

---

# BABA TÂHİR-İ URYÂN'DA VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNÇESİ

## THE THOUGHT OF UNITY OF BEING IN BABA TAHİR URYAN

**Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK**

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

hsaglik@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2843-7576

**Atf Gösterme:** SAĞLIK, Hacı, “Baba Tâhir-i Uryân'da Vahdet-i Vücûd Düşüncesi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.1-24

---

Geliş Tarihi:

20 Nisan 2022

Kabul Tarihi:

26 Mayıs 2022

©2022 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Vahdet-i vücûd, varlığın bir olduğu, bunun da sadece Allah'ın zâtı olduğunu savunan ve bu çerçevede Allah ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaya çalışan bir düşünce ve yaratılış nazariyesidir. Vahdet-i vücûd, ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından sistematik bir teori olarak ele alınmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar bunun bir teşekkül süreci olmuş ve bu süreçte birçok filozof, mutasavvıf ve âlim farklı versiyonlarda da olsa buna dair görüşler serdetmişlerdir. İbnü'l-Arabî'den önce vahdet-i vücûda dair görüşler ortaya koyan mutasavvıflardan biri de Baba Tâhir-i Uryân'dır. Baba Tâhir'in bu alandaki görüşleri Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Vâsıtî el-Fergânî gibi mutasavvıfların bir devamı niteliğindedir. Bu makalede Baba Tâhir'in eserlerinden hareketle onun varlığın birliğine dair görüşleri irdelenmiş ve böylece onun, vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen bir mutasavvıf olduğu sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada sosyal bilimlerin temel yöntemlerinden olan yorumlama, eleştirme, mukayese etme ve değerlendirmeye dayalı bir yöntem izlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Tasavvuf, Felsefe, Varlık, Vahdet-i vücûd, Baba Tâhir-i Uryân.*

**Abstract:** Unity of being is a theory of thought and creation, which argues that existence is one, and that this is only God's essence, and within this framework, tries to reveal the nature of the relationship between God and the universe. Unity of being was first handled as a systematic theory by Ibn al-Arabi. However, it had undergone a formation process until it came to Ibn Arabi and in this process, many philosophers and mystics have expressed their views on this, albeit in different versions. One of the mystics who put forward views on the unity of the body before Ibn Arabi, is Baba Tahir Uryan too. Baba Tahir's views in this field are like a continuation of Sufis such as Bayezid al-Bistami, Mansur al-Hallaj and Vasitî al-Fergani. In this article, based on Baba Tahir's works, his views on the unity of existence will be discussed. In this study, a method based on interpretation, criticism, comparison and evaluation, which is one of the basic methods of social sciences, will be followed.

**Keywords:** *Sufism, Philosophy, Being, Unity of being, Baba Tahir Uryan.*

---

## Giriş

Vahdet-i vücûd, sözlük manası itibariyle “varlığın birliği” demektir. Yokluğa karşıt olarak kullanılan varlık, var olan her şeyi kendi bünyesinde barındıran en genel cinsi ifade eder.<sup>1</sup> Felsefe tarihinde Platon’un (M.Ö. 427-347) idea, Aristoteles’in (M.Ö. 384-322) töz ile özdeşleştirdiği varlık, en genel kavram olması ve dolayısıyla yakın cinsi ile ayrımının olmamasından Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozofları tarafından tarif edilemez olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Vahdet-i vücûdçu tasavvuf geleneğinde ise varlık (*vücûd*) kavramıyla kastedilen Allah’tır. Buna göre vücûd bir, vâcib ve ezeli olup, çoğalma, parçalanma, değişme ve bölünme kabul etmez.<sup>3</sup>

Arapçada “bir” kelimesinden türeyen “vahdet” birlik, teklik manasında çokluğun karşıtlığını ifade eder. Felsefi literatürde vahdet, varlık gibi anlamı apaçık olup zihinde ilk yer edinen bir kavramdır. Buna göre vahdet, akıl tarafından doğrudan kavranan, tanımlanmasında başka şeye ihtiyaç duymayıp kendi kendine yeterli sayılan bir kavram olarak vücûd gibi cevheri ifade eder.<sup>4</sup> Tasavvufta ise vahdet kavramı yine vücûdta olduğu gibi gerçek manada Allah için kullanılır. Hakikî anlamda vahdet sadece O’nun için söz konusudur.<sup>5</sup>

Platon, varlığı, idealar âlemi ile onun bir yansıması niteliğinde olan duyusal âlem olmak üzere ikiye ayırırken Aristoteles ise zorunlu ve mümkün varlık şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur. Aristoteles’ten mülhem olarak İslam felsefesi filozofları da genellikle varlığı zorunlu (*Vâcibü’l-vücûd*) ve mümkün (*mümkînü’l-vücûd*) şeklinde sınıflandırmışlardır. Zorunlu Varlık, var olmaması düşünülemeyen, devamlı var olan varlık olup Tanrı manasında kullanılmaktadır. Mümkün varlık ise var olması ya da olmaması aynı derecede olan varlık alanıdır ki bu da Tanrı dışındaki varlık sahasını ifade etmektedir.<sup>6</sup> Varlığın bu şekildeki taksimi kelimada da görülmektedir.<sup>7</sup>

Vahdet-i vücûd, varlığın zorunlu ve mümkün şeklindeki ayrımına karşıt olarak onun bir olduğu görüşünü ortaya koyan bir varlık ile yaratılış ve bu bağlamda Tanrı-insan ilişkisini

<sup>1</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 7. Basım, 2010), 1582.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘Alâî: İlâhiyyât*, haz. Muhammed Mu’in (Hemedân: Dânişgâh-i Bû Ali Sînâ, 1383/2004), 8; Mahmut Kaya, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 43/139.

<sup>3</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2008), 11.

<sup>4</sup> Ali Durusoy, “Vahdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/430.

<sup>5</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yay., 2. Basım, 2016), 370.

<sup>6</sup> Bkz. Yahya Yesribî, *Felsefe-i Meşşâi* (Kum: Bûstân-i Kitâb, 1392(hş.)), 91-92.

<sup>7</sup> Bkz. Emrullah Yüksel, *Sistemantik Kelam* (İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2011), 33; M. Yuşa Yaşar, “Varlık”, *Sistemantik Kelam*, ed. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yay., 2017), 26-28.

izah etmeye çalışan bir bilgi teorisi. <sup>8</sup> Bu teoriye göre hakikatte varlık tektir, o da mutlak varlık olan Allah'tır. O'nun dışındaki var olanlar da Allah'a bağlıdır. Doğal olarak O'nun dışında gerçek manada herhangi bir varlık kabul edilemez. <sup>9</sup> Vahdet-i vücûd anlayışındaki “varlık birdir, o da sadece mutlak varlık olan Allah'tır” önermesi yaratılışın nasıllığı ve Allah ile insan ya da Allah ile evren arasındaki ilişkinin mahiyetini izah etme zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır.

Vahdet-i vücûdçular Allah ile evren arasındaki ilişkiyi ve bununla ilgili olarak çokluğun izahını “a'yân-ı sâbite” olarak ifade ettikleri, çokluğun, mümkün varlıkların hakikatının mutlak varlık olan Allah'ın ilminde sabit olması anlayışıyla izah etmektedirler. Buna göre “mevcûdât Allah'ın vücûdu ile kaimdir ve onun hakikati de ezelden beri Allah'ın ilminde yer almaktadır.” <sup>10</sup> Bu temel önermeden hareketle eşya nasıl meydana gelmiştir? sorusunun cevabı da zuhûr ve tecelli teorisiyle izah edilmektedir. Bu yaratılış teorisi filozofların sudûr teorisi mantığı çerçevesinde oluşturulmuştur; ancak burada bazı temel noktalarda sudûr anlayışından ayrı olarak daha çok kelamcılar tarafından benimsenen “cevher-araz” fikri kabul edilmektedir. Buna göre yaratma Allah'ın ezeli ilminde yer alan mevcûdâtın zuhûr ve tecellisinden ibarettir; fakat bu zuhûr ve tecelli filozofların sudûr teorisindeki gibi zorunlu bir nedensellik ilkesinden kaynaklı bir akış olmayıp, değişmeyen cevher ile sürekli yenilenen ve değişen arazlar arasındaki ilişkiye benzer. Vahdet-i vücûd düşüncesinde cevher yerine Hakk, araz yerine ise mevcûdât konularak Hakk'ın değişmediği, mevcûdâtın ise sürekli bir değişim ve dönüşüm yani tezâhür ve tecellî halinde olduğu görüşü vardır. <sup>11</sup> Vahdet-i vücûd anlayışını sistematik bir teori haline getiren İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre “Bir”, tek hakikattir, asıl varlıktır; âlemin yani çokluğun ise ezelde bir varlığı ve hakikati yoktur. “Bir”, mutlak, âlem ise O'na bağlıdır. <sup>12</sup>

Varlık ve varlık-âlem ilişkisini bu şekilde ele alan vahdet-i vücûd düşüncesinin mahiyetinin ortaya konulması için onun felsefî ve dinî arka planının da ele alınması gerekir. Bunu yaptıktan sonra düşünce tarihimizde Baba Tâhir-i Uryân (ö. 447/1055 [?]) öncesi dönemde bazı mutasavvıflarda vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini süreceğiz. Daha sonra kendi eserlerinden hareketle Baba Tâhir'in vahdet-i vücûd düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>8</sup> Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/431.

<sup>9</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay., 2007), 2/348; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2015), 579-580.

<sup>10</sup> Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 11-12.

<sup>11</sup> Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 42/433; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1. Basım, 1995), 123-124.

<sup>12</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/19; Uludağ, *İbn Arabî*, 125.

## 1. Vahdet-i Vücûd Anlayışının Felsefî Arka Planı

Felsefe tarihinde metafiziksel anlamda varlıkla ilgili ilk defa görüş serdeden filozof Parmenides'e (M.Ö. 600-500) göre varlık vardır, birdir ve bir bütündür. O, ezeli ve ebedi olup bölünme, değişim ve hareketi kabul etmez.<sup>13</sup> Ona göre dış dünyadaki değişim, hareket ve çokluk algılarımızdan kaynaklanan birer yanılsama ve görüntüden ibarettir.<sup>14</sup>

Varlık ve buna bağlı olarak yaratılış konusunu sistematik olarak ele alan ilk filozof olarak Platon karşımıza çıkmaktadır. Platon, âlemi, idealar ve duysal âlem olmak üzere ikiye ayırarak gerçek, ezeli, ebedi ve değişmez âlemin idealar âlemi olduğunu belirtir. Bu âlem, fiziki âlemdeki her varlığın arketipinin bulunduğu gerçek ve hakikî varlık alanıdır. Ona göre içinde yaşadığımız âlem ise gerçek değil, idealar âleminin birer kopyası ve yansımasıdır.<sup>15</sup> Platon'a göre idealar, var oluşlarını ve özelliklerini bütün ideaların üstünde yer alan "İyi" ideasından alırlar. O, bunu Güneş analogisiyle açıklar. Nasıl ki Güneş görünen dünyadaki varlıkları aydınlatıp görünür kılıyorsa İyi ideası da diğer bütün ideaların ortaya çıkmasını sağlar.<sup>16</sup>

Varlık ve buna bağlı olarak bir yaratılış teorisi ortaya koyan filozoflardan biri de Yeni Platonculuk ekolünü oluşturan Plotinus'tur (ö. 270). Plotinus, varlık anlayışında her şeyin merkezine Tanrı'yı yerleştirmektedir. Ona göre Tanrı birdir; O, ilktir, en basit, en yetkin ve her şeyin ilk ilkesidir.<sup>17</sup> Plotinus'a göre Bir'in dışındaki mevcûdat, ışığın Güneş'ten zuhûr etmesi gibi Bir'den sudûr etmiştir. Güneş'ten yayılan ışıklar Güneş'in kendisi ya da Güneş gibi değildir. Bir'den sudûr eden varlıklar da Bir gibi değildirler, ayrı varlıklardır.<sup>18</sup> 'Bir'den çokluk nasıl meydana gelmiştir? sorusunu Plotinus, üç aşamalı sudûr süreciyle açıklar. Ona göre sudûrun ilk merhalesinde 'Bir'den zorunlu olarak küllî akıl olan "Nous" zuhûr etmiştir.<sup>19</sup> Sudûrun ikinci evresinde ise Nous'dan 'küllî ruh' sâdir olur<sup>20</sup> Bu ruh, Nous'un âlemi ile maddî âlem arasında bir köprü görevi gören, maddî ve cisimsel olmayan bir varlıktır.<sup>21</sup> Sudûrun üçüncü aşaması olan son merhalede ise, küllî ruhtan zarûrî olarak diğer varlıklar

<sup>13</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Cinius-Sosyal Yay., 3. Basım, 2014), 89-92; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Yay., 3. Basım, 2001), 32-35.

<sup>14</sup> Bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, s. 95; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-er Yay., 5. Basım, 2010), 115.

<sup>15</sup> Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfü Ay (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), 29b-c. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 156-159.

<sup>16</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Yay., 2017), 508b-509a.

<sup>17</sup> Plotinus, *Dokuzluklar/Enneades V*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yay., 2011), 79-80.

<sup>18</sup> Abdulkadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi* (Bursa: Ezgi Kitapevi, 2009), 166; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı* (Bursa: Asa Yayınları, 2. Basım, 2000), 72-73.

<sup>19</sup> Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1962), V,II,I.

<sup>20</sup> Plotinus, *The Enneads*, V,II,I.

<sup>21</sup> Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 102.

sâdır olur. Burada sırasıyla bitkisel, hayvanî ve insanî ruhlar oluşur. Daha sonra da maddî âlem meydana gelir.<sup>22</sup>

İslam felsefesine baktığımızda Meşşâî filozofları (Fârâbî ve İbn Sînâ) varlığı Zorunlu ve mümkün varlık şeklinde ikiye ayırmakla beraber evrenin oluşum sürecini Plotinus’a benzer bir şekilde bütün mümkün varlıkların Zorunlu Varlık’tan sudûr etmesiyle meydana geldiği görüşünü savunmuşlardır. Bu filozofların sudûr anlayışında, varlık hiyerarşisinin en üstünde ve odak noktasında Zorunlu Varlık yer almaktadır. Buna göre bütün mümkün varlıklar O’ndan belli bir düzen içerisinde sudûr etmişlerdir. Zorunlu Varlık’ın akletmesi aynı zamanda yaratması demektir. Zira O’ndaki akledilir hakikat; bilgi, kudret ve irâdedir. O’nun bilmesi ve akletmesi mümkün varlıkları meydana getirmesinin ilk aşamasını teşkil eder.<sup>23</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ’nın sudûr anlayışı dönemin evren paradigması bağlamında ulvî ve süflî âlemin oluşumu olmak üzere iki aşamaya ayrılmaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık’ın, zatını düşünmesiyle O’ndan zarûrî olarak ilk ulvî akıl oluşur. Bu akıl, hem kendi zatını, hem de Zorunlu Varlık’ı düşünür. Bundan dolayı bu akılda çokluk imkânı vardır. Böylece bu, sonra oluşacak olan çokluğun varlığa gelme imkânının nedeni konumundadır.<sup>24</sup> İlk akıldan ikinci akıl, uzak (ilk) feleğin cismi ve bunun nefsi meydana gelir. Aynı şekilde ikinci akıldan da üçüncü akıl, ikinci feleğin nefsi ve cismi ortaya çıkar. Bu şekilde sudûr, son ulvî akıl olan “faal aklın” meydana gelmesine kadar sürer.<sup>25</sup>

Filozofların sudûr anlayışında ulvî âlemin meydana gelmesinden sonra süflî âlem olarak tabir edilen maddî âlem oluşur. Bu âlemin oluşum sürecinde sırasıyla dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan meydana gelir.<sup>26</sup>

Gerek Plotinus’un gerekse de İslam Meşşâî filozoflarının sudûr anlayışında varlığın odağında Zorunlu Varlık’ın yer alması ve O’nun dışındaki tüm varlıkların da O’ndan taşmış olmaları hasebiyle O’na dayanması, bunun varlıkta bir/lik anlayışına giden sürecin bir dayanağını teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>22</sup> Bkz. Plotinus, *The Enneads*, V,II,I;V,II,II. Ayrıca bkz. Philip Merlan, “Plotinus”, *Ancyclopedia of Philosophy* (USA: 2006), 7/635.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât/The Metaphysics of the Healing*, a Parallel English-Arabic Text, trans.,intr., and annot. M.Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2005), 327-328; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2008), 54-55.

<sup>24</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i’Alâî:İlâhiyyât*, 113-114; Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2011), 51; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam Yay., 2010), 136.

<sup>25</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, 328-333; İbn Sînâ, *en-Necât fî’l-Mantık ve’l-İlâhiyyât*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Daru’l-Cil, 1992), 2/135-137; Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İsam Yay., 2008), 87-88.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yay., 2005), 158-159; Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 55; Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/468.

## 2. Vahdet-i Vücûd Anlayışının Dinî Arkapları

Vahdet-i vücûd anlayışı sistematik bir teori olarak İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmıştır. Tabîî olarak bu varlık anlayışının ayet ve hadisler bağlamında dinî bir dayanağı ve arka planı da mevcuttur. Zira bu düşünceyi benimseyen mutasavvıflar, vahdet-i vücûda delil olarak birçok ayet öne sürmektedirler.<sup>27</sup> İlgili ayetlerden bazıları şunlardır:

“...her iş O’na döndürülür...” (Hûd 11/123)<sup>28</sup>. İbnü’l-Arabî’ye göre Hakk, âlemin hüviyeti olduğundan bütün hükümler O’ndan zuhûr eder ve doğal olarak da bütün işler ve hükümler neticede yine O’na döner.<sup>29</sup>

“O, evveldir, sondur, zâhirdir, bâtındır; O, her şeyi bilendir” (Hadîd 57/3). İbnü’l-Arabî’ye göre Allah evreni düzenleyen ve idare eden olduğundan her şey O’nda vaki olur. “O, mana ile evvel, suret ile de ahirdir. O, hüküm ve hallerin değişimi ile zâhir, tedbîr ile bâtındır ve O, her şeyi bilendir.”<sup>30</sup>

“Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah sınırsızdır, O, alimdir” (Bakara 21/115). Tefsircilere göre bu ayette yeryüzünün Allah’ın mülkü olduğu ve “vech” kelimesi ile de mekân kastedilmiştir.<sup>31</sup> Mutasavvıflara göre ise “vech” ifadesi Allah’ın zâtı manasındadır.<sup>32</sup>

“Göklerde ve yerde ne varsa her şey Allah’ındır; Allah her şeyi ihâta edendir” (Nisâ, 4/126). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’a (ö. 1942) göre bu ayetteki “ihâta” kavramı evvelinden âhirine, zâhirinden bâtınına Allah Teâlâ’nın, ilmi, kudreti ve ilahi hükmü ile her şeyi kuşatması manasındadır.<sup>33</sup> İsmail Fenni Ertuğrul’un (ö. 1946) ifadesiyle “mutasavvıflara göre ise ihâta, zarfın içindekileri ihâta etmesi gibi değil Güneş’in ışık ve gölgeleri, ruhun bedenleri, suyun dalgaları kuşatması” gibi bir manaya gelmektedir.<sup>34</sup> Zira her iki mana ile de ayet vahdet-i vücûdu destekler mahiyettedir.

“...O’nun vechinden (zatından) başka her şey helak olucudur. Hüküm yalnızca O’nundur ve siz ancak O’na döndürüleceksiniz”(Kasas 28/88). Bu ayette Allah’ın zatından

<sup>27</sup> Vahdet-i vücûda delil olarak öne sürülen ayet ve hadisler için bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 51-62.

<sup>28</sup> Diyanet Vakfı Meali (Erişim 21 Ocak 2022).

<sup>29</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, thk. Ebu’l-A’lâ Afifi (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ty.), 172.

<sup>30</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 172-173.

<sup>31</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014), 1/194.

<sup>32</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İfav Yay., 6. Baskı, 2001), 242.

<sup>33</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2021), 2/452.

<sup>34</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 58.

başka her şeyin yok olucu olduğu buyurulmaktadır. Buradaki helâk, ezelen ve ebeden yok olma manasında olup Allah'ın zatı dışında gerçek bir varlığın olmadığını ifade edilmektedir.<sup>35</sup>

“Allah, öleceklerin ölüm zamanı gelince, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır...” (Zümer 39/42), “Allah'ın, kullarının tevbesini kabul edeceğini, sadakaları geri çevirmeyeceğini, Allah'ın tevbeyi çok kabul eden ve çok merhamet eden olduğunu bilmiyorlar mı?” (Tevbe 9/104), “Rahman olan Allah Kur'an'ı öğretti” (Rahmân 55/1-2). Bu tür ayetlere baktığımızda Allah'ın melekler ya da diğer yaratıklar tarafından yapılan eylemleri kendisine nispet ettiğini görüyoruz ki bu durum mutasavvıflarca bütün varlıkların Allah'ın vücûdu ile kâim olmaları ve O'ndan zâhir olmaları ile izah edilmektedir.<sup>36</sup>

Vahdet-i vücûdçu mutasavvıflar bazı hadisleri de vahdet-i vücûda delil olarak getirmektedirler ki bunlardan bazıları şunlardır:

“Ezelden Allah'tan başka hiçbir şey yoktu...”<sup>37</sup>, “...Sizler ne sağır kimseyi çağırıyorsunuz ve ne de bir gaip kimseye sesleniyorsunuz. Muhakkak ki siz, Semi' ve Karîb olan Allah'a dua ediyorsunuz. Halbuki O, sizinle beraberdir.”<sup>38</sup>, “Sizden biriniz namaza durduğunda o kimse Rabb'ine yalvarır yahut Rabb'i kendisiyle kible arasında bulunur. Bu sebeple sizden biriniz sakın kablesine tükürmesin.”<sup>39</sup> Hz. Peygamber hicret sırasında Hz. Ebu Bekir ile beraber Sevr mağarasına sığındıklarında “Üzülme, şüphesiz Allah bizimle beraberdir” (Tevbe, 9/40) buyurmuştur.<sup>40</sup> Bu da Allah'ın zatının her yerde olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

### 3. Baba Tâhir-i Uryân Öncesi Bazı Sûfilerde Vahdet-i Vücûd Düşüncesi

Baba Tâhir-i Uryân'dan önceki bazı mutasavvıflarda farklı mahiyetlerde de olsa varlığın birliğine dair önemli görüşler mevcuttur. Bu alanda Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848[?]), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Vasîtî el-Fergânî (ö. 320/932), ön plana çıkmaktadır.

#### 3.1. Bâyezîd-i Bistâmî

<sup>35</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 58.

<sup>36</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 53.

<sup>37</sup> Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, çev. Abdullah Fevzi Kocaer (İstanbul: İmaj Yay., 2004), “Bedi'l-Halk”, 1348.

<sup>38</sup> Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim Muhtasarı*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Polen Yay., 2008), “Zikir”, 1677.

<sup>39</sup> Buhârî, “Salât”, 264.

<sup>40</sup> Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 61. Necip Fazıl Kısakürek de vahdet-i vücûd anlayışını peygamberlere kadar dayandırır. Ona göre evliya ve enbiyadaki bu anlayış şuura dökülmemiş, zevken idrak edilen bir haldir. (Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* (İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1996), 165-166.

Baba Tâhir-i Uryân öncesi tasavvufî düşünceye baktığımızda vahdet-i vücûdun ilk emarelerini Bâyezîd-i Bistâmî'de görmek mümkündür.<sup>41</sup> Herhangi bir eser bırakmayan Bâyezîd-i Bistâmî'nin vahdet-i vücûdla ilgili düşüncelerini Sehlegî (ö. 476/1083) ve Ferîduddîn Attâr (ö. 618/ 1221) gibi mutasavvıfların derlemelerinde görmekteyiz.

Bistâmî'ye göre sadece Bir (Allah) vardır, mevcûdât ise Bir'den gelmektedir. Ona göre Bir'in olmaması düşünülemez; çünkü netice itibarıyla her şey O'na dayanmaktadır: "*Bir'den başkasını tanımam. Çokluk birden çıkar, çokluktan bir çıkmaz; hesap birsiz tamam olmaz bin olsa da, onda bir olmasa bin bin olmaz.*"<sup>42</sup>

Bistâmî düşüncesinde sâlik, sekr hali ile kendinden geçip fenâ aşamasında benliğini yok ederek Hakk'a ulaşır.<sup>43</sup> Bu aşamada o, her yerde Allah'ı idrak eder: "*Eşyanın peşinde koşan er değildir, er odur ki, nereye gitse dilediği her şey yanına gelir, kime hitap ederse etsin cevabı O'ndan işittir.*"<sup>44</sup> O, bu ifadeyle her şeyin Allah'a dayandığını belirtmektedir.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin vahdet anlayışı, bir arayış neticesinde erişilen bir mertebe mahiyetini taşır: "*Otuz yıldan beri ulu ve yüce Allah'ı talep ediyorum. Dikkat edince anladım ki, o talipmiş, bense talep edilen!*"<sup>45</sup> "*Birisi evinin kapısına varıp seslendi. Şeyh sordu: "Kimi arıyorsun?" "Bâyezîd'i." "Hanede Huda'dan başkası yok!"*"<sup>46</sup> Bu mertebe "fenâ" ve "bekâ" mertebesidir ki burada kişi varlığını Allah'ta yok etmekte ve aynı zamanda Allah ile de var olmaktadır.<sup>47</sup> Bistâmî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi, kişinin mevcûdâtтан ve benliğinden tamamen sıyrılarak Allah'a ulaşip "*Ben Senim, Sen de ben.*"<sup>48</sup> ifadeyle O'nunla yekvücûd olma ile sonuçlanan bir anlayıştır.

### 3.2. Hallâc-ı Mansûr

Baba Tâhir öncesinde varlığın mahiyeti konusunda dikkat çekici görüşler ortaya koyan önemli bir mutasavvıf olarak Hallâc-ı Mansûr karşımıza çıkmaktadır. Dinî ve felsefî görüşleri konusunda daha sonraları tartışma konusu olan<sup>49</sup> Hallâc, bilhassa ortaya koyduğu "*Ene'l-Hakk*" sözü ile Allah-insan ilişkisinin ontolojik boyutu konusundaki tartışmaların odak

<sup>41</sup> Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yay., 2015), 198; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 64.

<sup>42</sup> Muhammed b. Ali es-Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr*, (Şatahatu's-Sûfiyye içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, ty.), 90-91.

<sup>43</sup> Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/239.

<sup>44</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yay., 2005), 193.

<sup>45</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 177.

<sup>46</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 188.

<sup>47</sup> Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yay., 2. Baskı, 2017), 113.

<sup>48</sup> Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr*, 153.

<sup>49</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/380.



noktasında yer almıştır. Hallâc-ı Mansûr'a göre Allah birdir ve gerçek olan tek varlıktır: “Unuttun mu? O’ndan başka kimse yok.”<sup>50</sup> Ona göre Allah her şeydir ve her şeyi kapsamaktadır: “Her şey tanıktır ki her ne varsa O’dur, ben de tanıgım, hakikatte ne varsa O’dur.”<sup>51</sup> Hallâc’a göre O’na herhangi bir mekân atfedilmez, O, her yerdedir ve her şeyi kuşatandır.<sup>52</sup>

Hallâc’a göre Allah, gizli veya zâhir fark etmeksizin her şeydedir, diğer varlıklar O’ndan tecelli etmişlerdir. O’nun tecellisi her şeyde yansımaktadır: “Sen her şeysin”<sup>53</sup> “Aşikâr ve pinhân olandasın. Her şeydesin ve her şeyden yansıyor tecellin.”<sup>54</sup> “Her şeyde seni görüyorum”<sup>55</sup>

Hallâc’a göre Allah dışındaki varlıkların varlığı ilahîdir, yani Allah’ın varlığından dolaydır. Onların geçici olması ve yok olması da hakikî bir varlık olmamasından kaynaklanmaktadır:<sup>56</sup> “Varlığı varlığıma bağlıdır, varlığım O’nun varlığına. O, kendi kendini tarif eden olmasaydı kurtuluşumu bilemezdim ve eğer ben olmasaydım O’nu tanıtacak kimse yoktu.”<sup>57</sup> Bu ifadelerden Hallâc, Allah dışındaki varlıkların O’na delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. Bütün bunlara baktığımızda Hallâc-ı Mansûr’da varlığın birliği düşüncesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hallâc-ı Mansûr, genel itibariyle varlığı bir bütün olarak görse de mahiyeti konusunda Allah’ı her şeyden tenzih de eder. O, *Kitab’üt-Tavâsîn* adlı eserinde O’nu her şeyden arındırmaya çalışarak izah etmeye çalışır.<sup>58</sup> O, bunu “O, o değildir ve o da O değildir. O yalnız O’dur.” Yani “Hak, Hak’tır; mahlûk mahlûktur.”<sup>59</sup> ifadeleriyle veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hallâc-ı Mansûr’un, kendisini Allah ile özdeş gören “Enel’l-Hak”;<sup>60</sup> “Ruhum ruhunla birleşti, uzakta ve yakında; öyleyse ben ‘Sen’im, tıpkı Senin ‘ben’ ve maksudum olduğun gibi”;<sup>61</sup> “O zaman Sen bensin, asla birbirimizden ayrılmayacağız.”<sup>62</sup> şeklindeki ifadeleri onun Allah sevgisi ile coşup, kendinden geçmesi ile her şeyi Hakk olarak görmesine sebep olduğu

<sup>50</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, çev. Cavit Mukaddes (İstanbul: Sub Yay., 2008), 12.

<sup>51</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 70.

<sup>52</sup> Bkz. Hallâc-ı Mansûr, *Kitab’üt-Tavâsîn*, haz. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Fatih Yay., 1. Basım, 1976), 99.

<sup>53</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 101.

<sup>54</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 101.

<sup>55</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 25.

<sup>56</sup> Ferhat Ağırman-Bilal Bekalp, “Hallac-ı Mansur’da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası* 1/55, (2021), 89.

<sup>57</sup> Hallac-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 56.

<sup>58</sup> Bkz. Hallâc-ı Mansûr, *Kitab’üt-Tavâsîn*, 135-147.

<sup>59</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Kitab’üt-Tavâsîn*, 147.

<sup>60</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 73.

<sup>61</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 33.

<sup>62</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvan-ı Hiç*, 58.

şeklinde yorumlanmıştır.<sup>63</sup> Yine bu tür ifadeler “fenâfillâh” bağlamında sūfinin kendi benliğini yok ederek varlığını Allah'ta yok edip kendisinde Allah'ı görmesi olarak da değerlendirilmektedir.<sup>64</sup> Hallâc'ın, varlığı bir bütün olarak ele alması, tek gerçek varlık olarak Allah'ı kabul ederek diğer varlıkları O'nun tecellisi olarak görüp her şeyde O'nu görmesi onun vahdet-i vücûdçu yönünü ortaya koyarken Allah'ın mahiyeti hususunda tenzihçi bir tavır takınması ve yeri geldiğinde Hak ile mahlûku ayırması da düalist bir varlık anlayışı benimsediğini de gösterir. Ancak Hallâc-ı Mansûr'un, varlık konusunda ortaya koyduğu orijinal ve ilgi çekici görüşler ile daha sonra sistematik bir şekilde ortaya çıkacak olan vahdet-i vücûd anlayışına önemli bir katkı sağladığını söylemek mümkündür.

### 3.3. Vasitî el-Fergânî

Vasitî el-Fergânî, aslen Horasan'nın Fergâna bölgesinden olup Merv'de yaşamış, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 295/908) sohbetlerinde bulunmuş olup döneminin meşhur bir mutasavvıfı olarak bilinir.<sup>65</sup> Vasitî, vahdet-i vücûdun sistemli bir şekilde ortaya çıkmasından çok önceleri varlık hususunda ele aldığı konular ve bunları işleyiş biçimiyle bu anlayışın hazırlayıcılarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>66</sup>

*“Amacı Zat'tan başkası olan aldanmış ve tepetaklak olmuştur. Vahdetten söz etmenin hakkı; kasıtsız ve niyetsiz olarak ortaya çıkıp Allah yolunda yok olmaktır. Böyle birinin bekası kendi yokluğuyla olur. O vakit Hakkın vahdeti noktasında niyetsiz olarak O kaim olur ve böylece varlıktan söz edilemez.”*<sup>67</sup>

Vasitî'ye göre kişinin tek amacı Allah'ın zatını idrak etmek olmalıdır, aksi takdirde kişi aldanmış olacaktır. Vahdet ise kayıtsız ve niyetsiz olarak Allah'ta yok olmaktır. Kişi ancak bu şekilde ebedî bir varlık özelliğini kazanacaktır. Bu durumda sadece Allah vardır ve O'nun dışında varlıktan söz edilemez.

*“Her kim kendini de, bütün eşyayı da Allah'tan görürse Allah sayesinde bütün eşyadan bağımsız olur.”*<sup>68</sup> Vasitî'ye göre her şey Allah'tan gelmektedir. Kişi, ancak bunu idrak ettiğinde eşyadan soyutlanacaktır. Eşyadan arınan kişi Allah'ın zatıyla bir olma yoluna girmiş olacaktır.

<sup>63</sup> Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 15/380.

<sup>64</sup> Rıza Bakış, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dîni Tecrübe*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 53.

<sup>65</sup> Kuşeyri, *Tasavvufun İlkeleri/Risâle*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978), 101; Salih Çift, “Vasitî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/544.

<sup>66</sup> Salih Çift, “Vasitî”, 42/544.

<sup>67</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 662.

<sup>68</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 664.

Aşağıdaki ifadelere baktığımızda da Vasitî, sadece birliği işaret etmektedir. Ona göre bu bir de sadece Allah'ın zatıdır. O, bu konuda Lokman suresindeki ayeti de delil olarak sunmaktadır:

*“Tüm düşünceleri bir tek düşünce haline getir, Bir üzerinde dur, bütün bakışları bir tek bakış şekline sok, her şeye Bir'le bak, zira bütün bakanların o bakışı birden fazla değildir, 'Yaratılışınız ve dirilişiniz ancak bir tek nefis gibidir [Lokman 31: 28].”*<sup>69</sup>

Vahdet-i vücûd anlayışına göre Allah'ın zatı dışındaki varlıklar var olma ile yok olma açısından aynı mesabededirler. Vasitî de bir ifadesinde bu durumu şöyle izah etmektedir: *“Varlık bir yokluk, yokluk da bir varlıktır. Hakikatte ne var ne de yoktur, hakikat üzere hem var hem de yoktur.”*<sup>70</sup>

Vahdet-i vücûd düşüncesinde mevcûdât Allah'ın zatının delilidir. Vasitî'ye göre de her zerre tevhidi yansıtmaktadır. Bu açıdan kişi, her zerrede Allah'ın zatını müşahede etmezse sağlıklı bir tevhide sahip olamayacaktır:

*“Ta arştaki perdeli makamlardan, yerin en son noktasına varıncaya kadar olan yerlerdeki her zerre kişinin tevhidinin aynası olmaz ve kişi her zerrede onu görmezse tevhidi sıhhat bulmaz.”*<sup>71</sup>

Netice itibariyle Vasitî de mevcûdât-Allah ilişkisi konusunda ortaya koyduğu bazı görüşleri ile vahdet-i vücûd düşüncesinin oluşmasına katkı sağlamış sûfilerinden biri olmuştur.

#### **4. Baba Tâhir-i Uryân'da Vahdet-i Vücûd Düşüncesi**

Baba Tâhir-i Uryân, günümüzde İran sınırları içerisinde bulunan Hemedân şehrinde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda onun doğum ve vefat tarihlerine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Tahsin Yazıcı'nın verdiği bilgilere göre, Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı “Tuğrul Bey” Hemedan seferi sırasında (ö. 447/1055) kendisiyle görüşmüş; Kâkûyî Devleti'nin Hemedân hâkimiyeti döneminde (435/1043) yaşamış ve İbn Sînâ ile çağdaştır. Bütün bu bilgilerden hareketle onun X. yüzyılın sonlarında dünyaya geldiği, XI. asrın ikinci yarısının başlarında da vefat ettiğine dair bir anlayış ortaya çıkmaktadır.<sup>72</sup>

Baba Tâhir-i Uryân, döneminin önemli bir mutasavvıfı, veli ve şairi olarak karşımıza çıkar. Onun “*Kelimâtu'l-Kisâr*” ile “*Divan'ı*” olmak üzere iki eseri mevcuttur. Baba Tâhir, Arapça kaleme aldığı *Kelimâtu'l-Kisâr*'da tasavvufun temel konu ve kavramlarına dair

<sup>69</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 663.

<sup>70</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 658.

<sup>71</sup> Ferîduddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 665.

<sup>72</sup> Tahsin Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 4/370-371; Kadri Yıldırım, *Baba Tâhirî Uryân Hayatı, Görüşleri, Divanı* (İstanbul: Avesta Yay., 2013), 20-22.

görüşlerini veciz bir şekilde ortaya koyar. Onun bu eserde işlediği başlıca konular “ilim, marifet, akıl, nefis, dünya, ahiret, hakikat, işâret, vecd, semâ, zikir, müşâhede, irade, makamlar, haller, kulluk, vera‘, züht, fakr, tevekkül, sabır, rızâ, sekr, muhabbet, gayret, cem, tefrika, fenâ, bekâ, vasıl, tecrid, tevhid, mekr, istidrâc, ehl-i târikin dereceleri, Hakk ile konuşma, gurbet” vb.dir.

Baba Tâhir’in *Divan’ı* ise “Dubeytî” adı verilen dörtlüklerden oluşmaktadır. Kürtçenin Lorî lehçesiyle kaleme aldığı bu şiirlerinde o, genel itibariyle “tasavvufî konular, dünya hayatı ve onun ıstırapları, beşerî ve ilahî aşka” dair görüşlerini mistik ve kederli bir ruh haliyle dile getirir.

Baba Tâhir-i Uryân, vahdet-i vücûd anlayışını sistematik bir teori haline getiren İbnü’l-Arabî’den yaklaşık iki asır önce yaşamasına rağmen kendisinden önceki önemli mutasavvıflar Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Vasitî el-Fergânî gibi varlığın birliğine dair dikkat çekici görüşler ortaya koymuştur. O, buna dair fikirlerini daha çok *Dubeytî* adlı şiirlerinde dile getirmektedir.

Vahdet-i vücûd anlayışında mutlak varlık sadece Allah’tır. O’nun zatı dışındaki varlıklar O’nun ezeli ilminde hep mevcut olup O’nun bilgisi ve iradesi ile varlığa gelmişlerdir. Bu açıdan mevcûdât Allah’ın ezeli bilgisine bağlıdır.<sup>73</sup> Baba Tâhir de aşağıdaki ifadesinde bu durumu ortaya koymaktadır. O, kendisinin aslında ezelden beri Allah’ın ilminde var olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Mû ez rûzê ezel tâhir bezâdem  
Ez ân rû nâmem Tâhir hestem”<sup>74</sup>

“Ben ezelden beri tâhir doğdum  
Bu yüzden benim adım Baba Tâhir’dir”

Baba Tâhir *Kelimâtu’l-Kisâr*’da “cem” kavramından bahsederken de onu “*ma’lûmun varlığından önce Allahu Teâla’nın ma’lûm hakkındaki bilgisidir*”<sup>75</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre Allahu Teâla “câmi”dir yani her şeyi kendinde toplayandır.<sup>76</sup> Bu anlayış, bütün mevcudatın Allah’ın ezeli ilminde var olduğunu ifade etmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi vahdet-i vücûd anlayışına göre hakikî manada tek bir varlık vardır O da Allah’ın zatıdır. Buna göre mevcûdât, Allah’ın zatının tezahür ve

<sup>73</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/122 ve 248.

<sup>74</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, haz. Sabah Kara (İstanbul: Nûbihar Yay., 2. Basım, 2010), 162.

<sup>75</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Kelimâtu’l-Kisâr*, (*Şerh-i Ahvâl-i Âsâr û Dûbeytîhâ-yi Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân* içinde), haz. Cevâd Maksûd (Tahran: İntişârât-i Encuman-i Âsâr-i Millî, 1354 hş.), 667.

<sup>76</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Kelimâtu’l-Kisâr*, 668.

tecellisinden ibarettir. Zira çokluk denilen şey Allah'ın ezeli ilmindeki taayyünü yani açığa çıkmayı ifade eder.<sup>77</sup> Buradan hareketle Baba Tâhir de aşağıdaki dörtlükte her şeyin kaynağı olarak Allah'ı görmekte ve her şeyi O'na dayandırmaktadır.

*“Bela, remzî zi bala-yê te başe  
Cunûn qismû(sirrî) zi sevda-yê te başe  
Be-sûret aferînem în guman e  
Ke penhan der temaşa-yê te başe”<sup>78</sup>*

*“Bela, senin yüceliğinden/boyundan bir işaret  
Delilik, senin sevdandan bir parça (sır)  
Görünüşte/sûretle yaratılmışım, bu şüphelidir  
Gizlilik ise senin seyrindedir/görüntüdedir”*

Bu dörtlüğe göre Baba Tâhir, insanın başına gelen bir belanın Allah'tan olduğu gibi deliliğin de Allah'tan geldiğini ve onun bir sırrı olduğunu ifade etmektedir. O, yaratılmış olduğuna bile şüphe ile yaklaşmaktadır. Zira Allah'ın zatı dışındaki varlıkların bir hakikati mevcut değildir. Baba Tâhir, görünüş dışındaki her şeyi yani gizliliği de aslında Allah'ın seyrinden ve tezahüründen ibaret görmektedir.

Tasavvufi düşüncede varlığın birliğini idrak etme yolunda en önemli ve temel aşamalardan biri Allah'a duyulan aşk ve muhabbettir. Aşağıdaki dörtlükte de Baba Tâhir, Allah'ı bir sevgili olarak görmekte ve ona âşık biri olarak kendisine dair her şeyin Allah'tan geldiğini dile getirmektedir.

*“Nigarina! Dil û canem te darî  
Heme peyda û penhanem te darî  
Nemîdûnem ke în derd ez ke darem  
Hemîn dûnem ke dermanem te darî”<sup>79</sup>*

*“Ey sevgili, gönlüm, kalbim senindir  
Görünen, görünmeyenim senindir  
Bilmiyorum, bu derdi kimden aldım?  
Bildiğim şudur ki benim dermanım sendedir”*

<sup>77</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 11-12.

<sup>78</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeyfî*, 88.

<sup>79</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeyfî*, 98.

Zira vahdet-i vücûd anlayışında varlık itibariyle her şey Allah'a dayanır; her şeyin özü O'dur ve her şey O'ndan gelir.<sup>80</sup> Varlığı Allah'a dayanmayan bir varlık alanı düşünülemez.

Aşağıdaki dörtlükte de Baba Tâhir, Allah'a seslenerek her şeyin kendisinden geldiğini ve kendisine dayandığını ifade etmektedir. Ona göre denizlerdeki cevherlerin hepsi Allah'tan geldiği gibi kendisinden çıkan her söz de Allah'tan gelmektedir. Bu şekilde o, ister somut veya soyut varlık alanı olsun isterse de söz ve ifadeler olsun her şeyin kaynağının Allah olduğunu belirtmektedir:

*“Çi wacem, her çi wacem wa teşan bî  
Suxen ez bîş û ez kem wa teşan bî  
Be derya mû şudem gewher berarem  
Her an gewher ke dîdem wa teşan bî”<sup>81</sup>*

*“Ne desem her ne desem sendendir  
Az çok ne söylesem sendendir  
Cevher çıkarmak için denize girdim  
Gördüğüm her cevher sendendir”*

Tasavvufta hakikî aşka eren kişi belli bir aşamadan sonra kendisinden vazgeçer ve neticede fenâfillâh mertebesine geçerek varlığını sevgilide eritir.<sup>82</sup> Zira Baba Tâhir'e göre fenânın hakikati Allah'ın sıfatlarında yok olmaktır.<sup>83</sup> Böylece “fenâfillâh” anlayışı ile varlık denizine giren bir sâlik, “bekâbillâh” mertebesi ile girdiği denizden başka bir şey göremez ki Baba Tâhir'in de bu dörtlükte bunu izah ettiğini görüyoruz.

Baba Tâhir'in varlık anlayışının odak noktasında Allah yer alır. Ona göre Allah'ın olmadığı bir durumda hiçbir şeyin bir manası yoktur. Böyle bir durumda huzur, ömür ve yaşam ancak perişan bir uyku mesabesinde. Allah, onun için hayatın ve varlığın yegâne kaynağı ve dayanağıdır.

*“Bê te gulşen çi zindan e be çeşmem  
Gulistan azeristan e be çeşmem  
Bê te aram û 'umr û zindeganî  
Heme xwabê perîşan e be çeşmem”<sup>84</sup>*

<sup>80</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 2/181.

<sup>81</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 122.

<sup>82</sup> Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yay., 29. Basım, 2019), 208.

<sup>83</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Kelimâtu'l-Kisâr*, 676.

<sup>84</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 46.

*“Sensiz, gülşen zindandır gözümde  
Gülistân ateş yeridir gözümde  
Sensiz, huzur, ömür ve yaşam  
Hepsi perişan bir uykudur gözümde”*

Baba Tâhir-i Uryân’a göre varlık birdir, ayrı ayrı varlıklar mevcut değildir. Âşık ile maşuk, can ile canan, beden ile ruh birdir, bunlar birbirinden ayrılamaz. Ona göre, bu anlayışı benimseyenler Allah için dertlenirler ki o, bunları mutlu ve bahtlı kişiler olarak kabul etmektedir. Çünkü bunu idrak edenler varlığın hakikatine erenlerdir.

*“Xurem anan ke ez ten can nedanend  
Zi canan can, zi can canan nedanend  
Be derdeş xwû keren salan mahan  
Be derdê xîştên derman nedanend”<sup>85</sup>*

*“Ne mutlu beden ve ruhu ayırmayanlara  
Canandan canı, candan cananı ayırmayanlara  
Aylarca yıllarca onun derdiyle dertlenirler  
Kendi derdine derman bulmayanlara”*

Baba Tâhir, bu dörtlükte ruh ile beden bir olduğunu dile getirirken aynı zamanda canın canandan, cananın da candan ayrılmayacağını yani bunların da aslında bir olduğunu belirtmektedir. Şairin ilahi aşkı dile getirdiği bu dörtlükte “canan” yani sevgili Yüce Allah’tır. Buna göre seven ile sevilen, birbirinden ayrı değildir, hakikatte birdir. Zira âşık, varlığını sevgilide yok etmekte, O’nunla bir olmakta ve varlık bulmaktadır.

Baba Tâhir aşağıdaki dörtlükte de yine âşık ile maşukun birlikteliği üzerinden varlığın birliğini dile getirmektedir:

*“Eger dil dilberû dilber kudam est  
Weger dilber dilû dil ra çi nam est  
Dil û dilber be hem amîte wînem  
Nezûnem dil ke û dilber kudam est”<sup>86</sup>*

*“Şayet gönül yâr ise, o zaman yâr kim  
Şayet yâr gönül ise, o zaman gönlün ismi ne  
Ben gönül ve yâri bir olarak görüyorum*

<sup>85</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 18.

<sup>86</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 12.

*Bilemiyorum gönül kim, yâr kim?"*

Allah'a duyulan aşk ve muhabbet neticesinde kişi "fenâfillâh" mertebesine ulaşır ki bu aşamada artık sûfinin varlığı Allah'ın varlığında yok olmuştur ve bu durumda seven ile sevgili arasındaki ayırım ortadan kalkmıştır. Baba Tâhir de burada gönül ile yârin yani seven ile sevilenin bir olduğunu bunların birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.

Baba Tâhir, aşağıdaki beyitte her şeyin özünde bir olduğu anlayışını daha da ileri götürerek şu şekilde dile getirmektedir:

*"Xwoşa anan ke ez pa ser nedûnend  
Miyani şu 'le xişk û ter nedûnend  
Kenîşt û ke 'be û butxane û deyr  
Serayî xalî ez dilber nedûnend"*<sup>87</sup>

*"Ne mutlu ki başı ayaktan ayırmayanlara  
Ateşte kuru ile yaşı ayırmayanlara  
Havra, Kâbe, puthane ve Kilise  
Yarsız sarayı kabul etmeyenlere"*

Baba Tâhir, bu dörtlükte baş ile ayak yani başlangıç ile sonun, kuru ile yaşın, Havra, Kâbe, puthane ile Kilise'nin aslında bir olduğunu dile getirerek bu anlayışı benimseyenlere mutluluklar dileyip onları övmektedir. Zira vahdet-i vücûd anlayışında Allah dışındaki bütün varlık alanı O'nun isim ve sıfatlarının bir yansımasından ibarettir; yani Allah'tandır. Bu anlayıştan hareketle mevcûdâta bakan Baba Tâhir de baş ve ayağın, kuru ile yaşın, Havra, Kâbe, puthane ve Kilise'nin de Allah'ın zatının bir yansıması olması hasebiyle ayrı varlıklar olmadığını dile getirmektedir.

Baba Tâhir'in vahdet-i vücûd anlayışı, fenâfillâh mertebesine geçip Allah'la bâki olarak varlığın birliği hakikatini idrak etme şuuruna dayanır. Bu aşamaya ulaşan kişi zahirî olanı aşarak batını idrak eder:

*"Be sehra bingirem sehra te wînem  
Be derya bingirem derya te wînem  
Be her ca bingirem kûh û der û deşt  
Nişanê ez qametê re 'na te wînem"*<sup>88</sup>

*"Sahraya bakınca seni görüyorum"*

<sup>87</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 18.

<sup>88</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 40.



*Deryaya bakınca seni görüyorum  
Dağ, diyar, çöl, her nereye baksam  
Hoş endamının bir alametini görüyorum”*

Bu dörtlüğe göre de Baba Tâhir varlığın hakikatini ve özünü idrak etmiş bir sûfi olarak her yerde Allah’ın varlığını görmektedir. O, dağa, sahraya, deryaya, çöle her nereye baksa orada Allah’ı veya O’nun alametini temaşa etmektedir. Zira bu aşamada o, bütün varlığı, Allah’ın zatında tek bir varlık olarak idrak etmektedir.

Baba Tâhir aşağıdaki dörtlükte de nereye baksa Allah’tan başkasını göremediğini dile getirerek varlığın birliği düşüncesini ortaya koymaktadır.<sup>89</sup>

*“Gulistan cayê tû ey nazenînem  
Mû der kulxan, be xakester nişînem  
Çi der gulşen çi de kulxen, çi sehra  
Çû dîde wakerem cuz tû newînem”<sup>90</sup>*

*“Senin yerin gülistandır, ey nazlım  
Ben külhanda, kül ile otururum  
İster gülşen, ister külhan, isterse sahra olsun  
Nereye baksam, senden başkasını göremem”*

Baba Tâhir, ister gülistan, ister külhan, isterse de gülşen ve sahra olsun her yerde Allah’ı gördüğünü dile getirmektedir. Zira ona göre, bu aşama “kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşâhede etmek” olan “cem”dir.<sup>91</sup> Ona göre “cem, bir haldir, Allah da câmi’dir (cem edendir), cem, ismi bir araya getirilmiş tefrikadır.”<sup>92</sup> İşte bu aşamada kişi bütün varlığı Allah’ın zatında bir olarak görmektedir.

Bu dörtlükte de şair, Allah’ın olmadığı bir yerin bulunmadığını, O’nun her yerde olduğunu belirtmektedir:

*“Kuca bî cayê te ey yarê dilxwah  
Ke ta mû besperem an cayi-ke rah  
Heme ca cayê te mû kûrê bañin*

<sup>89</sup> Baba Tâhir’in bu ve buna benzer görüşleri “her şeyde, Bir olan Allah’ı müşâhede etmek” esasına dayanan vahdet-i şühûd olarak da yorumlanabilir. Ancak bu teori vahdet-i vücûda bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada ise “vahdet-i vücûd” anlayışının henüz sistemleşmediği bir dönemde Baba Tâhir’in buna dair görüşleri irdelendiğinden böyle bir tartışma ve mukayeseye girilmeyecektir.

<sup>90</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeyfî*, 54.

<sup>91</sup> Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 220.

<sup>92</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Kelîmâtü'l-Kisâr*, 668.

*Xelet watem xelet, estexfirullah*”<sup>93</sup>

“Ey gönül arzusu yar sensiz bir yer var mı  
Ki kaçıp gideyim o yere sığınmak için  
Her yer senin yerindir ben körüm göremem  
Yanlış dedim yanlış Allah’ım affet”

Baba Tâhir bu dörtlükte varlığın bir olup O’nun da Allah olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Allah her daim her yeredir ve O’nun olmadığı hiçbir yer yoktur. Ona göre, kendisinin her yerde olan Allah’ın cemalini görememesinin sebebi kendi körlüğü yani özür ve eksikliğidir.

Baba Tâhir, aşağıdaki dörtlükte “deniz”, “nokta-harf” ve “elif / l” sembolleri üzerinden vahdet-i vücûd düşüncesini dile getirmektedir.

“Mû an beħrem ke der zerf amedestem  
Çû nuqte ber serê ħerf amedestem  
Be her elfî elif qeddî ber aye  
Elif qeddem ke der elf amedestem”<sup>94</sup>

“Ben, bir denizim ki bir kaptan gelmişim  
Bir nokta gibi harf/söz<sup>95</sup> başından gelmişim  
Her bin yılda bir elif boylu gelir  
Ben, bin yılda bir gelen elif boyluyum”

Bu dörtlükte Baba Tâhir, kendisini bir tas (*zerf*) sudan taşan, ondan ortaya çıkan bir deniz olarak görmektedir. Tasavvufî düşünce deniz metaforu, kuşatıcılığı, azameti, ırmakların neticede kendisine varması itibarıyla Mutlak Varlık’ı yani Allah’ı sembolize ederken damlalar, dalgalar ve diğer küçük sular da mevcûdâtı temsil etmektedir.<sup>96</sup> Baba Tâhir’in, burada bir tas sudan gelmiş olmasına rağmen kendisini bir deniz olarak tarif etmesinin sebebi onun, varlığın birliğini idrak edecek bir mertebeye ulaşmış olması ve bu mertebede de kendisi ile Mutlak Varlık’ı bir olarak görmesidir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin izahında kullanılan sembollerden biri de “nokta ve harftir. Nokta, bir olarak harf, rakam, kelime, çizgi gibi unsurların yani çokluğun kendisinden

<sup>93</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 84.

<sup>94</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeytî*, 42.

<sup>95</sup> Söz başı ile kastedilen Besmele’dir.

<sup>96</sup> Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yay., 28. Basım, 2017), 111; M. Nesim Doru, *Melayê Cızîrî, Felsefî ve Tasavvûfî Görüşleri* (İstanbul: Nubihar Yay., 2. Baskı, 2016), 58-59.

meydana geldiği şeydir.<sup>97</sup> Bu açıdan vahdet-i vücûd düşüncesinde nokta, birliği, noktadan oluşan harfler ve kelimeler de çokluğu ifade eder.

Nokta, Arap alfabesinde ilk önce bismelenin ilk harfi olan “ba/ب” harfinin altında yer alır. Tasavvufta “ba/ب” “harfi varlığın ikinci mertebesi olan mümkün varlıkların ilkinde işaret eder. “Bir” olan “elif/ ا” ile çokluk arasında yer alan “ba” harfinin noktası da varlık âlemine delalet etmektedir. Besmeledeki “ba”nın altında bulunan nokta ile varlığın oluşumundaki ilk taayyüne yani ilk akla işaret edilmektedir<sup>98</sup> ki Baba Tâhir, “*Bir noktayım ki harf/söz başından gelmişim*” ifadesiyle bu durumu izah etmektedir.

“Elif/ ا” harfi, Arap alfabesinin ilk harfi olması hasebiyle başlangıcı, sayı itibariyle de birliği temsil etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre “elif “in makamı cem yani birlik makamıdır, ona ait isim ise Allah ismi, ona ait sıfat ise her şeyi var etmek ve ayakta tutmak manasındaki kayyumluktur.<sup>99</sup> Tasavvufî düşüncede “elif/ ا” Zat-ı Ahâdiyet’i temsil etmektedir. Bu açıdan bu harf Allah’ın mutlak birliğine delalet etmektedir. O, aslında yaratılışın genel ilkesinin sembolü konumundadır. Zira o, bir şekilde her harfe sirayet edendir. Noktadan elif, eliften ise diğer bütün harfler meydana geldiği gibi mevcûdât da Allah’ın zatından zuhûr etmiştir.<sup>100</sup> Bu anlayıştan hareketle Baba Tâhir de “*Ben, bin yılda bir gelen elif boyluyum*<sup>101</sup>” ifadesiyle kendisini Allah’ın varlığının bir işareti olarak sunmaktadır.

Netice itibariyle Baba Tâhir-i Uryân’ın varlık anlayışına baktığımızda onun vahdet-i vücûd düşüncesine sahip bir mutasavvıf olduğu görülmektedir. Onun bu anlayışı, belli tasavvufî derecelerin katedilmesiyle ulaşılabilen üstün bir idrak ve kemal derecesindeki bir haldir.

## Sonuç

Varlığın birliğini esas alıp bu bağlamda, Yaratan ile yaratılan yani Allah ile mevcûdât arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaya çalışan vahdet-i vücûd anlayışı sistematik bir şekilde ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından ele alınmıştır. Varlık, varlığın mahiyeti, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin, felsefe tarihi boyunca farklı boyutları ile tartışıldığı ve burada varlığın birliğine giden süreci destekleyici mahiyette görüşler sunulduğu görülmektedir. Tasavvufî

<sup>97</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 279.

<sup>98</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 62.

<sup>99</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/179.

<sup>100</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 120-121; Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Mistik Sembolizm*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 150.

<sup>101</sup> Baba Tâhir-i Uryân, *Dubeyfî*, 42. “Her bin yılda bir elif’in gelmesi” anlayışı Zerdüştlük, Antik İrani dinlerin ve Yarsan inancıyla da ilişkilendirilmektedir. Buna göre her bin yılda, Allah’ın kendisinden tecelli ettiği bir kişi kurtarıcı olarak gelir. Bu anlayıştan hareketle Baba Tâhir’in de bu dörtlükte kendisini Allah’ın zatının bir işareti olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bkz. Mehmet Nur Yavuzer, *Baba Tâhir di Wêjeya Kurdî de/Kürt Edebiyatı’nda Baba Tâhir*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016), 240.

düşünceye baktığımızda burada da özellikle “ilahi aşk” ile başlayan sürecin “fenâfillâh” aşamasına gelmesi ve “bekâbillâh”a ulaşması ile varlığın birliğinin idrak edildiği bir anlayışın olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Vâsîtî el-Fergânî gibi mutasavvıflar varlığın birliğini ifade eden veciz sözler ile dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir.

İbnü'l-Arabî öncesi dönemlerde varlığın birliğine dair görüşler ortaya koyan mutasavvıflardan birinin de Baba Tâhir-i Uryân olduğu görülmektedir. Bu alandaki görüşleriyle Baba Tâhir'in, Bâyezîd-i Bistâmî'den İbnü'l-Arabî'ye doğru giden sürecin halkalarından biri olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Ona göre varlık birdir, o da Allah'ın zatıdır. Bütün mevcûdât O'dan gelmekte ve O'na dayanmaktadır. Baba Tâhir'in vahdet-i vücûd anlayışının bilgi, akıl ve araştırma ile ulaşılan bir kavrayış değil, ilahi aşk sürecinde belli mertebelerin katedilmesi ile benlikten soyutlanarak belli bir aşamaya gelmek suretiyle varılan üstün bir idrak neticesindeki bir anlayış olduğu tespit edilmiştir. Zira ona göre varlığın birliğini idrak eden insan her yerde ve her şeyde Allah'tan başka bir şey göremez. Bu durum, onun vahdet anlayışının bir arınma, mertebe kat etme ve kemale ermeye dayalı olan bir süreç sonucunda oluştuğunu göstermektedir. Bu bağlamda onun varlığın birliğine dair bazı ifadeleri daha sonra vahdet-i vücûda bir tepki olarak ortaya çıkan vahdet-i şuhûdu da andırmaktadır. Netice itibari ile Baba Tâhir-i Uryân'ın, vahdet-i vücûd anlayışının teşekkül sürecinde katkısı olan düşünürlerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

## Kaynakça

Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yay., 2015.

Ağırman, Ferhat- Bekalp, Bilal. "Hallac-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi", *Felsefe Dünyası* 1/55, (2021), 84-98.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yay., 2008.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2008.

Baba Tâhir-i Uryân. *Dubeyfî*. haz. Sabah Kara. İstanbul: Nûbihar Yay., 2.Basım, 2010.

Baba Tâhir-i Uryân. *Kelimâtu'l-Kisâr*. (Şerh-i Ahvâl-i Âsâr û Dûbeyfîhâ-yi Bâbâ Tâhir-i 'Uryân içinde). haz. Cevâd Maksûd. Tahran: İntişârât-i Encuman-i Âsâr-i Millî, 1354 (hş.).

Bakış, Rıza. *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Buhari, Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi. *Sahîh-i Buhârî*. çev. Abdullah Fevzi Kocaer. İstanbul: İmaj Yay., 2004.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 7. Basım, 2010.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yay., 3. Basım, 2001.

Çuçen, Abdulkadir vd. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitapevi, 2009.

Çift, Salih. "Vâsîtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/544-545. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Diyanet Vakfı Meali. Erişim 21 Ocak 2022. <https://www.kuranmeali.com>.

Doru, M. Nesim. *Melayê Cızîrî, Felsefî ve Tasavvûfî Görüşleri*. İstanbul: Nubihar Yay., 2. Baskı, 2016.

Durusoy, Ali. "Vahdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/430-431. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-er Yay., 5. Basım, 2010.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İfav Yay., 6. Baskı, 2001.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 2008.

Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2011.

Ferîduddîn Attâr. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yay., 2005.

- Hallâc-ı Mansûr. *Divan-ı Hiç*. çev. Cavit Mukaddes. İstanbul: Sub Yay., 2008.
- Hallâc-ı Mansûr. *Kitab'üt-Tavâsîn*. haz. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Fatih Yay., 1. Basım, 1976.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâi: İlâhiyyât*. haz. Muhammed Mu'în. Hemedân: Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ, 1383/2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yay., 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyâ*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1992.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât/The Metaphysics of the Healing, a Parallel English-Arabic Text*, trans.,intr., and annot. M.Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebu'l-A'lâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ty.
- İbnü'l-Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2007.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2015.
- Merlan, Philip. "Plotinus". *Ancyclopedia of Philosophy*. 7/631-641. USA: 2006.
- Plotinus. *The Ennead*. trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1962.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yay., 2010.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Kaya, Mahmut. "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/139-140. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1996.
- Kuşeyri. *Tasavvufun İlkeleri/Risâle*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978.
- Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinos'un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim Muhtasarı*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Polen Yay., 2008.
- Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay., 28. Basım, 2017.

- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Yay., 2017.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney-Lütfü Ay. İstanbul: Sosyal Yay., 2001.
- Plotinus. *Dokuzluklar/Enneades V*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yay., 2011.
- Plotinus. *The Ennead*. trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1962.
- Recebzâde, Şehrâm. *Terânehâ-yê Baba Tahir*. Tahran: İntişârâtê Kadyânî, 8. Basım,1386 (hş.).
- Sehlegî, Muhammed b. Ali. *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr*, (Şatahatu's-Sûfiyye içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî. 51-187. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, ty.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. “Bâyezîd-i Bistâmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*. 5/238-241. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1. Basım, 1995.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay., 2. Basım, 2016.
- Walther, Kranz. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius-Sosyal Yay., 3. Basım, 2014.
- Yaşar, M. Yuşa. “Varlık”. *Sistemantik Kelam*, ed. Ömer Aydın. 17-45. İstanbul: İşaret Yay., 2017.
- Yavuzer, Mehmet Nur. *Baba Tâhir di Wêjeya Kurdî de/Kürt Edebiyatı'nda Baba Tâhir*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2021.
- Yesribî, Yahya. *Felsefe-i Meşşâi*. Kum: Bûstân-i Kitâb, 1392 (hş.).
- Yıldırım, Kadri. *Baba Tâhirê Uryân Hayatı, Görüşleri, Divanı*. İstanbul: Avesta Yay., 2013.
- Yazıcı, Tahsin. “Baba Tâhir-i Uryân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/370-371. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Yılmaz, Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay., 29. Basım, 2019.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yay., 2. Baskı, 2017.

Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelam*. İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2011.