² *Dimağ* sözcüğünün lugat anlamı “beyin, şuur, bilinç, zihnî, fikrî”dir.⁴¹³ Asıl insanın dimağı ile ilgili benzetmede *dimağ* kavramının beyin yâhut cüz'î aklı temsîl eden maddî anlamıyla değil; gönül ile mezcedilmiş küllî bir aklı, evrensel nitelikli bir bilinci ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. “Binâenaleyh bu dimağ için, şüphe ve zan üzerine kurulmuş bilgilerin kıymeti orta derecededir.”⁴¹⁴ sözleri de bu görüşü teyit eder niteliktedir. Naklî ve istidlâlî bilgilerin önemi tartışılmaz ise de, tasavvuf düşüncesinde “bilgi”nin temel ayırt edici özelliği keşfi niteliği; diğer bir deyişle sezgisel ya da ilhâmî bilginin, diğer bilgi türlerine kıyasla varlığı doğrudan deneyimleme imkânı sağlamasından ötürü zihinsel şüphe ve zanna yer vermeyecek şekilde tatmin ve kesinlik sağlamasıdır. Bu bağlamda insâniyetin mânâsını bulan kimse kâinatın da mânâsı olduğu için onun dimağı bütün sırlı bilgilere açıktır:

“Maamâfih insâniyetin mânâsını bulmuş olan kimse, her şeydir, bütün cihandır, kâinâtın mânâsıdır ve sırlı bilgileri kapan dimağ da bu insanın dimağıdır. Yoksa beşer, izâfî varlığı ile bir hiçtir, mutlak bir aczden ibârettir.”⁴¹⁵

⁴¹² Krş. *Batmayan Gün*, 2010, 281.

⁴¹³ Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, <https://lugatim.com/s/dima%C4%9F>.

⁴¹⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 282.

⁴¹⁵ Ay.

İnsâniyetin mânâsını (kendi mânâsını) bulmuş kimsenin dimağı sırlı bilgilerin tamamına nüfûz edebildiğinden, bu insan kâinatın özü ve mânâsı hâlini almıştır. İnsân-ı kâmilin veya evrensel insanın cihanşümül niteliği; hiçbir şeye sığmaz iken mü'min kulunun kalbine sığan Allah'ın kelâmı paralelinde insan ile kâinat arasındaki ilişkiye de işaret eder. Ayverdi bu insandan söz ederken, nasıl ki tarih boyunca yeryüzünde iz bırakmış “maddî bilgi âleminin”⁴¹⁶ mümtaz şahsiyetleri milyonlar arasında parmakla gösterilebilecek kadar nadir ise mânâ âleminin sırlarına dühûl edebilmiş mümtaz şahsiyetlerin de sayıca az olduğuna vurgu yapmakta; nihâyet varlığın tevhidî karakteri eserince her iki zümrenin aklının da Küllî Aklın bir tecellîsi olduğunu söylemektedir.⁴¹⁷

Ayverdi'nin eserde “asıl insan” olarak târif ettiği kâmil insan modeliyle ilgili bir diğer bahiste, insân-ı kâmilin temel vasıflarından ve diğer insanların tekâmülü açısından öneminden bahsedilmektedir. Öyle ki, hakîkatin, arayıcının bünyesinde inşâsı için eşyâda gizli olan Hakk'ın hüviyetini tanıyan, bâtın olan mânâsını idrak eden, zıtlıklarla aşikâr olan farklı tecellîlerinin özünü, yâni “birlik güneşi”ni görebilen “asıl insan”a ihtiyaç bulunmaktadır. Esas itibarıyla, “gören” ve “görülen” dikotomisi görücünün algılarıyla ilgilidir, zîra birlik güneşi kendini yine kendi ışığıyla gösterecektir, nitekim güneşe delil yine güneştir.⁴¹⁸ Ancak, tıpkı çıplak gözle güneşe doğrudan bakabilmenin mümkün olmaması; güneşin ancak özel, isli bir camdan faydalanmak sûretiyle gözlemlenebilmesi örneğinde olduğu gibi, birlik güneşini görebilmek için de Ayverdi'ye göre ya insân-ı kâmil olmak veya kâmil bir insanın varlığını gönül gözüne siper etmek gerekmektedir.⁴¹⁹ Peki insân-ı kâmilin birlik güneşini doğrudan tecrübe edebilmesini sağlayan aslî vasfı nedir? Metni yakından incelediğimizde, “birlik güneşi” metaforuyla anlatılan *hakikat* ile hemhâl olmak veya *mânâyı* idrâk edebilmek için iki temel özellikten söz edildiği fark edilmektedir. Bunlar, kişinin kendini unutacak kertede hâlis ve temiz niyetli olması ve varlığını aşkla eritebilmesidir.⁴²⁰

⁴¹⁶ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 283.

⁴¹⁷ Ay.

⁴¹⁸ Krş. age., 115.

⁴¹⁹ Krş. age., 116.

⁴²⁰ Krş. age., 115.

Hâlis ve temiz niyetli olmak husûsu, madde ve mânâ bağlamında, ihlâs-ihsan ilişkisi ile niyet-mânâ bağıntısı ekseninde okunabilecektir. Bilindiği üzere bir kutsî hadiste, Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla bana yaklaşılamaz. Kulum nâfilelerle de bana yaklaşılmaya devam eder, nihayet ben onu severim. Ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. (Buhârî, “Rikâk”, 38) buyurulmuştur. Bu nedenle sûfiler, farzlara ilâve olarak nâfile ibadetlerin, Hakk’a yakınlığı ve sevgiyi daha ileri derecelere erdirdiğini vurgulamışlardır.⁴²¹ Tasavvufî eğitim süreci ile kişinin îman cihetinden yakîn elde etmesi, amel cihetinden ise ubûdiyyet makamına yükselerek kulluk vazifesini *ihsan* mertebesinde îfa etmesi hedeflenir.”⁴²² Tasavvufun tariflerinde, iç içe geçmiş üç halka hâlinde tasavvur edilecek olursa, iman halkasının içinde islâm, islam halkasının içinde ise *ihsan* zikredilir. İhsan, İslâm’ın bâtinî veçhesi, diğer bir deyişle, derin bir tefekkür, çalışma ve seyr-i sülûk neticesinde amellerin taklitten tahkîke dönüştürülmesi hedeflenen yönünü temsil eder. *İhsan* terimi, lugatta “güzel olmak” anlamına gelen hüsn kökünden türetilmiş bir masdar olup “başkasına iyilik etmek” ve “yaptığı işi güzel yapmak” olarak kısmen iki farklı anlama gelmektedir.⁴²³ Ahlâk literatüründe ise, yukarıda zikredilen kutsî hadis ile bağlantılı olarak, “iyiliklerde farz olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak”⁴²⁴ mânâsında kullanılmaktadır.

Öte yandan, “Cibril hadîsi” olarak bilinen hadis, İslâm’ın, îmanın ve ihsanın ilkelerini belirlemesi hasebiyle bir bütün olarak, dîni ana bölümleri ile belirleyen bir hadis olarak kabul edilmiştir. Hadîse göre, sahâbe Hz. Peygamber’in huzurunda iken bir erkek sûretinde yanlarına çıkagelen Cebrâîl aleyhisselâm, Hz. Peygamber’e yönelttiği sorularla ilerleyen diyalogun son kısmında Peygamberimize “ihsan nedir?” diye sormuş; Peygamber Efendimiz (a.s.) ise “Allah’a onu görürcesine ibâdet etmendir.” diyerek cevap vermiştir. Bu ifade, tasavvuf düşüncesinin âdetâ mânâsı olarak telâkkî

⁴²¹ Krş. Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 40, 2011, 120.

⁴²² Ay.

⁴²³ Krş. Çağrı, Mustafa, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 21, 2000, 544.

⁴²⁴ Ay.

edilir; zîra tasavvuf, müslümanların yaşamında “ihsan” mertebesine ulaşmalarını mümkün kılacak eğitim ve terbiye ile ilgili disiplindir.⁴²⁵ Ayrıca, daha önce de bahsedilen, fertlerin insanlık türü olarak eşit olması, lâkin *madde* yönünü temsil eden *beşeriyet* ve *mânâ* cihetini temsil eden *insâniyet* arasında, inşâ ettikleri şahsiyetleri nispetinde derece derece ayrılımlarının, kiminin kimine göre daha mümtaz kılınmalarının sebebi ve kaynağının bu ifade olduğu söylenebilir.

Allah’ı görürcesine ibâdet etmek, ibâdetlerin sadece zâhiren yerine getirilmesi değildir. Bilâkis ibâdetleri, sünnete uygun şekil ve zamanlarda yerine getirmek “nasıl?” sorusuna yanıt olabilecek asgarî bir ölçü iken, bu şekil ve zamanların rûhuna dühûl etmeye gayret ederek mânâsını idrâk etmeye çabalamak ibâdetlerle hâsıl olması beklenen asıl gâyenin araştırılması anlamına gelen “niçin” sorusuna yanıt olacaktır. Nitekim asıl mesele, insanın yaptığı şeyleri “niçin” yaptığını tam mânâsıyla anlama arzusuyla ilintilidir. Demirli bu meyanda *ihsan* ile *ihlâs* arasındaki râbitayı şu şekilde tespit etmiştir: İnsan, gücü ölçüsünce hakîkate yakınlaşmak, mânâyı idrak etmek ister. İdrâk ise aslında her yönüyle hakîkate vâsıl olmak, hakîkati “görmek”tir. Diğer bir deyişle, gaybe îman olarak başlayan îmanını “görmek” ile olgunlaştırmak, taklitten tahkîke yol almak ister (Şehâdetin tam anlamı da böyledir).⁴²⁶

Hiz. Musa’nın Allah’a “Rabbim bana kendini göster, seni göreyim” şeklinde dua etmesi son derece anlamlıdır; zirâ bu niyaz, bir insanlık durumunu temsil etmekte ve insanın ezeli bir talebi olarak değerlendirilmektedir. İnsanın mânevî arayışı, ancak hakîkati temâşa etmesi neticesinde gâyesine ulaşacaktır. İşte insanın yeryüzünde hakîkati görebilmesi imkânsız olsa bile, İslâm dîni insanın bu talebine âdeta bir çözüm sunarcasına, ona, Cibril hadîsinde ortaya konulduğu gibi görmeye en yakın dereceye ulaşacak bir kıvam alabilme olanağını sağlamaktadır. İnsan, ihsan derecesinde bir îmâna eriştiği vakit, ahlâkı ve amelleri de sahih olacağından ihsânın, îmanın derecesi

⁴²⁵ Krş. Demirli, Ekrem, *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016, 29.

⁴²⁶ Krş. age., 30-33.

ile ilgili olduğundan ve amelleri dönüştürücü gücünden söz edilebilecektir. Diğer yandan, insanın hakîkati temâsâ etmekle ilgili talebinin karşılığı, amellerindeki *niyet* olarak tezâhür eder. Başka bir ifadeyle, ihsan, öncelikle *niyet* ile bağlantılı bir konu olup ihsan ihlâs ile özdeş olarak telâkkî edilebilecektir. Nitekim insan amellerini yalnızca Allah’a özgülemek durumundadır ve bu niyetin sahih olabilmesi için sağlam olması gerekir. Bu açılımları takiben Demirli, özetle tasavvufun insanın Allah’ı görürcesine ibadet etme meselesini bir ihlâs ve niyet meselesi olarak ele aldığını ve tasavvufun temel olarak kazandırmak istediği en önemli hususun “niyetin tashîhi” olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁷

Batmayan Gün’de geçen kendini unutacak, diğer bir söyleyişle, kendine varlık atfetmekten kurtulacak kadar hâlis ve temiz niyetli olma durumu yukarıda vurgulanan bakış açısı ışığında yorumlandığında, tasavvuftan gâyenin *ihsan*; ihsan vasıtasıyla dönüşen îmânın amellerdeki tezâhürü olan *ihlâs* hâlinin ise *asıl insan* olma yolundaki başat ilke olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir önemli husus, Demirli’nin vurguladığı üzere, ihsânı ihlâs ile özdeş kılan *niyet* konusudur. Daha önce de belirtildiği gibi, *mânâ* kavramı bir şeye kast etmek, niyet etmek anlamına geldiğinden, *mânâ* ile *niyet* arasında da bir nevi özdeşlik bulunmaktadır. O hâlde, niyetini tashîh ederek Yaratıcının bâtın olan hüviyetinin mânâsını eşyada görebilmek ve hâdiseleri bu mânânın ışığında okuyabilmek zübde-i âlem olan kâmil bir insanın rehberliğini gerektirir. Ayverdi bu gerekliliği şöyle dile getirir:

“Benim vâsıtaya ihtiyâcım yok” demek hatâsına düşme, yüzünü görmek için aynaya, içini görmek için röntgen ışınlarına, ilim, mûsikî ve sanat öğrenmek için birer hocaya ihtiyâcı olan âciz bir insan, birlik esrârını görmek, *mânâsını*, *hakikatini* bulmak için neden bir öğreticiye muhtaç olmasın?..⁴²⁸

Diğer taraftan, tasavvuf ontolojisinin merkezinde yer alan ve insân-ı kâmilin âlemin *mânâsı* olması şeklinde özetlenebilecek bahsin Ayverdi tarafından önemle işlendiği

⁴²⁷ Krş. age., 33.

⁴²⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 116.

görülmektedir. Buna göre bütün âlem aslında insandan ibâret olup, hilkatten önce âlemin gâyesi insan iken yaratılış binâsı kemâlini bulduktan sonra insan zuhûr etmiştir.⁴²⁹ Nitekim bir şey, ancak mânâda kararlaştırıldıktan sonra vücut bulur.⁴³⁰ Ayverdi bu mevzûyu şöyle örneklendirir:

“Bahçende şeftâli yetiştirmek istediğin zaman yere bir şeftâli çekirdeği dikersin. Hâtıranda bu şeftâli çekirdeği, dalları, budakları, yaprak ve çiçekleri, nihâyet meram ettiğin meyvesi ile tecessüm eder. Gâye şeftâlidir; fakat nelerin vücûda gelmesinden sonra bu netîce meydana gelir. Bu varlık âlemi önce çekirdek gibi bir nokta idi. İnsanın zuhûru gâyesi olmasaydı, mükevvenat dal ve budağına lüzum kalır mıydı?”⁴³¹

Yukarıda işlenen hususlar, tasavvuf literatüründe sıklıkla zikredilen ve kutsî hadis olarak da rivayet edilen, *Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım*. (Aclûnî, II, 164; Hâkim, el-Müstedrek, II, 615) ifadesiyle *Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim*. (Tirmizî, “Menâkıb”, I; Müsned, IV, 66; V, 379; Aclûnî, I, 265; Abdülkerîm el-Cîlî, II, 37) hadîsini çağrıştırmaktadır. Bu ise, Mutlak Varlık’ın ilk tecellî yeri olan Hakikat-i Muhammediyye mertebesine işâret eder. Ceberût âlemi yâhut Taayyün-i Evvel de denilen bu mertebe Zât’ın ilk taayyün yeri olduğundan, diğer bütün taayyünleri önceleyen mâhiyettir.⁴³² Esas yaratma eylemi, İbn Arabî’nin “hakikat-i Muhammediyye” ismini de verdiği mertebeden sonra gerçekleşmekte, bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır.⁴³³ Lâ taayyün (ahadiyyet) hakikat-i Muhammediyye’nin bâtını, buna mukabil hakikat-i Muhammediyye lâ taayyünün zâhiridir. Allah, insân-ı kâmilin mertebesini meleklerle tasvir etmiş, insanın kendisinin halîfesi olduğunu bildirmiş, yerde ve göktekilerin tamamını onun emrine âmâde kılmış; böylelikle Allah’ın hükmü insân-ı kâmil ile âlemde zuhûr etmiştir.⁴³⁴ Ebu’l-Ervâh (Ruhların Babası) olan

⁴²⁹ Ay.

⁴³⁰ Ay.

⁴³¹ Age., 116-117.

⁴³² Krş. Bolat, Ali, “Tasavvufta Varlık Anlayışı”, <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/alibolat/121244/Tasavvufta%20Varl%C4%B1k%20Anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1.pdf>, 5 “Tasavvufta Varlık Anlayışı”, et. 20.05.2024.

⁴³³ Krş. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, 2000, 331.

⁴³⁴ Ay.

Muhammedî Hakikat, bütün peygamberlerin vahiy kaynağı olduğu gibi velîlerin de Allah hakkındaki bilgilerinin kaynağını teşkil eder; bu bakımdan Hakikat-i Muhammediyye evrensel bir ontolojik ve epistemolojik ilke olarak değerlendirilmektedir.⁴³⁵

Bu düşünüş zincirinde Ayverdi çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Öyle ki, zuhûruna kıvam hazırlayan *âlemin mânâsı* olan insanın bu dünyaya gelmesiyle birlikte onun kendi varlığı noktasından yönelmesi icap eden de *mânâdır*. İşte bu husûsiyet, tezin konusu olan *mânâ arayışı* bağlamında *ceset* ile *ruh* veya *beşer* ile *insan* arasındaki farkın da altını çizmiş olmaktadır.

İnsan yekdiğerleri ile *birlikte var olan*, kendi gerçekliğini onların gözünden gören, onları kendi algılayış dinamiğinden yorumlayan bir varlıktır. Bu nedenle kişi, yetişirken örnek görme ihtiyacı duyar.⁴³⁶ Öte yandan, insanın insan olma yolculuğu, söylemlerde alışlageldiği üzere romantik ve kestirme çözümler sunan rehberlerle tamamlanabilecek türden bir yolculuk olmayıp çeşitli zahmetler, tereddütler, endişeler ve belirsizliklerle doludur. Bu nedenle kişi, bizzat bu yolu yürüme külfetini yüklenmiş, böylece kimliğini şahsiyet olma yolunda dönüştürerek *mânânın* yaşayıcısı olan bir insan modelinden, pratik karşılığı olan bir destek ve eğitim almaya ihtiyaç duyar.

Önceki bölümde ele alınan Rahip Martel’le Kerim Bey’in diyalogu, insân-ı kâmil bahsi bakımından da kendini açmakta, mânâ ilminde mürşid fikrinin önemine işaret etmektedir. Buna göre Martel, esas ve mânâ yönüyle ezelde söylenen söylenmiş, yapılan yapılmış olmakla beraber ortaya konan hakikati, İslâmın getirdiği inkılâbı, zamanın istîdâdına göre izah edebilecek ehliyetle olduğuna inandığı Kerim Bey’den kendine, kendini öğretmesini ve elinden tutarak *mânâya* yaklaştırmasını talep eder.⁴³⁷

⁴³⁵ Krş. Bolat, “Tasavvufta Varlık Anlayışı”, <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/alibolat/121244/Tasavvufta%20Varl%C4%B1k%20Anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1.pdf>, 5 “Tasavvufta Varlık Anlayışı”, et. 20.05.2024.

⁴³⁶ Krş. Duralı, Teoman, *Sorun Nedir?*, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021, 178.

⁴³⁷ Krş. age., 140.

Nitekim samîmî dindarlık, vicdan hürriyeti, yenilenme ve dönemin rûhuna göre kavranması itibarıyla insanın *mânâyı*, mânâ inkılâbını idrak edeceği yer, bizzat temas hâlinde olduğu o asıl insanın teshiri, hissettirdiği ruhî dönüşüm ve telkin ettiği güvenden hareketle olacaktır.⁴³⁸ *Mânâ*, Hz Peygamber'in ahlâkı, yâni sünneti üzerinden idrak edilmekle birlikte ahlâk, kendisini tek bir tarihsel hâdisе üzerinden ifade etmemekte, insan üzerinden tevarüs edebileceğini de ortaya koymaktadır.⁴³⁹ Bu husus, ilâhiyat tartışmalarında önemli bir yer teşkil eden Kur'ân'ın nasıl anlaşılacağı sorusu ile birlikte alınmalıdır: Kur'ân'ı, konjonktürel zamanın ve mekânın şartlarının içinden mi, yoksa evrensel kapsayıcılığı ve yönelişi üzerinden mi anlamalıyız? Evrensel, ezeli ve ebedî olan mânâyı yalnızca tarihsellik içinde kavramak, târihin içinde sürekli devinim hâlinde olmanın rûhunun hilâfına olacaktır. Oysa, *Göklerde ve yerde bulunanlar, O'ndan isterler. O, her gün yeni bir iştedir.* (Rahmân, 55/29) âyetinde buyrulduğu gibi her an yenilenen oluş ve yaratılış hakîkati sürekli diri ve sûretlerle tecellî eden mânâya işâret eder. O halde burada hareketle bir evrensel idrake varma gereği vardır.⁴⁴⁰

Evrensel olandan söz edildiği zaman, tarihin belli döneminde ortaya çıkan şekli kompozisyonların özünün farklı zaman dilimlerinde ve o zamanın içindeki zuhûratlar üzerinden anlaşılması söz konusu edilebilir. Diğer bir deyişle, tarihin belirli bir döneminde, belirli bir mekânın konjonktürel şartları ile ortaya konulan kimi eylem, söylem ve uygulamalar ile ne “kastedildiği”, insanı belirli bir gâyeye yönelten niyet olarak ifade ettiğimiz “mânâ”nın ne olduğu araştırılmalıdır. Gürsoy bu hususta, “bu somutluğun, müşahhaslığın içinde kendini evrensel bir pozisyonda takdim eden nedir?”⁴⁴¹ diye sorar. Zuhûrâtın içinde âyân olan bu evrensellik, *mânânın* kendisini “insan” üzerinden ortaya koymasıdır. İşte evrensel insan, en kâmil ve bütünlüklü *mânânın*, yaşadığı dönemde, yaşadığı tarihte kendinde müşahhas hâle gelmiş, somutlaşmış halidir.

⁴³⁸ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 131. Ders, 32.02-33.20.

⁴³⁹ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 131. Ders, 33.28-33.52.

⁴⁴⁰ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 130. Ders, 34.12-34.20.

⁴⁴¹ Krş. Gürsoy, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 131. Ders, 37.15-37.52.

Eserde Martel karakteri ile işlendiği gibi, pek çok insanın, rûhundaki “kargaşılığı giderecek, hayat ve hilkat muammâsını çözecek tek ve büyük irâdeli imdatçı”⁴⁴² olarak kendindeki mânâyâ vâsıl olmuş bir başka insana ihtiyacı bulunmaktadır. Buradaki nükte, Martel’in, rûhunun mutmain olma iştîyâkını doyurmak üzere başvurduğu ve alanında bir dâhî olarak addedilen felsefe hocası Paul Stuart’ın bizzat kendisinin içinde bulunduğu mânevî çıkmaz, gönül darlığı ve kararsızlıktır:

“Bir dâhî, bir âlim diye yere göğe koyamadıkları ben, her şeyi bilen, fakat kendi rûhunun düzenini bilmeyen, kendisiyle bağdaşamayan bir zavallıyım. Bugüne kadar her şeyle meşgul oldum, fakat kendimle olmadım. Her şeyi bildim, fakat kendimi bilmedim. Bildirdim, bilmedim. Söyledim, işlemedim, inandırdım, inanmadım. Yükseldim, yükseldim, çıkacak, tırmanacak bir yer kalmayınca tepe üstü düştüm. Niçin mi? Çünkü îmansızdım. Düştüm, zîra yükseldiğim zirvede tutunacak bir îman zerresi bile bulamadım.”⁴⁴³

Ayverdi’nin, “felsefe hocası” karakterini teorik bir biliş ve salt aklî mülâhazalarla hüküm veren kişileri, bu minvâlde “felsefe”yi ise “bilgelik/hakikat sevgisi” mâhiyetine işaret etmek üzere değil de, bilginin mâhiyetini aklın idrâk gücü ile sınırlı gören bir duruşa atfen bir metafor olarak kurguladığı düşünülmektedir. Nitekim yukarıdaki paragraf da bu görüşü teyit eder niteliktedir. Bu bağlamda Ayverdi feylesof ile kâmil insan karşılaştırmasını yaparken, felsefenin hakikate doğru bir merhale olduğundan hareketle feylesofun hakikat çeşnisinden bir yudum tatmış kimse olduğunu; buna mukâbil kâmil insanın ise bizzat o mânânın kendisinden neşet ettiği kimse olduğunu vurgular.⁴⁴⁴

Tasavvuf düşüncesinde defaten vurgulandığı üzere; edinilen bilgiler kişinin şahsiyetini inşâ edip onda inkişâf etmedikçe, ilimle amel bütünleşmedikçe bilginin mâhiyeti daraltılarak maddî sahanın bir unsuru olarak kalır. Bu husus kısaca “bilmek”le “hâl

⁴⁴² Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 143.

⁴⁴³ Krş. age., 145.

⁴⁴⁴ Krş. age., 192.

edinmek, olmak” arasındaki fark olarak da ifade edilir. İşte bu hususta eksik kaldığını, âdeta rakipsiz bilgi donanımına rağmen kendisiyle bağdaşmadığını ifade eden Stuart’ın durumu buna bir örnektir. Stuart, bildirdiğini fakat bilmediğini, inandığını ancak inanmadığını söylerken, öğrencilerine aktardığı bilgi birikiminin, hayatın belki de büyük sorularını soran ve bunlara cevaplar arayan felsefeye dair ilminin kalbinde bir durulmaya, mutmain oluşa ve anlam arayışına cevap sunmadığından yakınmaktadır. Bu bağlamda, Stuart’ın iyi bir âlim olduğu ancak Martel’i ihtiyaç duyduğu mânâ istikâmetine yönlendirecek hikmeti hâiz bir evrensellikten yoksun olduğundan söz etmek mümkündür. Nitekim insân-ı kâmil, şerîat, tarîkat, hakîkat ve mârifet halkaları cihetiyle bütün ve ergin olan; Bâyezîd-i Bistâmî’nin “el-kâmilü’t-tâm” olarak ifade ettiği insan modelidir.⁴⁴⁵ Ayrıca kâmil insanın ahlâkı, ameli güzel; sözleri doğru olup⁴⁴⁶ kâli ile hâli, ilmi ile ameli kendi içinde bütünlük arz ettiği için muhataplarının gereksindiği güven ve itminan duygusunu da güven telkin etse gerektir.

Eserde, Aliye’nin mânâ yönelişindeki mihenk taşının, İrfan Bey’in notlarında “K” rumuzu ile geçen Kerim Bey ile bizzat tanışması olduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda, asırlar boyunca deverân edegelen mânâ, Aliye’nin hayatında öncelikle, onun arayış meşalesini tutuşturan İrfan Paşa ile bir yöneliş hâline gelmiş, ardından farklı bir zaman diliminde Kerim Bey’in şahsında yeniden vücut bularak, Aliye’nin “buluttan kurtulmuş güneş gibi”⁴⁴⁷ aydınlanmasına vesile olmuştur. Böylelikle mevcûdiyetini sezinlediği, sathında gezindiği mânâ dünyasının paslı kilitleri, bu karşı karşıya gelme ile, kâmil insanlara has o nazar ve muhabbet ile sarmalanma neticesinde, Aliye’yi bile şaşırtan bir gürültü ile açılmıştır.⁴⁴⁸ Bu husus, mânâ bahsinde, kâmil bir mürşidin; mürîdinin benliğini dönüştürme gücüne, muhataplarının mânevî ihtiyaçlarını basîretle görerek bunlara uygun telkin ve teşviklerle onları sağaltma potansiyeline de işaret etmektedir.

⁴⁴⁵ Krş. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, 2000, 333.

⁴⁴⁶ Ay.

⁴⁴⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 155.

⁴⁴⁸ Ay.

Eserde kâmil insanların bu yönleri metnin farklı kısımlarında örneklendirilmektedir. Sözgelimi Cevat, Doktor Kerim Bey'in yanında çalışmanın, düşünce zenginliğinin içinde yaşamının bilinen zevklere hiç benzemeyen, niteliği îzah edilemeyecek bir haz olduğunu söyler.⁴⁴⁹ Zira o, "İskender'in zulmette arayıp bulamadığı âb-ı hayattır. O, ebediyet serhatlerini aşıp gelen mânevî bir selâmdır".⁴⁵⁰ Demek ki İskender'in zulmet perdeleri arkasında aradığı, insanı diri tutan o hayat suyuna ulaşmak, ancak kesif görüntülerin perdelediği *madde* karanlığından; *mânânın* meşalesini taşıyan, ebediyet ufkundan selâm ve esenlik getiren rehber eşliğinde kurtulmakla mümkündür.

Bu mevzûnun devamında, Cevat şöyle söyler:

"Hocamın mikroskop önünde bütün vaktini çürütmemesine şaşma. Hayâtın dış yüzüne ait bilgiler, onun metafizik enginliklerden gelen enerjisine bir karşılık, tatmin edici bir cevap olamaz. Onun elindeki teşrih bıçağı, yalnız beşerin maddesini yarıp, müspet bir kültürün mahdut keyfiyetiyle kanamaz. Onun rûhu elinde öyle bir neşter vardır ki, bununla ruh hastalıklarının araştırmasını yapar; işte asıl anatomi budur kardeşim."⁴⁵¹

Yukarıdaki alıntı üzerinde değerlendirme yapılacak olursa, Doktor Kerim Bey karakterinde müşahhas hale gelen insân-ı kâmil öyle muvâzeneli bir şahsiyetin mazharıdır ki, kendisi tıp doktoru olması bakımından beşeriyete hizmet etmekle varlığın *maddeye* bakan yönünü sağaltmakta; fakat aynı zamanda, tek kanatla uçan kuş misâli her hekimin yapamayacağı daha önemli ve kuşatıcı bir tedavi uygulayabilme kuvvesi ile âdeta ruh hekimliği de icrâ etmektedir. Bu benzetme, Mevlânâ hazretlerinin Mesnevî'de mürşidleri ruh hekimlerine benzettiği beyitlere tedâî olarak okunabilir. Ona göre, söz ve amel insanın gönlünün şahitleri olarak *mânâsına* birer delildir; bu cihetle de, içteki sırra eremeyen hekimlerin, hastanın idrarına bakarak ondaki hastalığı teşhis etmelerinde olduğu gibi (maddî tedavileri gibi) dolaylıdır. Oysa ruh hekimleri,

⁴⁴⁹ Krş. age., 82.

⁴⁵⁰ Ay.

⁴⁵¹ Age., 84.

herhangi bir vasıtaya, delîle ihtiyaç duymaksızın insanın can yoluna, mânâsına teshir eder:

“236 İş ve söz, gönlün/için şahitleridir. Sen bu ikisiyle [insanların] içine delil getir.

237 Mademki içteki sırta eremiyorsun, dışarıdan hastanın idrarına bak.

238 İşle söz, hastaların idrarı gibidir; beden hekimi için delildir o.

239 Oysaki ruh hekimi, onun canına girer, can yolundan ta imanına ulaşır.”⁴⁵²

Mevlânâ ayrıca, insanın madde yönüne tekâbül eden hayvânî canın hastalığıyla meşgûl olan hekimlerle onların gönüllerine nazar ederek doğrudan aşkın bir nûrun ışıyla insanlara şifâ veren söz ve amel doktorları arasında ayırım yapmaktadır. Yukarıdaki beyitlerde beden hekimleri için delil olarak sunulan söz ve amel, aşağıda ruh hekimlerinin bir vasfı olarak ifade edilmekle birlikte burada söz ve amele delîl olarak gerek duymayan ve vâsitasız bir şekilde bakabilen kâmil insanlara vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.

“2700. Biz böyle hekimleriz, öyle Tanrı şakirtleriyiz ki bahrimuhit bile bizi gördü de yarıldı.

Biz başkayız; insanın hastalığını, nabzına bakarak anlayan hekimler başka!

Biz gönüle vasıtasız bakarız, bizim görüşümüz, anlayışımız yüzünden pek yücedir. Onlar, insanı gıdalarla, meyvelerle doyuran kuvvetlendiren doktorlardır... hayvanî can, onların tedavisiyle kuvvet bulur, yaşar.

Bizse iş ve söz doktorlarıyız. Bize ululuk nurunun ışığı ilham vermektedir.”⁴⁵³

Daha önce de açıklandığı gibi, eserde, *mânâ* yerine sıkça zikredilen *hakikat*le özdeş olduğu ifade edilen “aşk”, Aliye’nin Kerim Bey ile karşılaşması ile izhâr olmuş; aşk yâhut mânâ Aliye’ye ilk defa Kerim Bey’den görünmüş ve Aliye’yi âdeta kendine çağırmıştır.⁴⁵⁴ Bu durum, mânânın kâmil insanlar sûretinde görünerek bu mânâyâ iştirâk edenler üzerindeki zaman ve mekânla kayıtlı olmayan tesirine de işaret

⁴⁵² Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, 619.

⁴⁵³ İzbudak, *Mesnevî-i Şerif Tercümesi*, 3, b. 2700-2704.

⁴⁵⁴ Krş. Ayverdi, *Batmayan Gün*, 2010, 202.

etmektedir. Zîra sâlik, mürşidinin kâmil mânâsında kendi ezeli mayası, özü diye vasfedilebilecek *mânâsını* idrâk ederken aslında kendisini zikretmekte, kendi aslı mânâsını hatırlamaktadır.

Diğer yandan, maddeten farklı olan izâfî benliklerin mânevî birliği de eserde mânânın mazharı olarak kâmil insan fikrinin işlendiği hususlardan biridir. İrfan Paşa'nın Kerim Bey'den söz ederken "K hocasının hocasıdır; ben sözlerimi onun mânâsından okur da söylerim."⁴⁵⁵ sözleri de Kerim Bey ile İrfan Paşa'nın aynı mânânın kronolojik zaman düzleminin farklı noktalarından zuhûr etmiş hâli gibidir. Feyzi'nin, babası Kerim Bey'le İrfan Paşa'nın mânevî dünyâlarının benzerliğini, mânâ birliklerini anlatmak için "Hoş siz, o kadar aynı insanlarsınız ki, seni bilmek onu bilmek, onu bilmek de seni bilmekle eş."⁴⁵⁶ sözleri de benzer şekilde, farklı sûretlerde farklı kimseler de olsalar, aynı kâmil *mânâdan* beslenen insanların özde bir olduklarını anlatmaktadır.

Ayverdi'nin, kişilerin mânevî dönüşümünde başat olduğunu savunduğu kâmil bir mürşid yâhut insân-ı kâmilin "berzah" niteliğine temâs ederken tasavvuf düşüncesinde, bilhassa İbn Arabî okulundaki insân-ı kâmil fikrinin aslı bir yönünden bahsettiği değerlendirilmektedir. Zîra İbn Arabî, insanın cem' etme yeteneğini *zâhir-bâtın* zıtlığı üzerinden de mütalâa eder. Buna göre Hakk, biri Kendi Bâtını'na diğeri ise Kendi Zâhiri'ne tekâbü'l eden biri *bâtın*, diğeri *zâhir* iki âlem yaratmış, ancak yalnızca insanı hem *zâhir* hem de *bâtın* olanın tecelligâhı kılmıştır.⁴⁵⁷ Bu zâviyeden bakıldığında yalnızca insan Allah'ın hakîkî sûreti olmaktadır. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), insân-ı kâmilin *Allah'ın halîfesi (halîfetu'llah)* olduğunu belirten Kur'ân âyetindeki bu anahtar terimi, başka bir ismin değil, yalnızca "Allah" isminin halîfesi anlamına geldiği; insan âlemde her şeyi kuşatan ismi tezâhür ettirdiği içinse bütün mahlûkâtın sorumluluğunun kendisine tevdi edildiği şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁵⁸ Buna göre insanın durumu, Hak ile halk arasında vasatî bir konumdadır. Bu önermeyi şematize

⁴⁵⁵ Age.,156.

⁴⁵⁶ Age.,189.

⁴⁵⁷ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûsu'ndaki Anahtar Kavramlar*, 2005, 304.

⁴⁵⁸ Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, 7. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, 184.

eden Nasr Hamid Ebû Zeyd Allah, insan, alem paralelliğini aşağıdaki şekilde ortaya koyar:

Allah//insan//alem⁴⁵⁹

Bu paralelliğe göre insanın ortada olması gereklidir; çünkü onun “iki tarafı bir araya getiren bir berzah” olduğu kabul edilmektedir. İnsan Allah’ın sûretinde olduğundan Allah’a paralel iken, âlemin Allah’a paralelliği yâhut Allah’ın sûretinde olabilmesi, ancak insanın varlığı ile mümkündür.⁴⁶⁰ Diğer bir deyişle, Âdem aynı anda hem Hakk’ı hem halkı aksettirir ve her ikisinin mecmû’udur. İnsanın zâhirî ciheti mahlûk olan âlemi, bâtinî ciheti ise Hakk’ın sûretini ve isimlerini izhar ve ifşâ etmektedir.⁴⁶¹ Bu ise insandaki madde ve mânâ ilişkisinin, insân-ı kâmilin âlemin mânâsı olması bağlamındaki yerine bir kere daha işaret etmektedir. Ayverdi’nin mânânın mazharı olarak insân-ı kâmil fikri, Ekberî ekolün, kuramsal olarak tenzîh ile teşbîh anlayışını bağdaştırmak için insanın akıl ve hayâli nasıl kontrol edebileceğini anlatan uygulamaya dönük ciheti⁴⁶² bağlamında değerlendirilebilir. Buna göre, O/O değil’in hakîkatine ilişkin sadece rasyonel bir anlayış, insanın ışığın dünyâsına yükselmesine vesîle olamaz. Hayâlin iç dünyâsı ise, daha evvel kemâlata ulaşmış olan o insanların irşâdı takip edilmeksizin, Vücûd’un tecellî edeceği bir yer hâline dönüşemez.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamîd, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Alem İlişkisi”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2010, 25, 264.

⁴⁶⁰ Ay.

⁴⁶¹ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûsu’ndaki Anahtar Kavramlar*, 2005, 304.

⁴⁶² Krş. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 213.

⁴⁶³ Ay.

4. SONUÇ

İslâmî hikmet geleneği, insanlığın gerçek mâhiyetini anlayabilmek için eşyaların doğasını ve kendi içsel hakikatimizi, yâni *mânâyı* araştırmayı gerektirir. Hikmet, eşyaların mâhiyeti, nitelikleri ve varlıklar arasındaki düzenin sırları hakkında bilgi sahibi olmak ve bu bilgilere uygun hareket etmek olarak telâkkî edilir. Bu bağlamda, insanın eşyaların özünü kavraması ve bu anlayışa göre eyleme geçmesi önemlidir. Ayrıca, bilen ve bilinen arasında görülen maddi ayrımın ötesinde, tevhîdî ontoloji perspektifinden, özne ve nesnenin bir bütün olduğu vurgulanmaktadır. Özneyi nesneden ayırmak, âlem ve nefsin anlamını bozar ve eşyalarla öz arasındaki ilişkileri tahrip eder.

Eşyâ ile öz arasındaki râbta, tezimiz kapsamında *madde* ve “madde”ye karşılık gelen diğer terimler (sûret, şekil, cisim, zâhir, kabuk, ceset, dünyâ vb.) ile *mânâ* ve “mânâ”ya taalluk eden diğer terimler (hakikat, asıl, öz, bâtın, ruh vb.) arasındaki ilişkinin hikmet tâliplerinin *mânâ arayışı* bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Esasen hikmet tâliplerinin gayesi de tevhîdi kendi mânevî bünyelerinde tahakkuk ettirmek değil midir?

Mânâ ve madde arasında âhenkli ve adâletli bir muvâzene tesis etmek niçin önemlidir? Bir eserde bunun bir roman formatında, hâdisâtın içinden işlenmesinden maksat nedir? Bu soruların cevabı aslında her insanın, kendi meşrebi, mizâcî ve nitelikleri nispetinde bir yöneliş içinde olması, *mânâ arayışında* yer alması fikrinde düğümlenmektedir. Öyle ki, bizâtihî bir yöneliş ve niyet ilkesi olarak *mânâdan* bahsedildiği yerde *mânâ arayışından* söz etmemek âdeta kâbil değildir. Fakat *mânâ* insanın kendisini, kendi cisminden, içinde yaşadığı toplumun sosyoekonomik şartlarından, etkileşim kurduğu diğer canlılardan, bünyesine aldığı besinlerden, yaşadığı iklim ve coğrafyadan yahut kullandığı teknolojiye soyutlayarak değil; bilâkis bütünüyle bu vaktin ve düzenin içinde aranır. Diğer bütün hâdisat için olduğu gibi, Yaratıcının, mümkün dünyalar

içinde duyularla algılanan, bedensel sınırlılıklarla kayıtlanmış böyle bir dünya yaratmasının bir hikmeti ve anlamı olsa gerektir.

İrfânî geleneğe göre, hakikat yalnızca duyularla algıladıklarımız nispetinde olmayıp İslâm'daki esas, zuhûrâtın ötesinde ve ona nüfûz eden ebedî bir *mânâ* ve ehemmiyetin bulunduğu fikridir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, Allah, melekler ve ruhlar gibi bâtınî hakikatleri içeren âyetlerle dolu olup İslâm'ın temeli gayba îmândır. Diğer yandan, bu bahiste şehâdet âlemine anlam kazandıran bir *mânâya* işâret edildiğinden, bu *mânânın* te'vili ve yorumlanması da *maddenin* mevcûdiyetine bağlıdır; ki böylelikle zâhirin de hakikati, bâtının da hakikati olan bir *mânâdan* söz edilmiş olmaktadır.

Mücerred olarak bir *mânâdan* bahsetmek mümkünse de, kâli hâle dönüştürmek, söz ile ameli birbirine raptetmek gereğinden hareketle tevhîde işâret eden *mânânın nasıl* deneyimleneceği sorusu yanıtlanmayı bekler. Nitekim *mânâyı* *mânâ* kılan bu yaşantılanma hâlidir; ki bu hususiyet, tezin teması olan *mânâ* ve *madde* ilişkisinde, *mânânın* farklı şekilde tecellî ettiği sûretler ve hâdiseler üzerinden idrak edilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu bilgiler ışığında, Ayverdi'nin tasavvufî anlayışına göre, eserde sûret ve *mânâ* arasında kararlı bir muvâzene tesis etmek, itidâllî bir bütünlük gözetmek gerekliliği dikkat çekmekte; bununla birlikte, sûfilerin insan-eşyâ ilişkileri bağlamında maddeyi temsîl eden *dünyâ* karşısındaki tavırlarına paralel olarak, esas ve ebedî olanın sûret/madde olmayıp *mânâ/öz* olduğu esas fikri ortaya konulmaktadır.

Haddizâtında son derece kapsamlı olması nedeniyle çok yönlü ele alınması îcap eden *mânâ* ve madde râbıtasına ilişkin bir incelemenin niçin *mânâ arayışı* bağlamında ele alındığı sorulabilir. *Mânâ*; gerek etimolojisi gerekse irfânî temellendirmesi bakımından, bir “niyet” ve “kast etme”, dolayısıyla kendi içinde dinamizmi olan bir *yöneliş* hâlidir. Bu *yöneliş*, insanın hakikate *yönelişi* şeklinde olduğu gibi Hakk'ın insana teveccühü hâlinde de tezâhür edebilir. O halde *mânâyâ* vâsıl olmak orada ve durağan bir “asıl”a kavuşmak olarak değil; aslî bir gâyeye yönelmek, yol almak şeklinde tasavvur edilmelidir. Zîra sınırsız olan bir şeye vâsıl olmak, ancak sürekli bir

yöneliş hâlinde bulunmak olsa gerektir. Bahsedilen gerekçelerle, tezin konusu ve argümanları inşa edilirken *mânâ* bahsi, *mânâ arayışı* bağlamında ele alınmayı gerekli kılmıştır.

Çok sayıda eser veren ve eserlerinin önemli bir kısmını roman türünde, anlatmak istediği *mânâyı* bir kurgu çerçevesinde, farklı karakterlerin diliyle izhâr eden Ayverdi, bilhassa *Batmayan Gün*'de, *mânâ* üzerinde tefekkür eden, *mânâyı* çeşitli lâfız ve anlamlarla açımlayan; bulunduğu zaman ve mekânın istîdadı ve şartları üzerine inşa edilen madde dünyâsının sınırlarıyla yetinmeyen, kendinde mündemiç *mânâyı* yönelen *Aliye* karakteriyle, madde dünyasıyla *mânâ* dünyâsı arasında îtidâllî bir ilişki tesis edilmesinin önemini vurgulamaktadır. Bu yönüyle, maddeyi temsîl eden teknoloji, fiziksel imkânlar, sosyal refah, bilgi ve bilgiye erişimin çok yönlü olanaklarına rağmen kendisiyle ve yaşamının diğer paydaşlarıyla uzlaşmaya varmakta zorlanan günümüz insanına tutunabileceği bir can simidi sağlıyor olması açısından özel bir önem taşımaktadır.

Tezin konusu ve önemi bağlamında, *Batmayan Gün*'de *mânâ* kavramının tetkik edilmesinde üç temel husus tespit edilmiştir. Öncelikle *mânâ*, Hakk'ın teveccühüyle insanın yöneldiği ve Şâri'nin niyet ettiği nihâî gâye, zaman ve mekânın kayıtlarının ötesindeki *hakikat* anlamıyla bizâtihî bir üst ilke olarak telâkkî edilmektedir. Diğer yandan, birer âyet olarak okunabilecek eşyâdaki çeşitli tecelliler; zahirî ibâdet, hâl ve makamlarla tasvir edilenlerin bâtinî anlamları şeklinde mülâhaza edilmektedir. Sözelimi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Ken'an Rifâî hazretlerinin, Hz. Âdem zamanından Hz Muhammed (a.s.)'ye namaz ve orucun *mânâ* yönüyle mevcût olduğu, ancak şeklî/zahirî olarak farklı olduklarını ifade etmeleri bu tespiti bir örnek olarak verilebilir. Bu tespitlere ilâveten, tasavvufî yaşantının özgün bir veçhesini yansıtan ve sâlikte müşahhas hâle gelen tecrübelerin zenginliği ve çeşitliliğine paralel olarak farklı mertebelerde zuhûr eden bir *mânâ hiyerarşisi* olduğu fikrinin de eserde yer aldığı görülmektedir. Bu ise, Ayverdi'nin mürşidi Ken'an Rifâî'nin *mânâyı*, kategorik bir çerçevede değil, “*mânânın mânâsı*” ifadesiyle işâret ettiği gibi, tevhid akîdesi

temelinde aslî mânâyâ doğru uzanan bir nispet ilişkisi olarak telâkkî ettiği düşüncesi ile birlikte değerlendirilebilir.

Mânâ ve madde diyalektiği ele alınırken öncelikle kavramların, tasavvuf literatüründe ve buna mukâbil *Batmayan Gün*'de hangi bağlamda, hangi lâfız ve anlamlara taalluk ettiği incelenmiştir. *Madde* yerine eserde, genel itibarıyla tasavvuf literatüründe olduğu gibi *sûret*, *şekil*, *kabuk*, *ceset*, *elbise*, *akıl*, *hayal*, *çokluk* gibi lâfızlar kullanıldığı görülmektedir. Buna mukabil *mânâ* anlamına gelmek üzere ve literatüre paralel olarak *hakikat*, *ruh*, *cevher*, *aşk*, *birlik* ve *nokta* gibi terimlerin yanı sıra eserde *hakikat*, *asıl*, *vicdânî bilgi*, *vicdânî zevk*, *vüs'at*, *hakîkî ideal*, *mihver*, *kuvvet*, *kalp mârifeti*, *kök*, *rûhun büründüğü kaftan* gibi kavramlar da zikredilmektedir. *Sûret* eşyânın zâhirî ciheti, dış görünüşü ve cesedi anlamında iken *mânâ* eşyânın mânevî veçhesi, hakikati veya a'yân-ı sâbitesidir. Diğer yandan, *Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı*. (Buhârî, İstizan, 1) hadîsinde olduğu gibi “sûretihî (onun sûreti)” zamîrinin Allah'a isnât edilmesi hâlinde *sûret* ile kastedilen ilâhî isimlerin hakikatleri; Âdem'e atfedilmesi durumunda ise *mânâ* Allah'ın ilmindeki Âdem sûreti olmaktadır. O hâlde mânâ ve madde/sûret bağıntısında, kavram ikilileri arasında bir nispet/görelilik ilişkisi olduğu, bir açıdan zâhir veya maddî olanın bir alt mertebeye nispetle bâtın ya da mânevî olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilecektir. Literatür incelemesi kapsamında daha önce de etraflıca incelendiği gibi havassın ve avamın hâl ve makamları tecrübe edişleri arasındaki farkları içeren çok sayıda örnek de bu hususa işâret etmektedir. Tasavvufta akıl, kalp, nefis ve gönül kavramları asılları itibarıyla farklı unsurlara değil, insanın terbiye ve tasfiye sürecindeki benliğinin bulunduğu mertebeye göre aldıkları isimlere işâret etmekte; insanın mânevî dönüşümü netîcesinde akleden bir kalp, tezkiye edilmiş bir nefis ve gönül birlikteliğinden söz etmek mümkün hâle gelmektedir. Bu ise, kendini farklı sûret, şekil ve mertebelerden izhâr eden bir mânâ hiyerarşisi olduğu anlayışına kapı aralamış olmaktadır. Ayverdi'nin eserdeki madde ve mânâ münâsebetine ilişkin değerlendirmelerinde de benzer bir anlayışın izlerini görmek mümkündür. Sözgelimi akıl, yer yer madde, yer yer de mânâ anlamına gelmek üzere kullanılmaktadır.

Eserdeki temel mülâhazalardan biri, cisim ve ruhtan mürekkep insanın, ruhunu cesedi vâsıtasıyla saflaştırmak sûretiyle hayvânî/maddî yönüne işâret eden beşeriyetin üstüne çıkarak “insan” sıfatına lââyık olmasıdır. Bu minvâlde, İbn Arabî’nin *insanın* kastedilen bakımından, diğer bir ifadeyle ilâhî niyet ve *mânâ* yönünden ilk, ancak hilkat itibarıyla son olması düşüncesi Ayverdi tarafından da eserde hilkatten maksûdun insan olması ana fikriyle işlenmektedir. Bizâtihi kendi sûreti itibarıyla zâhir, rûhu yönüyle bâtın olan *insan*, kendinden, yine kendindeki mânâyâ yönelerek, bu mânâyı sûretinde tahakkuk ettirmeyi gâye edinendir. İnsanın anlam arayışı, ancak bu şekilde mânâ arayışına yükselerek ebedî ve tatmin edici olur. Nitekim dünya hayatının bir izdüşümü gibi okunabilecek *Batmayan Gün*’deki karakterlerin her biri çeşitli vâsıtalarla hayatlarına çeşitli anlamlar yüklemiştir; ancak değişmeyen, ezelî bir hakikat olarak *mânâyâ* nispetle bu anlamlar sathî ve şeklî kalmaya mahkûm olup asıl olan bu anlamlar seçkisinin de mânâsına yönelmektir.

Eserin tetkîkinde, mânâ ve madde münâsebeti, insan-âlem ilişkisinin yanı sıra karakterlerin kendi nefslerinde tahakkuk ettirdikleri mânâ ve madde terkîbinin bir tezâhürü olarak merâtibü’l nefs bağlamında da yorumlanmıştır. Bu yönüyle eserde yer verilen karakterlerin, metaforik olarak maddeden mânâyâ uzanan bir yelpazede farklı mânevî mertebelerde olduğu anlaşılmaktadır. Bizzat Aliye, ceset ve ruh terkîbiyle ahsen-i takvîm üzere halk edilmiş insana tevdi edilen emanetin farkında olarak kendindeki hakikate yol alan, gâyesi mânâsı olmuş, mânevî dönüşüm hâlindeki bir sâliki çağrıştırmaktadır. Bu bahis, bilhassa Ekberî ekolde benimsenen âlemin mânâsı olarak insân-ı kâmil fikrinin İrfan Paşa ve Doktor Kerim Bey karakterleri ile kurgulanması ile vücut bulmaktadır.

Diğer yandan, eserin tematik olarak incelenmesi paralelinde; mânâ ve madde ilişkisinin; mânâ ve hakîkatin birliği, mânâ ve madde dünyâsı, derûnî tefekkür, tefekkürün yöneldiği gâye, vicdânî bilgi, insanlıktan maksadın mânâ olması, eşyânın mâhiyetine nispetle görünür sûretleri, mânânın maddeye ilgisinin asla nispetle gölge, rûha nispetle ceset oluşu, ruh ilmi, mânânın mazharı olarak sanatsal formlar gibi çok

geniş bir perpsektifte ele alındığı tespit edilmiştir. Buna göre aşağıda, *Batmayan Gün*’deki kavramların tahlili ile Ayverdi’nin mânâ anlayışının açılımları, maddeye bakışı, mânâ ve madde münâsebetine ilişkin tez boyunca tetkik edilen hususlar ile ortaya konulan neticelere kısaca yer verilecektir.

Ayverdi’ye göre dünyâ hayatının biri zâhirî diğeri bâtinî olmak üzere iki veçhesi bulunmakta; bu nedenle dünyânın algılanan sınırlarının ötesine geçen bir tefekkürün gerekliliğinden bahsedilmektedir.

Ayverdi’nin “madde” başlığı altında ele aldığı temel hususlardan biri “müspet ilimler” olup eserde pek çok yerde, müspet ilimlerin âdetâ mutlaklaştırılıp bütün bilgilerin aklın sınırları ve imkânları dâhilinde erişilen bilgidен ibâret olduğu görüşünün eleştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda, gerek müellifin yaşadığı gerekse eserin yazıldığı dönemin yakın bir okuması yapıldığında, XIX. Yüzyılda Avrupa ülkelerinde geniş yankı bulan, XX. Yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde ise birtakım değişim ve dönüşümlere uğrayarak Osmanlı Devletinde de sosyokültürel ve siyâsî anlamda yaygınlık kazanan pozitivistimin, eserde madde ve mânâ ilişkisinin ele alınmasında da etkili olduğu düşünülmektedir.

Bu tarihsel bağlam da dikkate alındığında Ayverdi, bütün bilgi birikimi maddî nitelikli olan insanlar âdetâ yarım kalmış gibi tanımlamakta; bu eksikliğin ise, kendini kendi içinden bilme ve bu yönüyle hayatın kabuğundan içeriye duhûl eden mânâ ilmiyle tamamlanacağını söylemektedir. Diğer bir deyişle, şekli bilgi nihâî gâye olmayıp, kendini bilmeyi, kendi mânâsıyla bilişiklik kurmayı hedefleyen aslî gâyeye hizmet eden araçlar olarak telâkkî edildiği ölçüde madde ve mânâ râbitasının âhenk ve muvâzene içinde kurulması mümkün olacaktır.

Farklı meşrep, mîzaç ve istîdatları hâiz olsalar da bütün insanların kendi mânâları ile mütenâsip bir gâyeye cezbedildiklerine ilişkin tespiti istinâden Ayverdi’nin *mânâ* ve *gâye* ekseninde eserde önemli bir bağlantı tesis ettiği; madde ve mânâ arasında âhenk

ve muvâzene gözetilirken bunun, aslî gâyeye referansla gerçekleştirilmesi gerektiği yönünde telkinde bulunduğu, eseri de benzer bir saikle yapılandığı anlaşılmaktadır. Bu tespitlere ilâve olarak bu bahiste, hem insanın anlam arayışını araştıran çağdaş psikolojik ekollerin değerlendirmeleri hem de günümüz insanının kendi içine doğru yolculuk ederken ona rehber olması bakımından Ayverdi'nin mânâ yönelişi hakkında, onun tasavvuf anlayışının özgün bir diğer yönü daha ortaya konulmaktadır: Buna göre, şahıslar yukarıda değinilen mîzaç ve istîdatlar paralelinde bünyelerindeki mânâ ve madde terkîbi açısından olası bütün farklılıklarına rağmen, kendini bilmek iştîyâkı herhangi bir mânevîyat ile alâkaları olmadığını iddia edenler için dahî güçlü bir şekilde cereyan etmektedir.

Eserin tetkîki netîcesinde *Batmayan Gün*'de işlenen ana temaların, sûret ve mânâ diyalektiği bağlamında bir zahirî, bir de bâtinî; başka bir ifadeyle, lâfızların işaret ettiği ilk anlamı ile mânâ yönüyle işaret olunan daha derûni anlamları bulunduğu görülmektedir. Diğer yandan, önceki bölümlerde etraflıca îzah edildiği gibi, eserde mânâyı ve maddeyi temsîl eden çeşitli kavramlar, yerine göre mânâyı yerine göre ise maddeye işâret etmek üzere kullanılmaktadır. “Akıl” kavramı bu kullanıma bir örnek olabileceği gibi “elbise”, “kaftan” kavramları da zâhirî ve bâtinî veçheleriyle ele alınmaktadır.

Ayverdi'nin, metin boyunca ruh ilmi ve ruh ilminin bir basamağı olarak gördüğü felsefe ile mânâ ilmini kıyasladığı görülmektedir. Bu cihetle kısaca, felsefe ve feylesoflar, felsefenin “hakîkat sevgisi” anlamına gelen kadim çıkış noktasıyla irtibatını keserek salt aklî delillerle hareket eden bir anlayışı; ruh ilmi ve ruh âlimleri ise aklı ve gönül buluşturan derûnî bir hâl ile değişmeyen hakîkati terennüm eden bir anlayışı temsil etmektedir. Yine bu bağlamda maddenin eserdeki açılımlarından biri olarak pozitivist akıl; mânâyı temsilen ise aşk münâsebetinde, haddizâtında bir mahlûkat olan akla ait cüz'i bilgi ile gönül bilgisi arasında mukâyese yapılmakta; insanı mânâyı eriştirebilecek olanın, aşk bilgisi olduğuna işâret edilmektedir.

Ayverdi'nin mânâ tasavvurunda, ulvî ve süflî yönleri de dâhil olmak üzere âlemde görünen tüm zıtları bir gâye yöneliminde birleştiren bir kuvvet olarak *mânâ*, güneşin çeşitli renklerdeki camlardan yansımaları misâli, her şeyden başka şekillerle izhâr olan sûretlerin sürekliliğini ve birliğini sağlamaktadır. Bu tasavvur, insanın kendisinin de zıtlardan müteşekkîl yapısına binâen zâhirî ve bâtınî hakikatleri ihtivâ etmesi ile birlikte değerlendirildiğinde, insan ile *mânâ* arasında; insanın hem tevhîdî hakikat olarak *mânâ* tarafından kuşatılan hem de Allah'ın arşı olan kalbin meskeni olmaklığı ile *mânâyı* kuşatma potansiyeline sâhip olması bakımından bir mütekâbiliyet ilişkisi olduğu çıkarımını mümkün kılmaktadır. Yine bu bağlamda *mârifet*, zâhir ile bâtının birlikteliğinden tezâhür ederek maddenin aslını idrâk etmeyi sağlayan türden bir bilgi olarak *bilmenin mânâsı* ve aynı zamanda maddî kayıtların ötesinde eşyânın mâhiyetine ilişkin görürcesine kesinlik kazandıran bir *mânâ bilgisi* olarak değerlendirilmektedir.

Gerek genel itibarıyla tasavuf metafiziğinde, gerekse Ayverdi'nin anlayışı ekseninde, madde ve tabiattan mânâyâ uzanan ilişki, tevhîdî ilkenin tezâhürü olarak birbirinden kat'î sınırlarla ayrılmış unsurlar olarak değil, kesafetten letâfete uzanan bir spektrum veya hiyerarşik bir ilişki gibi değerlendirilmekte; bu minvâlde eserde maddenin de sürekli bir tekâmül ve hareket hâlinde bulunduğu ortaya konulmaktadır.

Nihâî olarak; *Göklerde ve yerde bulunanlar, O'ndan isterler. O, her gün yeni bir iştedir.* (Rahmân, 55/29) âyetinde buyrulduğu gibi, halk-ı cedîd nüktesinin bir gereği olarak sûretler mânânın mazharı olup *mânâ* eşyâda tecellî etmekle birlikte oluş ve bozuluşa tâbî madde dünyâsını anlamlı kılan nihâî olarak *mânâ*dır. Bu nedenle, *mânâ* ve *sûret* diyalektiğinde her iki kavramı da adâlet ve âhenk ölçülerinde tasavvur etmek önemlidir. Muhtelif sûretler ile zâhir olanın *mânâ* olduğundan hareketle asıl ve ebedî olanın; ayrıca insanı, gönül ve zihin birlikteliğinde mutmain kılanın *mânâ* olduğu anlaşılmaktadır.

Batmayan Gün'de mânâ konusunun işlendiği ikinci ana eksen *insân-ı kâmil* fikri olup, bu konu eserde Sâmîha Ayverdi'nin tasavvuf anlayışını şekillendiren mürşidi Ken'an

Rifâî'nin gençlik yıllarını karakterize eden Kerim Bey ve daha geç dönemini temsil eden İrfan Paşa ile tasvir edilmektedir. Tasavvuf ontolojisine göre kaynağı evrensel bir epistemolojik ve ontolojik ilke olan Hakikat-i Muhammediyye *âlemin mânâsı* olarak ifade edilmektedir: Bu anlayış paralelinde, Ayverdi'ye göre âlemin gâyesi ve dahî bizzat kendisi insandan ibâret olup evveleminde mânâ itibarıyla ilk olan insan, hilkat kemâlini bulduktan sonra sûret boyutuyla son olarak halk edilmiştir.

Ayverdi eserde, bireylerin insanlık türü yönünden eşit, ancak insanlıktan maksadın mânâ olduğunu idrâk etmek yönünden birbirlerinden derece derece ayrılmaları ile berzah olan insanın madde yönünü temsilen beşeriyet ve mânâ cihetini temsil eden insâniyet arasındaki farka işaret etmektedir. Tasavvuf düşüncesinin kalbinde yer alan ve Cibril hadîsi olarak bilinen hadîste geçtiği üzere Peygamberimizin, ibâdetleri Allah'ı görürcesine yapmak olarak târif ettiği *ihsan*ın, mânâ ile aynı kökten olan *niyet* ve *ihlâs* ile bir bakıma özdeş olduğu, tasavvufi eğitimin temelinin ise niyetin tashihi olduğu daha önce belirtilmişti. Ayverdi'ye göre, niyetini tashih ederek Allah'ın bâtını hüviyetinin eşyada zuhûr eden mânâsını, bu veçhile kendi mânâsını okuyabilmek, âlemin mânâsının kendinde müşahhas hâle geldiği bir insân-ı kâmilin rehberliğini gerektirmektedir.

Batmayan Gün'de Ayverdi tarafından incelikle ortaya konulan mânâ ve sûret ilişkisi ile mânânın yukarıda sözü edilen iki eksenli açılımının neticesinde tezimizin temel savı, zuhûruna kıvam hazırlayan âlemin mânâsı olan ve ahsen-i takvîm üzere halk edilen insanın, bu aslî niteliği hasebiyle yönelmesi gereken nihâî gâyenin mânâ olduğudur. Mânâ arayışının temel unsurları olan gâyeler üstü bu gâyeyi idrak, yöneliş farkındalığı ve gayreti ise beşer ile insan arasındaki farka işaret etmektedir. Bir yönüyle âlem-i sagîr, bir yönüyle ise bütün kâinatı ve dahî Allah'ı idrâk edebilme kapasitesiyle âlem-i kebîr olan insan; hayranlık uyandıracak şekilde bir işleyişe sahip maddî bünyesiyle birlikte mânevî bünyesinin derinlerine inebilmek üzere rûhunu perdeleyen kesâfet kılıfını kaldırmalıdır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrahi, *Keşfu'l-Hafa ve Müzilu'l-İlbas Amm'eştehere min el-Ahadis ala Elsineti'n-Nas*, 3. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Aristoteles [Aristo], *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir: Divan Kitap, 1985.

Aydın, Mehmet, “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 22, 2000, 330-331.

Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.

Ayverdi, Sâmîha, *Ateş Ağacı*, 6. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.

---, *Batmayan Gün*, 6. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010.

---, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya*, 5. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017.

---, *Kölelikten Efendiliğe*, 9. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2021.

---, *O da Bana Kalsın*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013.

---, *Rahmet Kapısı*, 5. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2021.

---, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, 5. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017.

Ayverdi, Sâmîha; Erol, Safiye; Araz, Nezihe; Huri, Sofi, *Ken'an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 11. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017.

Balkız, Bekir, “Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 2015, 5(2): 123-149.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, “Tasavvufi Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, *Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları*, I, 1999, 1, 47-74.

Bedirhan, Muhammed, “Âlemin Zübdesi, Hakk’ın Aynası: İnsan”, *Sabah Ülkesi*, 58, 2018, 65-69.

---, “Tasavvufun Kozmoloji Anlayışı: Hakikat ve Hayâlin Mertebeleri-3-”, *Sabah Ülkesi*, 53, 2017, 92-95.

Bolat, Mehmet Ali, “Tasavvufta Bilgi Anlayışı: Mârifet”, *Tasavvuf : tarih-doktrin-tenkit*, haz. Ali Bolat vd., Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019.

---, “Tasavvufta Varlık Anlayışı”,
<https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/alibolat/121244/Tasavvufta%20Varl%C4%B1k%20Anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1.pdf>, 5.

Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2, 1989, 238-242.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şaḥîḥü ’l-Buḥârî*. Kâhire: Dârü'lhadîs, 2011

Ceyhan, Semih, “Zühhd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 44, 2013, 530-533.

Chittick, William, “Antropokozmik Görüş”, *Kozmosun Hakikati*, çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

---, *İbnü ’l-Arabî Giriş Kitabı*, 3. Baskı, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2021.

---, *Kozmosun Hakikati*, çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

---, “Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn Al-Arabi”, *Islamic Culture An English Quarterly*, 1989, 63, 1-11.

---, “On the Cosmology of Dhikr”, *Paths to the Heart Sufism and the Christian East*, Indiana: World Wisdom, 2002, 48-63.

---, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, London: OneWorld Publications, 2007.

---, “The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought”, *God, Life, and the Cosmos*, Abingdon: Routledge Publishing, 2002.

---, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al’Arabî’s Metaphysics of Imagination*, New York: State University of New York Press, 1989.

---, *Varolmanın Boyutları*, 7. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Cîlî, Abdülkerim, *Varlık Mertebeleri*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Ahmet Faruk Güney, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.

Çağrı, Mustafa, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1, 1988, 341-343.

---, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 21, 2000, 544-546.

---, “Zulüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 44, 2013, 507-509

Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa, “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2007, 7(3), 7-28.

Demirli, Ekrem, *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

---, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 40, 121-142.

---, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

---, “Sûret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 37, 2009, 540-541.

---, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, *Metafizik*, I, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 427-456.

Deniz, Faruk, *Türkiye’de Batıcılık Tasavvurunun Gelişimi ve Dönüşümü*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005.

Duralı, Teoman, *Sorun Nedir?*, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Ebû Zeyd, Nasr Hamîd, *Sûfî Hermenötik: İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi*, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

---, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Alem İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, 25, 261-293.

El-İsfahânî, Rağîb, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 3. Baskı, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

El-Kindî, Ya’kûb b. İshak, *Felsefî Risâleler*, 5. Baskı, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klâsik 2006.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, 8. Baskı, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şa-to Yayınları, 2013.

Frankl, Viktor Emil, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Totem Yayınları, 2018.

Frege, Gottlob, “Mana ve Anlama Dair”, *Fonksiyon, Kavram, Anlam*, ed. Gottlob Frege, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, 33-60.

Gültaş, Serhat vd., “Necmeddin B. Sivâr ed-Dimeşkî’nin Divanında Tasavvufî Unsurlar”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2020, 13(80): 353-361.

Gürsoy, Kenan, *Varoluş ve Felsefe*, 3. Baskı, Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

---, “Prof. Dr. Kenan Gürsoy ile Salı Dersleri”, 130. Ders.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

İbn Arabî, *el-Fütûhatu’l Mekkiyye*, 1-IV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., fotokopi nüsha (Mısır: Dâru’l-kütübi’l-arabiyyeti’l-kübrâ, 1329).

---, *Fütûhât-ı Mekkiyye, Filozof ve Sûfî: “Metafizik Üzerine”*, 3. Baskı, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

---, *Fusûsu’l Hikem*, 2. Baskı, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Kara, Mustafa, “Hikmet”, *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 17, 1998, 518-519.

Karadaş, “Sevap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 36, 2009, 581-582.

Karaman, Hayrettin vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 9. Baskı, II, Ankara: Diyanet Yayınları, 2023.

Kaya, Mahmut, “Madde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 27, 2003, 302-304.

---, “Mevzû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 29, 2004, 496.

---, “Sûret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 37, 2009, 539-540.

Kaya, Remzi. “Kur’ân-ı Kerim’de İnsân-ı Kâmil”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 2021, 4(2), 410-434.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1987.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Divan Yayınları, 1978.

---, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 11. Baskı, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Kutluer, İlhan, “Pozitivizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 34, 2007, 335-339.

Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir?*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

---, *Mesnevî Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.

---, *Mesnevî Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, II, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.

---, *Mesnevî-i Şerif Tercümesi*, çev. Veled Çelebi (İzbudak).

---, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, 11. Baskı, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

---, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Abdülbakî Gölpınarlı, 8. Baskı, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2019.

Muslu, Ramazan, “İsmail Hakkî Bursevî’ye göre “Libâs” Kavramı”, *Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı*, II, 2005, 339-355.

Öngören, Reşat, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da Tasavvuf Anlayışı”, *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

---, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 5, 2012.

---, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 40, 2011, 119-126.

Özdil, Ayhan, “Anlam ile Mana Arasındaki Farkın Felsefî Açıdan Temellendirilmesi”. *Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2024, 4(1): 60-76.

Özköse, Kadir, “Mevlânâ Düşüncesinde Sûret-Mânâ İlişkisi”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler*, I, 2007, 149-153.

Özlem, Doğan, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme, Batıcılık*, III, ed. U. Kocabaşoğlu., İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 452-464.

Rifâî, Ken’an, *Sohbetler*, 7. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2018.

---, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010.

Sargut, Cemâlînur, *Sâmiha Ayverdi ile Sırra Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018

Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma’*, çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Sinanoğlu, Mustafa, “Kelime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 25, 2022, 212-214.

Şaman, Esat Burak, “Cevher-Araz Teorisi (İslâm Öncesi)”, *Metafizik*, II, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 495-513.

Şensoy, Sedat, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 27, 2003, 555-557.

Türker, Ömer, “Mahiyet Teorisi”, *Metafizik*, II, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 673-694.

Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, 5. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.

Uludağ, “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 10, 1994, 22-25.

---, “Hayat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 17, 1998, 12.

---, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 24, 2001, 229-232.

---, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 28, 2003, 54-56.

---, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 32, 2006, 525-529.

---, “Tevbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 41, 2012, 284-285.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Grammar*, çev. Anthony Kenny, Ed. Rush Rhees, Malden –Oxford - Victoria: Blackwell Publishing, 2004.

Yalçinkaya, Arzu Eylül, “İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, 7(1):1-18.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, 1992, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 6, 1992, 106-108.

Yıldız, Mehmet, *İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2016.

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Sâmiha Ayverdi’nin *Batmayan Gün* İsimli Eserinde Mânâ Arayışı Bağlamında Madde ve Mânâ Münâsebeti” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih: 22/02/2025

Adı Soyadı: Sinem Hürmeydan

İmza: